UNIVERSITY LIBRARY
UNIVERSITY OF CALIFORNIA, SAN DIEGO

from the collection of

Professor Koppel S. Pinson

DAS GEBET

Alle Rechte, insbesondere das Recht der Übersetzung, vorbehalten.
Copyright 1919 by Ernst Reinhardt, München.

Druck von C. Brügel & Sohn in Ansbach.

DAS GEBET

EINE RELIGIONSGESCHICHTLICHE UND RELIGIONSPSYCHOLOGISCHE UNTERSUCHUNG

VON

FRIEDRICH HEILER

DR. PHIL., PRIVATDOZENT DER ALLGEMEINEN RELIGIONSWISSENSCHAFT AN DER UNIVERSITÄT MÜNCHEN

2. VERMEHRTE UND VERBESSERTE AUFLAGE

MÜNCHEN 1920
VERLAG VON ERNST REINHARDT

Meinem Onkel

Herrn

Friedrich Schilling

Direktor der Fürstlich-Oettingen-Wallerstein'schen Domänen

in Dankbarkeit

gewidmet.

„Oratio iusti clavis est coeli. Ascendit precatio et descendit miseratio Dei."

Augustinus, (De temp. serm. 226.)

„Dies Gebet hat große Kraft, das ein Mensch leistet mit aller seiner Macht. Es machet ein sauer Herze süße, ein traurig Herze froh, ein arm Herze reich, ein dumm Herze weise, ein blöd Herze kühne, ein krank Herze stark, ein blind Herze sehend, eine kalte Seele brennend. Es ziehet hernieder den großen Gott in ein klein Herze; es treibet die hungrige Seele hinauf zu dem vollen Gotte."

Mechthild von Magdeburg (Offb. V13).

„Was das Gebet für Kraft, Eigenschaft und Tugend an sich habe, werden wir, hab ich Sorge, nicht genugsam können herausstreichen, denn so schlicht und einfältig es klinget, so tief, reich und weit ist es, daß niemand es ergründen kann."

Luther (Ausl. d.17. Kap. Joh., Erl. 50, 160).

Vorwort zur 1. Auflage.

„Beten ist ein seltsam Werk," hat einer der großen religiösen Genien gesagt, einer, der in der Welt des Gebets heimisch war. In der Tat gibt es im weiten Reich der Religion und Frömmigkeit kein seltsameres und wundervolleres Phänomen als das Gebet. Dem religiösen Menschen ist das Gebet das Alpha und Omega aller Frömmigkeit, die selbstverständlichste und notwendigste Lebensäußerung, die Quelle aller geistigen Freudigkeit und sittlichen Kraft. „Eines Christen Handwerk ist Beten." „Du bist kein Christ, wenn du kein Beter bist," so lehren uns die großen Frommen. Dem von naturwissenschaftlicher Aufklärung und philosophischer Kritik gesättigten modernen Bildungsmenschen hingegen erscheint das Gebet als ein törichter, kindlicher Aberglaube, geboren aus der Unkenntnis der strengen Naturgesetzlichkeit und aus einem niederen selbstsüchtigen Verlangen, ein Aberglaube, den der geistig und sittlich Starke überwunden hat. „Derjenige, welcher schon Fortschritte im Guten gemacht hat, hört auf zu beten," so hat der Philosoph von Königsberg geurteilt, den man als den größten Denker der Neuzeit zu preisen pflegt. So ist das Gebet jenes religiöse Phänomen, an dem sich die Geister scheiden. Hier wird die abgründige Kluft erkennbar, die zwischen der lebendigen christlichen Frömmigkeit und dem modernen Denken gähnt. Daß wir uns dieses fundamentalen Gegensatzes nicht klar bewußt sind, liegt vor allem daran, daß die Theologie beider Konfessionen das ernstliche Studium des Gebets allzusehr vernachlässigt hat. War es die bange Ahnung des unvermeidlichen Konfliktes mit der modernen Philosophie, die sie davor zurückschreckte? Besaß sie nicht den Mut, offen einzustehen für die irrationale Eigenart des Gebets, wider das Denken zu fechten für das Recht des Lebens? Oder trübte die alte Binde des Intellektualismus und Rationalismus ihren Blick, daß sie das im Gebet sich offenbarende Leben in seiner wunderbaren Urgewalt und geheimnisvollen Tiefe nicht zu schauen vermochte? Oder war es eine zarte Scheu, die sie davor zurückhielt, das Heimlichste und Heiligste, das Innigste und Persönlichste, das es in der Religion gibt, zum Gegenstand nüchterner wissenschaftlicher Untersuchung zu machen? Oder schreckten sie die Schwierigkeiten, die sich dem in den Weg stellen, der, von wissenschaftlichem Interesse getrieben, einzudringen sucht in die geheimnisvolle Welt des Gebets?

Diese Schwierigkeiten hat vielleicht niemand mehr gefühlt wie der Verfasser dieser Studie, als er, einer Anregung seines hochverehrten Lehrers Dr. Aloys Fischer, Professors der Philosophie und Pädagogik

an der Universität München folgend, sich an dieses kühne Unternehmen heranwagte. Das quellenmäßige Material ist unendlich reich und mannigfaltig und doch an den wichtigsten Punkten überaus spärlich und dürftig. Es war für den Verfasser eine lockende Versuchung, das wirre Vielerlei des Stoffes historisch zu begrenzen, indem er die Untersuchung auf ein ihm philologisch vertrautes Gebiet des Orients (das indische oder babylonische) oder eine Epoche der christlichen Religion einengte. Allein wie große Vorteile eine solche Spezialisierung der religionsgeschichtlichen Arbeit mit sich gebracht hätte, so wäre der religionswissenschaftliche Ertrag einer solchen Untersuchung ein relativ geringer gewesen; die Studie wäre über eine Zusammenstellung sporadischer und fragmentarischer Gebetsdokumente und eine Aufzeigung bestimmter geschichtlicher Zusammenhänge nicht weit hinausgekommen. „Wer eine Religion kennt, kennt keine". Dieses Wort des bahnbrechenden Indologen und Religionshistorikers Max Müller hat hier volle Geltung. Die bunte Mannigfaltigkeit der Gebetstypen wie das Wesen des Gebets wird niemals an der Religion eines Volkes, einer Zeitepoche, einer religiösen Gemeinschaft ersichtlich. So blieb dem Verfasser nur der eine mühevolle Weg, auf dem unabsehbar weiten Felde der außerchristlichen und christlichen Religionsgeschichte die charakteristischen Typen des Gebets aufzusuchen, die mannigfachen Erscheinungsformen des Gebets überall dort zu studieren, wo sie uns in typischer Schärfe entgegentreten. Schwieriger noch als die Gewinnung und Sichtung der zerstreuten Dokumente war die psychologische Bewältigung und Durchdringung des vielgestaltigen Stoffes. Wenn es gilt, das tiefe und geheimnisvolle religiöse Erleben zu verstehen und verdolmetschen, dann versagen all die kunstvollen Methoden der empirischen Gesetzespsychologie. Die moderne Religionspsychologie hat, soweit sie nach „exakter" Methode die religiösen „Bewußtseinsvorgänge" erforschen wollte, uns keinen Schritt näher zum Verständnis der lebendigen Religion geführt. Die echte Religionspsychologie besteht nicht in einer gefühllosen Anatomie der religiösen Psyche, sondern in einem intuitiven Nachfühlen fremden religiösen Erlebens. Ohne persönliches religiöses Erleben und ohne feinste Empfänglichkeit für religiöse Werte ist eine fruchtbare religionspsychologische Untersuchung unmöglich. Einem Religionsforscher, der seinem Forschungsgegenstand nicht wie einem Heiligtum mit den religiösen Urgefühlen der ehrfürchtigen Scheu und Bewunderung gegenübertritt, dem wird das Wunderland der Religion immer verschlossen bleiben. Die Eigenart der Religion ist es, die eine solche Einstellung zum wissenschaftlichen Erfordernis macht. Aber so notwendig es ist, daß der Religionspsychologe nicht als kühler Beobachter außerhalb der Religion steht, sondern in ihr lebt und mit ihr fühlt, ebenso notwendig ist es, daß er seinen Standpunkt in souveräner Freiheit über den einzelnen Religionen und Konfessionen nimmt. Das echte und tiefe Frömmigkeitsleben beschränkt sich nicht auf eine bestimmte christliche Konfession, ja nicht einmal auf die christliche Religion, sondern strömt kraftvoll und warm durch die ganze Christenheit, ja durch die ganze Menschheit. Nur der, welcher den mannigfachen Reli-

gionen und religiösen Gemeinschaften in voller Unbefangenheit gegenübersteht, ist imstande, den individuellen Sondergeist, den das religiöse Leben in allen Religionen und Konfessionen offenbart, zu erfassen und zu würdigen. Es ging auch nicht an, die großen Beter nach konfessionellen Kategorien zu ordnen und die kanonisierten katholischen Heiligen von anderen Frommen, die christlichen Mystiker von den außerchristlichen, die alt- und neutestamentlichen Persönlichkeiten von den Reformatoren scharf zu trennen; der Wunsch einer solchen künstlichen Einteilung, der dem Verfasser wiederholt von katholischen Theologen geäußert wurde, durfte keine Beachtung finden. Die Klassifikation der Haupttypen der Frömmigkeit darf nicht auf Grund solcher äußerer Kriterien erfolgen, sondern muß sich ausschließlich auf innere psychologische Merkmale stützen. Weil es dem Verfasser einzig und allein darauf ankam, das Gebet in der Mannigfaltigkeit seiner Erscheinungsformen und in seinem tiefsten religiösen Wesensgrunde darzustellen, darum mußte er alle kirchlich-theologischen Gesichtspunkte — mögen sie bei anders gestellter Aufgabe noch so berechtigt sein — fallen lassen. Weil sein Ziel kein anderes war als die lebenswahre und anschauliche Deskription des zentralen religiösen Phänomens, darum mußte er sich auf die geschichtliche und psychologische Untersuchung beschränken und ebenso auf eine apologetische Rechtfertigung wie auf eine philosophische Kritik des Gebets verzichten. Es gilt das religiöse Leben in seiner ursprünglichen Eigenart, seiner irrationalen Wertfülle und geheimnisvollen Wundermacht zu begreifen und selbst innerlich von ihm ergriffen zu werden. Indem der Verfasser diesem Ziele nachstrebte, glaubte er in gleicher Weise einer lebendigen Religion wie einer die objektive Erkenntnis der Wirklichkeit suchenden Wissenschaft zu dienen. —

Die gegenwärtig herrschende empfindliche Papierknappheit machte es nötig, alle mehr an der Peripherie des Themas liegenden Abschnitte auszuscheiden und einer späteren gesonderten Veröffentlichung vorzubehalten. Das umfangreiche Kapitel über den Zauberspruch, seine Formen, seine Entstehung und seine Beziehungen zum Gebet, schien im Zusammenhang der Typen des Gebets entbehrlich, da der Verfasser durch seine Untersuchung zu einer Ablehnung der modernen Theorien von der Priorität des Zauberspruches und der Genesis des Gebets aus dem Zauberspruch geführt wurde. Das Kapitel über die buddhistische Versenkung, eine Erweiterung eines in der Kuhn-Festschrift veröffentlichten Aufsatzes, dürfte sich besser für eine selbständige philologische Monographie eignen. Der Abschnitt über die Möglichkeit einer kausalpsychologischen Erklärung der seelischen Wirkungen des Gebets durfte von dieser Untersuchung losgetrennt werden, die ja den Hauptzweck hat, dem Leser einen lebendigen Eindruck von dem bunten Formenreichtum und der irrationalen Urgewalt des Gebets zu vermitteln. Durch die Ausscheidung dieser zur Randzone des Themas gehörenden Probleme und durch die straffe Konzentration auf die Darstellung der Haupttypen und des Wesens des Gebets dürfte das vorliegende Werk nicht nur nichts verloren, sondern sogar an innerer Geschlossenheit gewonnen haben. Die Fülle von Problemen, welche das Gebet, der

Mittelpunkt aller Frömmigkeit, der religionsgeschichtlichen und religionspsychologischen Forschung stellt, kann unmöglich in einem Werk erschöpfend behandelt werden; die vorliegende Untersuchung sollte vor allem die allgemeine Grundlage, die ‚Prolegomena' zu einer ins Detail eindringenden Geschichte des Gebets bilden, von der der Verfasser selbst bestimmte Teilgebiete (zunächst die christliche Gebetsfrömmigkeit des Mittelalters und die mystische Versenkung im Buddhismus) bearbeiten will. Nichts würde er mehr begrüßen, als wenn er anderen Forschern zur näheren Untersuchung des Gebets innerhalb ihres philologischen oder historischen Fachgebiets die Anregung und Handhabe geboten hätte.

Herrn Professor Dr. Aloys Fischer sage ich vielen Dank für die Veranlassung dieses Werkes sowie für die zahlreichen Anregungen, die ich in seinen Vorlesungen über allgemeine und spezielle Psychologie empfing. Wertvolle religionsgeschichtliche Fingerzeige für meine Untersuchung fand ich in den Schriften des großen schwedischen Religionshistorikers Nathan Söderblom. Viele sachliche Anregungen verdanke ich meinem Bruder Joseph Heiler.

München, 27. Januar 1918.

Vorwort zur II. Auflage.

Früher, als es dem Verfasser wünschenswert war, wurde die Herausgabe einer Neuauflage des vorliegenden Werkes notwendig. Die Pläne einer umfassenden Erweiterung und durchgreifenden Umarbeitung, mit denen ich mich trug, konnte ich in der kurzen Zwischenzeit der ersten und zweiten Auflage nicht verwirklichen. Doch habe ich (besonders in der Darstellung des mystischen und prophetischen Gebets) zahlreiches neues Material eingefügt und viele sachliche und formale Verbesserungen angebracht, so daß trotz häufiger Anwendung von Kleindruck diese Auflage einen Zuwachs von nahezu 90 Seiten erfuhr. Neu geschrieben wurden zahlreiche Absätze der Kapitel F I (Das Gebet der religiösen Genien) und F II (Allgemeine Charakteristik der beiden Haupttypen der persönlichen Frömmigkeit)*. Nicht entschließen konnte ich mich den geschichtlich-psychologischen Rahmen des Werkes zu überschreiten und meine persönliche religiöse Stellung zum Gebet in diesem Buche ausdrücklich auszusprechen bezw. religionsphilosophisch zu begründen, wie das manche meiner Leser offen oder heimlich wünschten. Doch habe ich — nicht ohne Bedenken — eine in einer schwedischen Landgemeinde gehaltene Sonntagspredigt über „Das Geheimnis des Gebets" veröffent-

* Die meisten Quellenbelege aus antiken Autoren hat der Verfasser in der neuen Auflage deutsch wiedergegeben, die lateinischen, französischen und englischen Zitate hat er auf vielfachen Wunsch ebenfalls übersetzt, mit einigen Nachträgen und Berichten versehen und als Anhang gesondert herausgegeben. (Siehe Anmerkung des Verlages am Schlusse des Sachregisters Seite 558.)

licht („Kanzelreden in schwedischen Kirchen", München 1919, Verlag von Chr. Kaiser), die demnächst in der veränderten Fassung, in der ich sie bei einem akademischen Gottesdienst hier in Uppsala hielt, auch schwedisch erscheinen wird; aus ihr mögen jene Leser dieses Buches, die von mir mehr wünschten als eine rein wissenschaftliche Behandlung des Gegenstandes, meine persönliche Anschauung erfahren; diese dürfte jedoch für alle, welche zwischen den Zeilen dieses Buches zu lesen verstehen, nicht neu und überraschend sein.

Eine ganz besondere Freude ist es mir, das Vorwort dieser Ausgabe an dem Wirkungsorte des Mannes schreiben zu können, der für meine innere Entwicklung und für die Abfassung dieses Buches am meisten bedeutet hat und dessen freundliche Besprechung am literarischen Erfolg dieser Erstlingsarbeit besonderen Anteil hat, Nathan Söderblom; ihm sei auch an dieser Stelle der innigste Dank ausgesprochen. Desgleichen sage ich herzlichen Dank all den vielen, welche dieses Buch wohlwollend beurteilten und durch ihre kritischen Ausstellungen wertvolle Winke zur Verbesserung gegeben haben. Für freundliche private Hinweise schulde ich besonderen Dank den Herren Universitätsprofessoren D. Dr. Rudolf Otto (Marburg), D. Dr. Heinrich Scholz (Kiel), Lic. Fernand Ménégoz (Straßburg), den Herren Pfarrern Dr. Karl Anton (Wallstadt, Baden), Wolf Meyer (Fessenheim, Schwaben), vor allem aber dem ausgezeichneten Lutherkenner Pfarrer D. Hermann Steinlein (Ansbach), der, keine Mühe scheuend, mir auf seinem Spezialgebiete in jeder Weise behilflich war. Bei der Korrektur unterstützten mich in aufopfernder Arbeit mein Onkel, Herr Anton Schilling, mein Bruder Josef Heiler und mein Schüler Herr stud. theol. Adolf Köberle (der Neffe des frühverstorbenen altestamentlichen Forschers Justus Köberle, dem wir die bedeutsamste Abhandlung über das israelitische Gebet verdanken). Letzterer hat zusammen mit seiner Schwester Sophie das Register dieser Auflage bearbeitet. Ihnen allen sei für ihre Bereitwilligkeit und Mühe herzlich gedankt.

Uppsala, im Hause des Universitätsprofessors D. Einar Billing, am Gedächtnistage der heiligen Birgitta von Schweden, 7. Oktober 1919.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichnis.

Einleitung.

I. Das Gebet als das zentrale Phänomen der Religion . 1—4

II. Die bisherige religionswissenschaftliche Untersuchung des Gebets . . . . . 4—16

1) Religionsgeschichte 4. 2) Vergleichende Religionswissenschaft 7. 3) Religionspsychologie 13. 4) Religionsphilosophie 15.

III. Aufgabe und Methode der Religionswissenschaft . . 16—26

1) Der Gegenstand der Religionswissenschaft 16. 2) Die Gliederung der religionswissenschaftlichen Untersuchung 22.

IV. Die Quellen für eine Untersuchung des Gebets . . 26—37

1) Gebete 27 (von anderen gehörte und aufgezeichnete Gebete 28; selbst aufgezeichnete Gebete 28; mitgeteilte Gebete 30; Gebetsbeispiele 31; Gebetsformulare 31; Gebetsdichtungen 33; nachgeahmte Gebete von Dichtern 33. 2) Selbstzeugnisse über das Gebet 34 (Gebetsanweisungen großer Beter 34; Selbstzeugnisse von Mystikern 35; Gebetstheologien 36); 3) Reine Fremdzeugnisse (über den Körperausdruck des Gebets) 36.

Die Typen (Hauptformen) des Gebets.

A. Das naive Beten des primitiven Menschen . . . . . 38—132

I. Vorbemerkungen . . . . . 38—47

II. Anlaß und Motiv zum Gebet . . . . . 38—47

1) Die Not 43. 2) Der Wunsch 43. 3) Das regelmäßige Gebet 43. 4) Das altruistische Mitgefühl 44. 5) Die Dankbarkeit 45. 6) Die Ehrfurcht vor dem Heiligen 46. 7) Der Enthusiasmus 47.

III. Form des Gebets . . . . . 47—53

1) Naturlaute 47. 2) Freies und gebundenes Gebet 48. 3) Gebetsruf und Gebetsgespräch 51.

IV. Die Person des Beters. Individuum und Gesellschaft im primitiven Gebet . . . . . 53—58

1) Kollektivgebet 53. (Stellvertretende Vorbeter 54; Responsorium 55; Chorgebet 55.) 2) Individuelles Gebet 56 (in eigener Angelegenheit 56; stellvertretendes Priestergebet 56). 3) Zwischenform 57. 4) Prioritätsproblem 57.

V. Inhalt des Gebets . . . . . 58—98

1) Anrufung 58. 2) Klage 59. 3) Bitte 60 (Leben und Gesundheit 61; Schutz 61; Nahrung 62; Wachstum der Felder 63; Gedeihen der Herden 63; Kinderreichtum 63; Reichtum 64; Schutz des Eigentums 64; Sieg und Beute 64; Gelingen des Zaubers 65; viele Wünsche 65; egoistische und antisoziale Wünsche 66; höhere Werte 66; generelle Bitte 67; Fortleben des primitiven Bittgebets in den antiken Religionen 67). 4) Fürbitte 69 (für Weib und Kind; für Sippschaft, Häuptling, Freunde; für

Fremde 69; für Tote 70). 5) Opfer, Opferspruch und Gelübde 71. (Verbindung von Gebet und Opfer 71; Speiseopfer und sein Sinn 72; Geschenkopfer 74; Ersatzopfer 74; survivals 75; Opfermahl 75; Opfergebete 75; Sinn des Gelübdes 79; primitive und antike Gelübde 79.) 6) Mittel der Überredung 80. (Gruß 80; Lobpreis 81; Appell an das Interesse des Gottes 82; Beschimpfung und Drohung 83; Selbstlob 85; Appell an das Mitleid des Gottes 86; Entschuldigung und Beschwichtigung 87; Sündenbekenntnis 87; das stürmische und anhaltende Gebet 89.) 7) Aussprache des Abhängigkeitsgefühls, der Zuversicht und Ergebung 89. (Hinweis auf die eigene Ohnmacht und Gottes Macht 90; Berufung auf Gottes frühere Hilfe 91; auf das Kindschaftsverhältnis 91; reine Äußerungen religiöser Gewißheit und Zuversicht 91; Aussprache der Ergebung 93; Ansätze zu mystischer Kontemplation 94.) 8) Dankgebet 95. (Form der Danksagung 96; Gegenstand des Dankes 96; Dankopfer 97; Opferspruch 97; Verbindung der Bitte mit dem Dank 97.)

VI. Gebetshaltung und Gebetsgestus . . . . . 98—109
1) Mimik des Beters 98. 2) Psychologischer Ursprung der Körper- und Händehaltung beim Gebet 98. 3) Die Körperhaltungen 100. (Stehen; Knien, Hocken, Sichniederwerfen, Verbeugung, Drehung, Hüpfen.) 4) Die Händehaltungen 101. (Erheben und Ausbreiten der Arme, Anlegen der Hände an den Kopf, Händeklatschen, Beklopfen der Brust, des Erdbodens, Händefalten, Ineinanderlegen der Hände; Kreuzen der Hände, Berührung des Götterbilds oder Altars, Küssen des Kultobjekts, Kußhand.) 5) Entblößungen 104 (der Füße, des Hauptes, des Oberkörpers, des ganzen Körpers). 6) Verhüllung (von Haupt und Händen) 105. 6) Die psychologische Deutung der einzelnen Gebetshaltungen und -gesten 105. 7) Zusammenhang mit den profanen Gruß- und Huldigungsformen 107.

VII. Die im Gebet angerufenen höheren Wesen . . . . . 109—129
1) Natur- und Tätigkeitsgeister 109. (Naturgeister, Tiergötter, Werkzeuge 110; Fetische, Idole, Schutzgeister 111; Krankheitsgeister, Sondergötter 112; Lokalgottheiten 113; Wirkungskreis dieser Wesen 113; synkretistische Gottheiten von umfassendem Machtbereich 115.) 2) Ahnengeister (Väter und Häuptlinge) 116. 3) Die „hohen Götter", „Urväter" 113 (Wissenschaftliche Problemstellung 119; ihre Funktion als Schöpfer, Stifter, Gesetzgeber, Schicksalslenker und Sittlichkeitswächter 119; geistiger Charakter 120; Namen 121; Fehlen eines organisierten Kults 121; Gebet an sie 122; deistische Verkümmerung des Urväterglaubens 124. 4) Interzession 126. 5) Intervention 128. 6) Gebet an mehrere Gottheiten 128. 7) Das Prioritätsproblem 129.

VIII. Die dem Gebet zugrundeliegende Gottesvorstellung . . . . . 131—139
1) Übersinnlichkeit 131. 2) Übersinnliche Macht 131. 3) Anthropomorphismus 133. 4) Der Glaube an die Präsenz Gottes: Gebetsort und Gebetsrichtung 135. (Gebet vor Naturobjekten 137; im Tempel 137; Wallfahrt 137; Richtung zum Himmel, nach Osten, zum Tempel 138.)

IX. Das im Gebet sich äußernde Verhältnis des Menschen zu Gott . 139—147
1) Der Glaube an die reale Einwirkung des Gebets auf Gott 139. 2) Der Reflex eines irdischen Sozialverhältnisses 140. (Verwandtschaftsverhältnis 141; Untertanenverhältnis 144.) 3) Die Äußerung des Sozialverhältnisses in der Gebetsstimmung 145. (Furcht 145; Feierlichkeit 146; Herzlichkeit und Zuversicht 146.)

X. Zusammenfassende Charakteristik. Die Bedeutung des primitiven Gebets . . . . . 147—149

B. Die rituelle Gebetsformel . . . . . 147—149

Die Bindung des kultischen Gebets bei kulturarmen Völkern und antiken Kulturvölkern 150; die Entstehung der rituellen Gebetsformel aus dem freien Gebet 151; die Verbindlichkeit des Wortlauts 151; die Stabilität der Ritualformel 151; priesterliche Neuschöpfungen 152; Regelung des Vortrags 152; Inhalt 153; die Person des rituellen Beters (Priester und Beamte) 154; Mechanisierung des Gebets 154; juridisches Verhältnis des Menschen zu Gott 155; Verkümmerung des religiösen Lebens 156.

C. Der Hymnus . . . . . 157—181

I. Das primitive Gebetslied . . . . . 157—161

1) Formale Elemente 157 (Rhythmus 157; Gleichklang 158; Strophenbau und Parallelismus der Glieder 158; Musik und Tanz 159). 2) Inhalt (Hervortreten des Lobpreises) 160. 3) Verhältnis zum primitiven Gebet 160.

II. Der priesterliche Kult- und Beschwörungshymnus . . 161—182

1) Vorbemerkungen 161. (Charakteristik der antiken Ritualreligionen 161; geschichtlicher Überblick 162.) 2) Zweck (kultisch-rituell) 164. 3) Verfasser (Priester und Priesterschulen) 165. 4) Form 166 (unpersönlich-stereotyper Charakter 166; poetische Struktur 167.) 5) Inhalt 168, a) Lobpreisung 170. (Aufzählung der Ehrennamen 172; Verherrlichung der Macht und Güte des Gottes 173; Huldigungsphrasen 173; henotheistische Erhebung 173; Schmeichelei 173; Bitte um irdische Glücksgüter 173.) b) Klage und Bitte um Sündenvergebung 175. 6) Die im Hymnus angerufenen Götter (synkretistischer Charakter) 177. 7) Die dem Ku thymnus zugrundeliegende Göttervorstellung (primitiver Anthropomorphismus) 179. 8) Das im Hymnus sich äußernde Verhältnis des Menschen zu Gott (höfisch-zeremoniöser Verkehr mit dem Gott) 180. 9) Schlußcharakteristik 181.

III. Der literarische Hymnus . . . . . 182—190

1) Entstehung aus der Ritualpoesie 182. 2) Individueller Charakter 183. 3) Verfasser (Laien) 184. 4) Inhalt 185 (Naturbetrachtung 185; ethische Züge 187; mystische Gottsehnsucht 187). 5) Die zugrundeliegende Gottesvorstellung (keimhafter Pantheismus) 189. 6) Vergleich mit den israelitischen Psalmen 189. 7) Würdigung 190.

D. Das Gebet in der Religion der hellenischen Vollkultur . 191—200

1) Charakteristik der homerischen Religion 191, der klassisch-hellenischen Religion 191. 2) Durchdringung des ganzen Lebens durch den Opfer- und Gebetskult 193. 3) Keine rituelle Formgebundenheit des Betens 194. 4) Inhalt des Gebets 194 (ethische Bitten 196; soziale Bitten 196; eudämonistische Bitten 196; Fluchgebete 197; generelle Bitten 198.) 5) Die im Gebet angerufenen höheren Wesen (Polytheismus, Stellung des Zeus, Anthropomorphismus der Götter) 198. 6) Das Verhältnis zu der Gottheit ein Freundschaftsverhältnis 200. 7) Würdigung 200.

E. Gebetskritik und Gebetsideale des philosophischen Denkens 200—219

I. Inhalt des philosophischen Gebets. Das ethische Gebetsideal . 200—208

Kritik des naiven Eudämonismus 203; Beschränkung des Bittgebets auf die ethischen Werte 204; generelle Fassung des Bittgebets 205; das Ergebungsgebet 206; die kontemplative Anbetung 207; die ethische Gesinnung und Tat als das wahre Gebet 208.

II. Die metaphysische Gebetskritik und das metaphysische Gebetsideal 209—219

1) Kritik (der anthropomorphen Gottesvorstellung 210; des Glaubens an die Präsenz Gottes 210; des Glaubens an eine Ein-

wirkung auf Gott 210; des sozialen Verkehrs mit Gott 211). 2) Philosophische Umdeutungen und Surrogate des Gebets 213. (Pietät gegen die religiöse Tradition 213; inkonsequente Haltung 213; symbolische Fassung des Gebets 214; Auflösung des Gebets in die Betrachtung 215; pädagogische Wertung des Gebets 216; theistische Rechtfertigung des Glaubens an die Gebetserhörung 216; Charakteristik des philosophischen Gebetsideals 217.)

F. Das Gebet in der individuellen Frömmigkeit der großen religiösen Persönlichkeiten . . . . . 220—409

I. Eigenart des Gebets der religiösen Genien . . . 220—247

Gemeinsame Züge mit dem primitiven Gebet 220. — Unterschiede von den übrigen Gebetstypen: 1) Loslösung des Gebets vom Opferkult 221. 2) Der ständige Gebetsverkehr mit Gott 222. 3) Das Gebet als göttliche Gnadeneingebung 224. 4) Die Übung des Gebets 227. 5) Das Gebet als Selbstzweck 228. 6) Das Gebet als Aussprache 229. 7) Geistiger Charakter des Glaubens an Gottes Präsenz; die Einsamkeit des Gebets 229. 8) Der Glaube an ein Gebetsideal 232. 9) Geschichtlicher Zusammenhang des Gebetslebens der großen Frommen 232; die Hauptlinien dieses Zusammenhangs 234. — Das Christentum als die Religion des Gebets schlechthin 235. — Überblick über die Geschichte des individuellen Gebetslebens im Judentum und Christentum 236 (Moses 237; Jeremias 237; die Psalmdichter 238; Jesus 239; Paulus 240; Augustinus, Bernhard v. Clairvaux, Franz v. Assisi 241; Theresa 244; Luther 244.)

II. Allgemeine Charakteristik der beiden Haupttypen der persönlichen Frömmigkeit: Mystik und prophetische Frömmigkeit . . . . . 248—283

1) Die historische Genesis 250. 2) Das psychische Grunderlebnis 250. 3) Weitere psychologische Charakteristika 257. 4) Die Gottesvorstellung 259. 5) Die Wertung der Geschichte 262. 6) Die Stellung zur Autorität 265. 7) Sünde und Heil 267. 8) Die Stellung zur Ethik 269. 9) Die Stellung zur sozialen Gemeinschaft 272. 10) Die Stellung zu Kultur und Welt 276. 11) Die Jenseitshoffnung 279. 12) Monismus der Mystik — Dualismus der prophetischen Religion 281. 13) Schlußcharakteristik 282.

III. Das Gebet in der Mystik . . . . . 284—346

1) Vorbemerkungen 284. 2) Motiv und Zweck des Gebets 285 (Das Gebet als Stufe zur Vereinigung mit Gott 286; naives Beten als Affektentladung 287; die Meditation 288).

3) Form des Gebets (Gebetsformeln 288; das wortlose Gebet des Herzens 288).

4) Wesen und Inhalt des mystischen Gebets: der Aufstieg der Seele zum höchsten Gut 290. a) Konzentration 291 (Bitte um Loslösung von der Welt 292, um Beruhigung der Affekte 292; um Ruhe in Gott 293, um Gleichförmigkeit mit Gottes Willen 294, um Gottesliebe 295, um Gottschauen 295, um Gotteinigung 296). b) Kontemplation 297 (reine ästhetische Betrachtung 299; Lobpreis und Dank 301; Hingabe und Ergebung 302; Betrachtung des eigenen Unwertes und des göttlichen Gnadenwunders 304). c) Verwerfung des Bittens um irdische Güter 307.

5) Die Stufen des Gebets bzw. der Versenkung 309 (Bedeutung der Konstruktion einer Gebetsskala 310; die Meditation als erste Gebetsstufe 310; das Gebet der Ruhe 311; das Gebet der Wonne bzw. des Gleichmuts 314; die Ekstase als Gipfel der Gebetsleiter 316).

6) Die dem Gebet zugrundeliegende Gottesvorstellung 317.
7) Die Erfahrung der Präsenz Gottes im Gebet 318.
8) Das im Gebet sich äußernde Verhältnis von Mensch und Gott 319.
9) Die Gebetsanweisung 320.

Die Varianten des mystischen Gebets . . . . . 322—346

a) Die kultisch-sakramentale Mystik 322 (Sinnliche Stütze der mystischen Kontemplation 322; die hinduistische Kultmystik 324; die synkretistischen Mysterienkulte 324; die christliche Sakramentsmystik 325; die mystischen Kommuniongebete 326.)

b) Die Brautmystik 331 (Idee der geschlechtlichen Vereinigung mit der Gottheit in der primitiven Religion 331; das religiöse Brautsymbol in der alten Kirche 332; die mittelalterliche Brautmystik 332; psychologische Erklärung der mystischen Brautsymbolik 333; das Gebet in der Brautmystik 334; die Gebetsanrede 337, die Liebessehnsucht 337, Liebesseligkeit 339, das Verhältnis der betenden Brautmystiker zu Gott 340; Charakteristik 341.)

c) Die quietistische Mystik 341 (Geschichtliche Vorbemerkung 341; psychologische Eigenart der quietistischen Mystik 342; das wortlose Herzensgebet 343; die Indifferenz des Inhalts des Gebets 344; Verwerfung des Bittens und Dankens 344, Charakteristik 345.)

d) Die Versenkung im Buddhismus 345.
Schlußcharakteristik des mystischen Gebets 346.

IV. Das Gebet in der prophetischen Frömmigkeit . . 347—409

1) Anlaß und Motiv zum Gebet 348 (Beispiele spontanen Betens 348; psychologische Analyse des Motivationserlebnisses 350; die Spontaneität des Gebets 352; das regelmäßige Gebet 354.)
2) Form des Gebets 354 (Freies Beten 354; der Gebrauch von Gebetsformeln 355; Kürze des spontanen Gebets 356; lautes Beten 357; das „unaussprechliche Seufzen" 357.)

3) Inhalt des Gebets 358. a) Die Klage und Frage 359. b) Die Bitte 360 (um individuelle religiöse Werte 361, individuelle ethische Werte 365; soziale religiös-ethische Werte: die Fürbitte 366; überindividuelle religiös-ethische Werte: die Reichgottesbitte 368; eudämonistische Werte 369.) c) Mittel der Überredung 372 (Huldigung 372; Appell an Gottes Interesse 373; Erinnerung an Gottes frühere Wohltaten 374; Berufung auf Gottes Verheißung 374; Berufung auf die göttlichen Heilstatsachen 375; Berufung auf die eigene Frömmigkeit 376; Bestürmen Gottes 376.) d) Aussprache der Ohnmacht und Abhängigkeit, Bekenntnis der Sündhaftigkeit 378. e) Aussprache der Zuversicht 379. f) Aussprache der Ergebung 384. g) Dank 389. h) Lobpreis 391. i) Sehnen und Schauen 392.

4) Die dem Gebet zugrundeliegende Gottesvorstellung 393.
5) Der Glaube an Gottes Präsenz im Gebet 394.
6) Das im Gebet sich äußernde Verhältnis von Mensch und Gott 397 (Die Idee einer Einwirkung auf Gott, der Glaube an die „Gebetserhörung" 397; der Reflex eines irdischen Sozialverhältnisses 400; Freundesverhältnis 400; Dienerverhältnis 400; Kindesverhältnis 401; die Äußerung des Gebetsverhältnisses in der Gebetsstimmung 403.)
7) Die Gebetsnormen der prophetischen Frömmigkeit 404 (Der Protest gegen das mechanische Beten 404; der Kampf für das freie Gebet 405; die Polemik gegen das gesetzliche und verdienstliche Gebet 406; die positive Gebetsanleitung 407.)
8) Vergleich des mystischen und prophetischen Gebets 407.

G. Das individuelle Gebet großer Männer (Dichter und Künstler) . . . . . 410—420

I. Der kontemplativ-ästhetische Typ (die ästhetisch-romantische Mystik) . . . . . 410—414

Verwandtschaft und Unterschied dieser Frömmigkeit von der echten Mystik 411; Gebet und Anbetung als Naturbetrachtung 412.

II. Der affektiv-ethische Typ . . . . . 415—420

Motiv des Gebets 415; Inhalt 415 (Bitte um ideale Werte 415, um religiöse Werte 416; um eudämonistische Güter 416; Aussprache der Zuversicht und Ergebung 417; der Glaube an die Gebetserhörung 418.) Würdigung 419.

H. Das gottesdienstliche Gemeindegebet . . . . . 421—477

1) Zusammenhang mit dem individuellen Gebetsleben der prophetischen Persönlichkeiten 421.

2) Geschichtlicher Überblick 422. (Entstehung des Gemeindegebets im jüdischen Exil 423; das Gemeindegebet im nachexilischen Judentum 424; im Urchristentum 424; in der alten Kirche 425; die liturgische Reform des 4. Jahrhunderts 426; Abschluß der Entwicklung im 7. Jahrhundert 428; die Reform des Gemeindegottesdienstes im 16. Jahrhundert 428; Pietismus und Rationalismus 429; die agendarische Reform im 19. Jahrhundert 429; das Agendenproblem der Gegenwart 429; Spuren eines gottesdienstlichen Gemeindegebets außerhalb des Judentums und Christentums 430.)

3) Motiv und Zweck des gottesdienstlichen Gemeindegebets 431 (Ausdruck des gemeinsamen Heilsbewußtseins und Heilsverlangens 431; die „Erbauung" 432; die pädagogische Anleitung zum wahren Gebet 432; Schriftlesung und Predigt als Vorbereitung zum Gemeindegebet 433; die Erstarrung des Gemeindegebets zur sakralen Institution 434.)

4) Die Form des gottesdienstlichen Gemeindegebets 434. a) Die Person des Beters: allgemeines Laiengebet und priesterliches Amtsgebet 434. b) Freies Beten in der alten Kirche 435; Musterformulare 436; die bindende liturgische Formel 437; der Protest der christlichen Sekten gegen die Bindung des gottesdienstlichen Gebets 438. c) Sprache und Stil des gottesdienstlichen Gemeindegebets 439. d) Die Teilnahme der Gemeinde am Gebet des Vorbeters 441; (Gebetsaufforderung 441; Antiphonie 441; Responsorium 441; Amen 442; Chorgebet 443; Chorgesang 443.)

5) Der Inhalt des gottesdienstlichen Gemeindegebets 444. a) Lobpreis und Danksagung 444 (Betrachtung der Größe und Macht Gottes 446; Danksagung für das Heil 447; das epischheilsgeschichtliche Dankgebet: im Judentum 448; im alten Christentum 450; die Präfation der abendländischen Messe 451; die Präfation in den evangelischen Kirchen 451). b) Das Sündenbekenntnis und die Vergebungsbitte 452. c) Die Bitte 454 (die Reichgottesbitte: im Judentum 454; im Urchristentum 454; die Bitte für die Kirche 456; die Bitte um individuelle religiösethische Werte: im Judentum und in der alten Kirche 455; in der römischen Liturgie 456; in den evangelischen Kirchen 457.) d) Die Fürbitte 458 (für die notleidenden Brüder 459; für die kirchlichen Amtsträger 459; für die weltliche Obrigkeit 460; für Heiden, Juden und Ketzer 460; für die Toten 462. e) Die Schlußdoxologie 463 (jüdische Doxologien 463; christologische 464; trinitarische 464).

6) Die Gebetsanrufung im christlichen Gemeindegebet 464 (Gebet zum „Vater Jesu Christ" 465; „in" und „durch" Christus 465; Jesu Mittlerstellung 465; Gebete an Christus 465.)

7) Die Idee des gottesdienstlichen Gemeindegebets 467 (Der Glaube an die Präsenz Gottes 467; Lobpreis und Dank als „Opfer" 467; der Glaube an die Macht des gemeinsamen Bittgebets 468; Vergleich mit dem mystischen und prophetischen Gebet 468.)

8) Besondere Ausprägungen des gottesdienstlichen Gemeindegebets 469. a) Das gottesdienstliche Gebet im Urchristentum: das Mysterium der Mittelpunkt des Gemeindegottesdienstes 470. b) Das gottesdienstliche Gemeindegebet in der katholischen Kirche: der Gottesdienst als Mysterienliturgie 471; als Opfer 472; Verdrängung des Gemeindegebets in die peripheren Gottesdienstformen 472. c) Das gottesdienstliche Gebet im synagogalen Judentum und in den evangelischen Kirchen und Sekten: der reine Wortgottesdienst 474.

J. Das individuelle Gebet als religiöse Pflicht und gutes Werk in den Gesetzesreligionen . . . . . 478—485

1) Eigenart der Gesetzesreligionen 478. 2) Geschichtlicher Überblick 479. a) Judentum (Schma und Schmone 'Esre). b) Islam (salât) 479. c) Mazdaismus 480. d) Christentum (Pflicht-, Buß-, Ablaßgebet) 480. 3) Die Form des gesetzlichen Gebets (Verbindlichkeit des Wortlauts, Wiederholung) 480. 4) Inhalt des gesetzlichen Gebets 481 (Bekenntnis und Selbsteinschärfung der Pflicht 481; Lobpreis 482; Bitte 482.) 5) Die Idee des gesetzlichen und verdienstlichen Gebets als einer in sich wertvollen Leistung an Gott 482; der primitive Opfergedanke 482; der Zaubergedanke 483. 6) Schlußcharakteristik 483 (Gefahr des Formalismus 484; religiöser Charakter des mechanischen Betens 484; pädagogische Bedeutung 485.)

Das Wesen des Gebets.

1) Zusammenfassender Rückblick über die Typen des Gebets 486; Mannigfaltigkeit der Gebetsformen 486.

2) Das Wesen des Gebets 488 (Primäre und sekundäre Gebetstypen 488; die motivationspsychologische Wurzel des Gebets 489; die phänomenologischen Merkmale des Gebets: a) der Glaube an Gottes Persönlichkeit 490. b) der Glaube an Gottes unmittelbare Gegenwart 491, c) der lebendige Verkehr mit Gott 491, d) der Reflex eines irdischen Sozialverhältnisses 491; Definition 491.)

3) Das Wesen der Anbetung 492 (die religiöse Anbetung 492; die Anbetung außerhalb des religiösen Lebens 492; Definition 493.)

4) Das Wesen der Andacht 493 (Andacht innerhalb und außerhalb des religiösen Lebens 493; Definition 493.)

5) Unterschied des Gebets von der Anbetung und Andacht 494.

6) Warum das Gebet der Mittelpunkt aller Religion ist 494.

Literaturverzeichnis . . . . . 497—503

Anmerkungen . . . . . 504—541

Register . . . . . 542—558

Einleitung.

I. Das Gebet als das zentrale Phänomen der Religion.

Religiöse Menschen und Religionsforscher, Theologen aller Konfessionen und Richtungen stimmen in dem Gedanken überein, daß das Gebet das zentrale Phänomen der Religion, der Feuerherd aller Frömmigkeit sei. Der Glaube ist nach Luthers Urteil nichts anderes „denn eitel Gebet". „Wer nicht betet noch Gott anruft in seiner Not, der hält ihn gewißlich nicht für einen Gott, gibt ihm auch nicht seine göttliche Ehre." [1] Der große evangelische Mystiker Johann Arndt betont immer wieder: „Ohne Gebet findet man Gott nicht; das Gebet ist ein solches Mittel, dadurch man Gott suchet und findet." [2] Der Restaurator der evangelischen Theologie des 19. Jahrhunderts, Schleiermacher, sagt in einer Predigt: „Fromm sein und Beten, das ist eigentlich ein und dasselbe." [3] Der romantische Dichter Novalis bemerkt: „Beten ist in der Religion, was Denken in der Philosophie ist. Beten ist Religion-machen. Der religiöse Sinn betet, wie das Denkorgan denkt." [4] Denselben Gedanken spricht der geniale evangelische Dogmatiker Richard Rothe in theologischer Formulierung aus: „Der religiöse Trieb ist wesentlich Gebetstrieb. Es ist in der Tat gerade das Beten, worauf wesentlich der religiöse Lebensprozeß des Individuums beruht, der Prozeß der sich allmählich vollziehenden reellen Einwohnung Gottes in dem menschlichen Individuum und das religiöse Leben des letzteren. Deshalb wird mit Recht der Nichtbetende als religiös tot betrachtet." [5] Einer der hervorragendsten evangelischen Theologen der Gegenwart, Adolf Deißmann, urteilt: „Religion ist überall da, wo sie im Menschen lebendig ist, Gebet." [6] Der tiefreligiöse Philosoph Gustav Theodor Fechner sagt in eindrucksvoller Weise: „Nimm das Gebet aus der Welt, und es ist, als hättest du das Band der Menschheit mit Gott zerrissen, die Zunge des Kindes gegenüber dem Vater stumm gemacht." [7] Cornelius Petrus Tiele, einer der Väter der vergleichenden Religionsgeschichte, äußert sich ähnlich: „Wo das Gebet gänzlich verstummt ist, da ist es um die Religion selbst geschehen." [8] Mit diesem Urteil deckt sich der Satz des berühmten Religionsphilosophen Auguste Sabatier: „Wo das Herzensgebet nicht ist, da ist auch keine Religion." [9] Der bahnbrechende Religionspsychologe William James pflichtet dieser Äußerung Sabatiers bei. [10] Ein gefeierter katholischer Apologet (Hettinger) bezeichnet das Gebet als „die erste, höchste und feierlichste Erscheinung und Betätigung der Religion" [11], ein volkstümlicher katholischer Erbauungsschriftsteller (Alban Stolz) nennt es „das Blut und den

Blutumlauf im religiösen Leben“ [12], ein Theologe der Gesellschaft Jesu (M. Meschler) heißt es „die Seele des öffentlichen Gottesdienstes und das Hauptgnadenmittel für das innere Leben“ [13]. Ein scharfsinniger Bibelkritiker (Julius Wellhausen) sieht im Gebet „die einzig adäquate Form des Glaubensbekenntnisses“ [14]; ein anderer alttestamentlicher Forscher „die schlechthin notwendige Betätigung des religiösen Lebens, das unbewußte, unentbehrliche Atmen der religiösen Seele“ (E. Kautzsch) [15], ein dritter „die natürliche und notwendige Lebensäußerung jeder Religion“ (R. Kittel) [16]. Ein neutestamentlicher Theologe charakterisiert es als „den Höhepunkt des religiösen Prozesses im Menschen“, „den unmittelbarsten Ausdruck des religiösen Verhältnisses zwischen Mensch und Gott“ (Paul Christ) [17]. Ein Kirchenhistoriker, der dem Gebet im Frühchristentum sorgfältige Studien widmete, redet vom Gebet als dem „Atem aller Frömmigkeit“ (Eduard von der Goltz) [18], ein anderer, der die Gebetsliteratur des Reformationsjahrhunderts untersuchte, nennt es „die Seele und den eigentlichen Pulsschlag der Religiosität“ (Paul Althaus) [19]. Für einen konservativen evangelischen Dogmatiker ist das Gebet „das spezifische Mittel um religiöse Lebenskräfte zu schöpfen, die spezifische Arzenei gegen die religiöse Ohnmacht“ (Richard Rothe) [20], eines der „Grundstücke aller echten Frömmigkeit“, der „Herzpunkt des persönlichen Christentums“ (Kähler) [21]; für einen modernen Dogmatiker ist es „die wesentliche und charakteristische Äußerung des religiösen Bewußtseins“ (Samuel Eck) [22], „das Urphänomen der Religion“, „die Urtatsache des religiösen Lebens“ (Fernand Ménégoz) [23]. Ein klassischer Philologe bezeichnet das Gebet als „die einfachste und unmittelbarste Weise, wie sich der Mensch in Beziehung zur Gottheit setzt“ (Karl Friedrich Hermann) [24]. Ein Religionshistoriker nennt es „die natürlichste Äußerung des religiösen Menschen, der die Gemeinschaft der Gottheit sucht“ (Tiele) [25]; ein Religionsphilosoph erblickt in ihm „die Seele der Religion“; durch das Gebet unterscheidet sich nach seiner Anschauung das religiöse Phänomen von andern ihm ähnlichen oder verwandten, wie dem moralischen oder ästhetischen Gefühl (Auguste Sabatier) [26]. Und selbst der radikalste unter den Religionskritikern, Feuerbach, der alle Religion zur Illusion stempelte, erklärt: „Das tiefste Wesen der Religion offenbart der einfachste Akt der Religion — das Gebet“ [27].

So besteht nicht der leiseste Zweifel darüber, daß das Gebet das Herz und der Mittelpunkt aller Religion ist. Nicht in den Dogmen und Institutionen, nicht in den Riten und ethischen Idealen, sondern im Beten erfassen wir das eigentlich religiöse Leben. In den Gebetsworten dürfen wir die tiefsten und intimsten Regungen der frommen Seele belauschen. „Betrachtet die Gebete der Heiligen aller Zeiten, und ihr habt ihren Glauben, ihr Leben, ihre Triebfeder, ihr Werk“, sagte der berühmte calvinische Prediger Adolphe Monod [28]. Die bunte Welt der religiösen Vorstellungen und Handlungen ist stets nur der Reflex des persönlichen religiösen Lebens. All die verschiedenen Gedanken von Gott, Schöpfung, Offenbarung, Erlösung, Gnade und

Jenseits sind Kristallisationsprodukte, in denen das reich flutende religiöse Erleben, das Glauben, Hoffen und Lieben, feste Gestalt gewinnt. All die mannigfachen Riten und Sakramente, die Weihen und Reinigungen, die Opfer und heiligen Mahlzeiten, die heiligen Tänze und Prozessionen, all die Werke der Askese und Sittlichkeit sind nur der mittelbare Ausdruck des inneren frommen Erlebens: der Ehrfurcht und des Vertrauens, der Hingabe, Sehnsucht und Begeisterung. Im Gebet hingegen enthüllt sich dieses Erleben unmittelbar; das Gebet ist, wie Thomas von Aquin sagte, „im eigentlichen Sinn die Betätigung der Religion" (*oratio est proprie religionis actus*) [29], oder wie Sabatier sich treffend ausdrückte, „Religion in Aktivität, d. h. wirkliche Religion" [30] oder wie Biedermann es formulierte „der religiöse Prozeß in seiner unmittelbarsten Wirklichkeit" [31].

Das Verhältnis von Religion und Gebet wird treffend von dem katholischen Theologen Joseph Zahn umschrieben: „Religion und Gebet fallen nicht zusammen, aber sind miteinander verbunden wie Leben und Atmen, wie Geist und Sprache. So wenig es eine echte Religion gibt ohne die Gottesidee und ohne den Ewigkeitsgedanken, so wenig gibt es ein echtes religiöses Leben ohne Gebetsleben. Das Gebet ist das Offenbarwerden des Gottesbesitzes, der im Jenseits sich vollendet, im Diesseits aber sich anbahnt in Glauben, Hoffen, Lieben. Gottesglauben, Gottvertrauen, Gottesliebe, in heiliger Gemeinsamkeit verbunden und lebendig geworden in Geist und Gemüt, ausgesprochen laut vor der Gemeinde oder still vor Gott allein, mit oder ohne Wortsprache — das ist das Gebet, wie es als heilige Übung in ununterbrochener Kette von den Gottesfreunden aller Zeitenfolge ist gepflegt worden. Und wenn es gilt, den Weg anzugeben, auf welchem die Religion ihren Segen an die Menschheit vermittelt, so kann auch die höchste theologische Spekulation und die glänzendste Form der religiösen Beredsamkeit sich nicht vergleichen mit dem echten, schlichten, herzenswarmen Gebete. Im Gebete kommt die Erkenntnis der religiösen Wahrheit zu unmittelbarer Fruchtbarkeit, fließt der Strom der Tröstung über die Erde, quillt die sittliche Kraft, die dem religiösen Gedanken innewohnt, in die Seelen, besiegelt sich das Band, welches die Menschen mit ihrem Gott vereint, aber zugleich auch miteinander zu einer großen Familie zusammenschließt. Wer darum in keiner Weise betet, von dem ist zu sagen, daß er aus dem Vaterlande der Menschheit, aus dem Quellenbereiche der religiösen und sittlichen Hoheit fortgegangen ist in die Fremde. Wem aber der Begriff des Gebetes ungeläutert oder halbverstanden ist, der ist notwendigerweise mit seinen religiösen Begriffen noch nicht ins reine gekommen. Und wenn sich wirklich, wie oben gesagt wurde, Religion und Gebet verhalten wie Leben und Atem, Geist und Sprache, und wenn zweifelsohne gesundes Leben und gesundes Atmen, hohes Geistesleben und edle, reiche Sprache sich zusammenfinden, dann darf wohl die rechte Auffassung und Übung des Gebets als ein Gradmesser des religiösen Lebens gelten und es kann von der wahren Höhenstufe des Gebetslebens ein Schluß gezogen werden auf die Vollendung des ganzen religiösen Standes." [32] Dieselben Gedanken spricht der evangelische Dogmatiker A. Schlatter in knappen und kraftvollen Worten aus: „Da das Gebet derjenige Akt ist, durch den wir unser Wollen zu Gott wenden, besteht die Religion vor allem im Gebet. Religiös sein heißt beten können; irreligiös sein heißt unfähig zum Gebet sein. Der Kampf um die Religion ist der Kampf um das Gebet; die Theorie der Religion ist die Philosophie des Gebets. Normales Gebet ist normale Religion, verdorbenes Gebet verfälschte Religion." [33]

Weil also das Gebet die elementare und notwendige Äußerung des religiösen Lebens ist, darum ist es nach einem Worte des evangelischen Theologen Palmer „für Personen und Systeme immer der vollkommen richtige Maßstab, woran das Dasein oder Nichtdasein der Religion, sowie der Grad, in welchem Religion ihnen innewohnt oder bei ihnen

möglich ist, gemessen werden muß“ [34]. Dasselbe betont Karl Girgensohn in seinen tiefsinnigen Reden über die christliche Religion: „Das Gebet ist ein völlig zutreffender Gradmesser für das religiöse Leben der Seele. Wenn man wüßte, was und wie ein Mensch betet, so würde man seinen ganzen Besitz an Religion klar überschauen können. Wenn der Mensch ohne Zeugen mit seinem Gott redet, dann steht die Seele unverhüllt vor ihrem Schöpfer. Was sie dann zu sagen hat, zeigt ganz deutlich, wie arm oder reich sie ist“ [35]. Im Gebet enthüllen sich aber nicht nur die religiösen Unterschiede einzelner Menschen, sondern ganzer Völker, Zeiten, Kulturen, Kirchen und Religionen. Auguste Sabatier bemerkt: „Nichts offenbart uns besser den sittlichen Wert und die geistige Würde eines Kultus als die Art des Gebets, welches er auf die Lippen seiner Anhänger legt“ [36]. Althaus schreibt in der Einleitung zu seiner Studie über die Gebetsliteratur im Reformationszeitalter: „Das Gebet ist wie kaum etwas anderes das zuverlässigste Erkennungsmerkmal der spezifischen Frömmigkeit.“ „Nächst dem geistlichen Liede spiegelt sich im Gebete die Eigenart des religiösen Lebens einer bestimmten Entwicklungsstufe am deutlichsten wider.“ [37] Farnell, wohl der hervorragendste englische Religionshistoriker der Gegenwart, schickt seiner Skizze über die Entwicklung des Gebets den Satz voraus: „Keine religiöse Äußerung des Menschen offenbart so klar die verschiedenen Auffassungen vom göttlichen Wesen, welche die einzelnen Völker in den verschiedenen Stadien ihrer Entwicklung hatten, keine spiegelt so lebendig die äußere und innere Geschichte des Menschen wider als die Gebetsformeln.“ [38] Eben deshalb gibt es nach einem treffenden Worte Deißmanns „für den Erforscher der Religion und der Religionen keine lehrreicheren Quellen als die Gebete und die Zeugnisse über das Gebet. Sie charakterisieren eine Religion, eine religiöse Schicht, einen Frommen besser als Mythologie, Legende, Dogma, Moral oder Theologie.“ Man könnte geradezu „Religionsgeschichte schreiben als Geschichte des Betens“ [39]. Derselbe Gedanke wurde schon früher von Auguste Sabatier ausgesprochen: „Eine Geschichte des Gebets wäre wohl die beste Geschichte der religiösen Entwicklung des Menschen.“ [40] Und Montalembert hat in der Einleitung zu seinem berühmten Werk über die Mönche des Abendlandes den Satz geschrieben: „Ich kann mir keine schönere Aufgabe denken als die Geschichte des Gebets, d. h. die Geschichte dessen, was die Kreatur zu ihrem Schöpfer gesprochen hat, eine Geschichte, die uns lehren würde, wann und warum und wie der Mensch dazu gekommen ist, Gott all sein Elend und sein Glück, all sein Bangen und Sehnen zu enthüllen.“ [41]

II. Die bisherige religionswissenschaftliche Untersuchung des Gebets.

Aus der zentralen Stellung, welche das Gebet im religiösen Leben der Menschheit einnimmt, sollte man schließen, daß die Untersuchung des Gebets einen der hauptsächlichen Gegenstände theologischer und religionswissenschaftlicher Forschung bildete. Wer das glaubt, wird, wenn

er die theologische Literatur durchmustert, sich bitter enttäuscht fühlen. Deißmann erhebt mit beredten Worten darüber Klage, daß Jesu Gebet so gut wie niemals zum Gegenstand der Untersuchung gemacht worden sei. „Als sei es etwas Selbstverständliches, jedenfalls nichts Charakteristisches, haben die Forscher das Gebetsleben Jesu zwar nicht ignoriert, aber fast ganz in den Hintergrund gestellt. Es gibt über dieses — wenn wir uns auf dem Boden der Religionsgeschichte befinden — zentrale Thema nicht den hundertsten Teil der wissenschaftlichen Literatur, die über bestimmte Einzelheiten aus dem Leben Jesu vorliegt . . . . Die Forschung über den Begriff ‚Menschensohn' in allen Ehren! Wer aber das Beten Jesu ignoriert oder bloß in einer Anmerkung abmacht, der bleibt vor dem Vorhange stehen, anstatt das Sanctissimum zu betreten." [42] Was die großen kirchlichen Väter und die Reformatoren über den einen und dreieinigen Gott, über Gnade, Erlösung, Rechtfertigung, Kirche und Sakramente grübelten und stritten, ist in zahllosen Abhandlungen untersucht worden; aber nur selten kam jemand auf den Gedanken, ihrem eigentlichen Frömmigkeitsleben, ihrem Glauben und Beten, ihrem Meditieren und Kontemplieren nachzugehen. Über die Konzilienbeschlüsse und die päpstlichen Bullen, über die endlosen Kontroversen zwischen Staat und Kirche, über die Entstehung und die Schicksale der Sekten, über die Entwicklung der Riten, Sakramente und Liturgien, über die Echtheit von Legenden existiert eine unübersehbare Literatur; aber das Gebetsleben der großen Heiligen wie das Gebet der Volksfrömmigkeit haben die Kirchenhistoriker beider Konfessionen nahezu ganz vergessen. Gewiß erklärt sich diese auffällige Vernachlässigung der Untersuchung des Gebets zum Teil aus der relativen Spärlichkeit primärer Zeugnisse und aus der außerordentlichen Schwierigkeit der Quellenverwertung; der Hauptgrund scheint jedoch in einem unbemerkten Nachwirken des scholastischen Intellektualismus wie des aufklärerischen Rationalismus zu liegen, die beide in einseitiger Weise auf die religiöse Vorstellung und theologische Lehre, nicht auf das religiöse Erleben in seiner Ursprünglichkeit und Unmittelbarkeit, gerichtet sind; die religiöse Vorstellung ist ja nur die eine Komponente des religiösen Erlebens, der theologische Begriff die logische Klärung des religiösen Vorstellungsinhalts. In diesem Intellektualismus ist ja auch ein Grund dafür zu suchen, daß wir bis heute nur eine christliche Kirchen- und Dogmengeschichte, aber keine christliche Religions- und Frömmigkeitsgeschichte besitzen.

Hans Preuß leitet seine feinsinnige Studie über Luthers Frömmigkeit mit den treffenden Worten ein: „Die Geschichte der christlichen Frömmigkeit ist noch nicht geschrieben worden. Ja es fehlen, während es schon längst klassische Darstellungen der Geschichte des Dogmas, der christlichen Kunst, des Kirchenrechts gibt, für eine Geschichte der christlichen Frömmigkeit sogar noch die wichtigsten Vorarbeiten. Dies ist um so verwunderlicher, als die Frömmigkeit doch die Quelle aller dieser anderen Stücke christlicher Kultur gewesen ist. Man vergaß angesichts des breitflutenden, Schiffe tragenden und Werke treibenden Stromes, nach seinem Ursprung hoch droben im Gebirge zu fragen, wo seine Anfänge versteckt und überwuchert aus dem Sande sickerten oder aus dem Felsen sprangen." [43]

Mehr Beachtung als in der Theologie hat das Gebet in den jüngeren Disziplinen der allgemeinen Religionsgeschichte und der Religionspsychologie gefunden. Gleichwohl nimmt die Untersuchung des Gebets auch in diesen nicht jenen Raum ein, welcher seiner zentralen Stellung in der Religion entspräche. Denn auch sie befassen sich viel mehr mit den religiösen Vorstellungen und Bräuchen, den Mythen, Dogmen und Riten, als mit dem eigentlichen religiösen L e b e n , das nicht in bloßen Gedanken über Gott und Jenseits, nicht in bloßen Kulthandlungen und sittlichen Taten besteht, sondern in einem Verkehr mit dem Heiligen, einem Umgang und einer Gemeinschaft mit Gott.

Im Jahre 1902 schrieb der französische Psychologe Da Costa Guimaraens: „Beten ist etwas so Menschliches und Alltägliches, daß man staunen muß, keine Erwähnung in der psychologischen Literatur zu finden. Die Ethnographen und Soziologen liefern uns umfangreiche Abhandlungen, leider befassen sie sich nicht mit dem Gebet, das doch ein integrierender Bestandteil eines öffentlichen Kults ist." [44] Die älteren Forscher betrachteten das Gebet als ein völlig durchsichtiges, selbstverständliches Phänomen, so daß sie sich der Mühe einer eindringenden Untersuchung enthoben glaubten. So schrieb der berühmte Anthropologe Tylor: „Die Natur des Gebetes ist so einfach und allbekannt, daß sein Studium nicht eine so große Zahl von Tatsachen und Argumenten erfordert, wie sie bei Riten von verhältnismäßig weit geringerer Bedeutung aufgewendet werden müssen." [45] Selbst ein so glänzendes Werk wie Robertson Smiths Monographie über die Religion der Semiten, das bahnbrechend für die Erforschung des Opfers war, widmet dem Gebet keinen Abschnitt; in dem reichen Inhaltsverzeichnis fehlt das Stichwort „Beten" oder „Gebet"!

Unter vierfachem Gesichtspunkt ist bisher das Gebet Objekt w i s s e n s c h a f t l i c h e r Untersuchung geworden: unter dem Gesichtspunkt der speziellen philologischen und der allgemeinen Religionsgeschichte, der vergleichenden Religionswissenschaft, der Religionspsychologie und Religionsphilosophie.

1 a) Die k l a s s i s c h e P h i l o l o g i e kann sich rühmen, zahlreiche religionshistorische Monographien über das Gebet geliefert zu haben. Als ältere Arbeiten seien erwähnt: Matthaei Brouerii de N i e d e c k , De populorum veterum ac recentiorum adorationibus dissertatio, Amsterdam 1713 (das Büchlein behandelt vornehmlich die Gebetshaltungen, -gesten und -sitten der Griechen und Römer); Frid. S n e d o r f , De hymnis veterum Graecorum, Leipzig 1796; S i e b e l i s , De hominum heroicae et homericae aetatis precibus ad deos missis, Budissae 1806; Jos. Joh. D i c k i n s o n , Quid veteribus de precandi ad deum officio placuerit. Berlin 1841. N ä g e l s b a c h schenkt in seiner „Homerischen Theologie" (Nürnberg 1840) und „Nachhomerischen Theologie" (Nürnberg 1857) auch dem Gebet eingehendere Aufmerksamkeit; ebenso S c h o e m a n n im zweiten Band seiner „Griechischen Altertümer" (neu bearbeitet von Lipsius 1902, 262 ff.). E. v. L a s a u l x (Über die Gebete der Griechen und Römer, Sommerkatalog der Würzburger Universität 1842 = Studien des klassischen Altertums 137 ff.) gibt einen kurzen, mit religionswissenschaftlichem Verständnis geschriebenen Überblick über den Inhalt und die äußeren Gebräuche beim Gebet der Griechen und Römer. Leopold S c h m i d t entwirft in seiner Ethik der Griechen (Berlin 1882, I 84 ff., II 31 ff.) ein treffendes Bild von der Gebetsfrömmigkeit des Hellenen in der klassischen Epoche des 5. Jahrhunderts. Fr. A d a m i , De poetis scaenicis Graecis hymnorum sacrorum imitatoribus (Jahrb. f. klass. Philol. Suppl. Bd. 26, 1901, 215 ff.) vermittelt einen guten Einblick in das kultische Gebetslied der Griechen. K. Z i e g l e r (De precationum apud Graecos formis quaestiones selectae, Diss., Breslau 1905) untersucht an einem reichen Material die grammatischen Formen der griechischen Gebete. P. C h é t e l a t , De precatione apud poëtas Graecos et Latinos 1877 war mir nicht zugänglich. Von höherer religionswissenschaftlicher Bedeutung ist die reichhaltige und übersichtliche

Abhandlung von Ausfeld, De Graecorum precationibus quaestiones, Jahrb. f. klass. Philol. Suppl. Bd. 28, 1903, 505 ff., die ein anschauliches Bild von dem Inhalt der griechischen Gebete (Anrufung, Bitte, Opferspruch, Überredung) gibt und das Problem des Zusammenhanges des Gebets mit dem Zauberspruch ständig berücksichtigt. G. Appels Werk De Romanorum precationibus (RGVV VII 2, Gießen 1909) zeichnet sich ebenso durch Reichtum des Stoffes wie durch Fülle der Gesichtspunkte aus. Gebetshaltung und Gebetsgestus der Griechen und Römer sind untersucht von E. Voullième, Quomodo veteres adoraverint, Diss., Halle 1887, C. Sittl, Die Gebärden der Griechen und Römer, Leipzig 1890, 174 ff. sowie in Daremberg-Saglio, Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines, Paris 1872 ff., Adoratio. Die Sitte des lauten und leisen Betens, die für das Problem des Verhältnisses von Gebet und Zauberspruch Bedeutung besitzt, wird von S. Sudhaus in einem hübschen Aufsatz (Lautes und leises Beten, ARW IX 185 ff.) beleuchtet. In die formelhafte Gebetssprache der Griechen führt ein lesenswerter Aufsatz von R. Wünsch ein (Ein Dankopfer an Asklepios, ARW VII 95 ff.). E. Norden, Agnostos Theos, Leipzig 1913, Kap. II (S. 143 ff.): Untersuchungen zur Stilgeschichte der Gebets- und Prädikationsformeln, beleuchtet unter Verwertung eines reichen religionsgeschichtlichen Materials die feststehenden sprachlichen Formen des liturgischen Gebets und kultischen Gebetsliedes. Einen Einblick in die Gebetskritik und die Gebetsideale der antiken Philosophie gewährt die sorgfältige Studie von Heinrich Schmidt, Veteres philosophi quomodo iudicaverint de precibus RGVV, Gießen 1907.

b) Das Gebet in den orientalischen Religionen ist bis jetzt wenig untersucht worden. Über die ägyptischen Hymnen und Zaubersprüche geben einige Aufschlüsse A. Wiedemann (Magie und Zauberei im alten Ägypten, AO VI, 4 Leipzig 1905) und A. Ermann (Die ägyptische Religion, Handbücher des K. Museums zu Berlin 1909). H. Zimmern (Babylonische Hymnen und Gebete, AO VII, 3, Leipzig 1905; vgl. Babylonische Hymnen und Gebete, 2. Auswahl ebenda XIII 1, Leipzig 1911) gibt an der Hand ausgewählter Texte eine religionsgeschichtliche Charakteristik der babylonischen Kult- und Beschwörungshymnen. M. Jastrow (Die Religion Babyloniens und Assyriens, Gießen 1905—1912) bietet eine reiche Auswahl von Hymnen und Klageliedern mit Kommentar; er sucht hierbei aufzuzeigen, wie das Gebet und die hymnische Lobpreisung aus der Beschwörung herauswachsen. Die Eigenart der vedischen Hymnen und Zauberlieder ist am trefflichsten von H. Oldenberg (Die Religion des Veda, Berlin 1917 [2]) und von M. Winternitz (Geschichte der indischen Literatur I, Leipz. 1909) gekennzeichnet worden. Oldenbergs klassisches Werk enthält auch überaus feinsinnige Ausführungen über das Verhältnis von Gebet und Zauberspruch. Die Versenkung, die in der buddhistischen Heilslehre jene Rolle spielt, die in anderen Religionen dem Gebet zukommt, ist erstmals von E. Burnouf (Les quatre degrés du dhyâna in Le Lotus de la bonne loi 1852, App. XIII p. 800 ff.) untersucht worden. Er beschreibt auf Grund des spärlichen Quellenmaterials, das damals vorlag, die einzelnen Versenkungsstufen und beurteilt sie mit gutem psychologischem Verständnis. Verfasser selbst hat in einer religionsgeschichtlichen Studie die buddhistischen Versenkungsstufen nach den Quellen dargestellt und psychologisch gedeutet, ihren präbuddhistischen Ursprung aus dem Yoga aufgezeigt und einen Vergleich mit den Gebetsstufen der christlichen Mystik gezogen. (F. Heiler, Die buddhistischen Versenkungsstufen, Aufsätze zur Kultur- und Sprachgeschichte, vornehmlich des Orients, Ernst Kuhn zum 70. Geburtstag gewidmet, 1916, 357—387; bedeutend erweitert und schließend mit einer Parallele zwischen Buddha dem Meister der Versenkung und Jesus dem Meister des Gebets: Die buddhistische Versenkung. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung, München 1918). A. Roussel, De la prière chez les Hindous, Le Muséon VIII (1889) 563 ff.; IX (1890) 113 ff. 209 ff. 438 ff. 542 ff. bietet eine Übersetzung einer Sammlung hinduistischer Hymnen (Brhadstotaratnanâkara) nebst einer lesenswerten Einleitung über das gewöhnliche Volks- und Priestergebet der Hindu. W. Dilger, Das Gebet der Hindu, Evang. Missionsmagazin N. F. 37 (1893) 1 ff. 57 ff. behandelt das Gebet der alten vedischen Zeit wie das tägliche Beten der heutigen Brahmanen.

c) Nächst der griechischen Religion ist am eingehendsten das Gebet in der israelitischen Religion untersucht worden; ist doch das Alte Testament geradezu „eine Urkunde des Gebetslebens zu nennen" (M. Kähler)[46]. An veralteten Monographien seien aufgeführt: Saubertus, De ritu precandi veterum Ebraeorum, Helmstadt 1663; Joh. Joach. Schröder, De precibus Hebraeorum, Marburg 1727; Fr. Rehm, Historia precum biblicarum, Göttingen 1814. Die Arbeit von A. Schmöger, Das Gebet im Alten Testament, Innsbruck 1913, bietet lediglich eine Zusammenstellung von Bibelstellen ohne tieferes geschichtliches Verständnis. Die fortschreitende Entwicklung und Vertiefung des Gebets in der israelitischen Religion wird herausgehoben von F. Caldesaignes, La prière dans la religion de Jehovah, ses antécédents, son histoire, Cahors 1889, M. Kegel, Das Gebet im Alten Testament, Gütersloh 1908, am besten von J. Köberle, Die Motive des Glaubens an die Gebetserhörung im Alten Testament, Festschrift der Erlanger Universität 1901, I 251 ff. Köberles lebendige und tiefgründige Ausführungen sind das Beste, was bisher über das alttestamentliche Gebet geschrieben wurde. J. Döllers Untersuchung (Das Gebet im Alten Testament in religionsgeschichtlicher Beleuchtung, Wien 1914) zieht reiches und wertvolles Material aus anderen Religionen heran; ein Mangel liegt jedoch darin, daß sie sich vorzugsweise nur mit den äußeren Gebetssitten befaßt und dem Motiv und Inhalt des Gebets, zumal des Gebets der prophetischen Persönlichkeiten und der Psalmen, zu wenig Aufmerksamkeit schenkt. Die eingehendste Darstellung des israelitischen Gebets verdanken wir A. Greiff (Das Gebet im Alten Testament, Alttest. Abh. V 3, Münster 1915). Er untersucht zunächst Etymologie und Gebrauch der hebräischen Ausdrücke für „Beten", überblickt die äußeren Gebetssitten in Israel und verfolgt sodann die formelle und ideelle Entwicklung des alttestamentlichen Gebets. O. Liunggren, Bönen i Gamla Testamentet, Lund 1914 war mir nicht zugänglich. Henry Roy (Das Gebetsleben im Psalter, Monatsschrift für Pastoraltheologie 7 [1911] 143 ff.) gibt eine feinfühlige psychologische Analyse des Betens der Psalmisten. Einen Vergleich zwischen dem Gebet der Psalmen und dem neutestamentlichen Gebet stellt Theelan (Das Gebet im Alten Testament im Lichte des Neuen betrachtet, Königsberg 1889). An Aufsätzen über das alttestamentliche Gebet in Sammelwerken seien genannt: F. Buhl in REPTh 6, 393 f.; H. Schmidt in RGG II 1150 ff.; T. K. Cheyne in Cheynes Encyclopedia Biblica III 3823 ff.; C. R. Bernard in Hastings Dictionary of the Bible IV 39 ff., H. Lesêtre in Vigouroux' Dictionnaire de la Bible V 663 ff.; M. M. Harris in Jewish Encyclopedia X 164 ff. Eine Skizze über das Gebet in der späteren jüdisch-rabbinischen Literatur bietet J. D. Eisenstein in Jewish Encyclopedia X 166 ff. Das begeistert geschriebene Büchlein von Nahida Remy, Das Gebet in Bibel und Talmud, Berlin 1892 trägt apologetischen Akzent. Das monumentale Werk von Ismar Elbogen, Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung, Leipzig 1913, enthält eine gründliche und feinsinnige Darstellung der Entwicklung des jüdischen Gemeindegebets.

d) Das islamische Pflichtgebet *(salât)* wurde von M. Grünert zum Gegenstand einer Rektoratsrede gewählt (Das Gebet im Islam, Prag 1911). Beachtenswerte Gesichtspunkte für das Verständnis des islamischen Gebets bringt H. Wiesel in der Einleitung zu seiner Ausgabe einer alten muhammedanischen Gebetssammlung (Achmed ibn Tajmîja, Das Buch des frommen Wortes, Diss. Berlin 1914). J. Goldziher (Zauberelemente im islamischen Gebet, Orientalische Studien Theodor Nöldeke zum 70. Geburtstag gewidmet, Gießen 1906, I, 303 ff.) will in den formelhaften Worten und den rituellen Gesten des muhammedanischen Gebets — des Pflichtgebets wie des Privatgebets — Reste von Zauberworten, Beschwörungen und Zauberhandlungen aufdecken. A. J. Wensinck (Animismus und Dämonenglauben im Untergrunde des jüdischen und islamischen Gebets, Der Islam IV, 1913, 219 ff.) führt ebenfalls die islamischen wie die spätjüdischen Gebetsriten auf magische Wurzeln zurück. E. Mittwoch, Zur Entstehungsgeschichte des islamischen Gebets und Kultus (Abh. d. Berl. Ak. d. Wiss. 1913 phil.-hist. Kl.) beleuchtet die jüdischen Einflüsse, welche bei der Entstehung und Ausgestaltung des muhammedanischen Einzel- und Gemeindegebets wirksam waren.

e) Man hat das Christentum mit Recht als die „Religion des Gebets" (Döllinger [47], Bousset [48]), als „die eigentliche Heimat des persönlichen Gebets" (Söderblom [49]) bezeichnet. Um so paradoxer ist die Tatsache, daß das Gebet im Christentum seltener untersucht worden ist als das Gebet in der griechischen und israelitischen Religion. Die Schrift von Paul Christ (Die Lehre des Gebets nach dem Neuen Testament 1886) verbindet mit der historischen Darstellung eine religionsphilosophische Würdigung des neutestamentlichen Gebetsideals. Das umfassende Werk von Eduard von der Goltz (Das Gebet in der ältesten Christenheit, Leipzig 1901) behandelt in gleicher Weise das individuelle Gebetsleben der schöpferischen Persönlichkeiten des Urchristentums wie das feierliche Gemeindegebet, das Gebet der Volksfrömmigkeit wie die theologischen Gebetsnormen eines Clemens von Alexandrien und Origenes. Es vereint eine ins Detail dringende historische Sorgfalt mit einem tiefen psychologischen Verständnis. René Pfender (De la prière juive à la prière chrétienne. Etude psychologique de la prière dans l'église apostolique. Genf 1905) beleuchtet den Übergang des spätjüdischen Gebets in das christliche; als der eigentliche Schöpfer des christlichen Gebets erscheint Paulus. Einen zusammenfassenden Überblick über das Gebetsleben im neutestamentlichen Zeitalter bietet Jülicher (Gebet im Neuen Testament, RGG II 1175 ff.). Eine knappe und lebendige Darstellung des Gebetslebens Jesu gibt H. Koenig (La prière dans l'enseignement de Jésus, Paris 1888, Thèse). Eugène Guiton (Pourquoi prier, Genf 1908, Thèse) beleuchtet im Anschluß an René Pfender den Unterschied des Gebets Jesu vom alttestamentlichen und rabbinischen Gebet. Die Studie von J. Margreth (Das Gebetsleben Jesu Christi des Sohnes Gottes, Münster 1902) behandelt hauptsächlich die christologischen Probleme und Aporien, welche der katholischen Dogmatik aus der Tatsache erwachsen, daß Jesus, die zweite Person der Gottheit, schlicht wie ein Mensch betet. Als das Schönste und Tiefste, was je von einem Historiker oder Psychologen über das Gebet geschrieben worden ist, muß Adolf Deißmanns ‚Skizze' über den Beter Jesus gelten. (Der Beter Jesus. Ein vergessenes Kapitel der neutestamentlichen Theologie, Christliche Welt XIII, 1899, 701 ff.; abgedruckt in Evangelium und Urchristentum, Beiträge zur Weiterentwicklung der christlichen Religion, München 1905, 95 ff.) Sie offenbart eine wundervolle psychologische Feinfühligkeit und künstlerische Darstellungskraft. Die sorgsame Studie von August Werner (Die Gebete Jesu und die Lehre Jesu vom Gebet, Jahrbücher für protestantische Theologie 1881, 385—413) bleibt weit hinter ihr zurück. Ein wirksames Gegenstück zu Deißmanns Zeichnung des Beters Jesu bildet die eindrucksvolle Predigt über das Gnadengebet bei Paulus (Roe. 8, 26), die derselbe Verfasser bei einem akademischen Gottesdienst in Berlin hielt (abgedruckt im „Evangelischen Wochenbrief", Neue Folge 71/72 [1918], 2 ff.); sie wirft helles Licht auf eine wenig beachtete Seite des religiösen Innenlebens. Eine fesselnde Darstellung vom Gebetsleben des Völkerapostels ist in der prächtigen Paulusmonographie H. Weinels enthalten (Paulus, der Mensch und sein Werk, Tübingen 1904, 97 ff.). A. Junckers Schriftchen (Das Gebet bei Paulus, Biblische Zeit- und Streitfragen, Berlin 1905) bringt brauchbare Gesichtspunkte, ist jedoch durch eine unnötige Polemik belastet. K. Böhmes origineller Aufsatz über das „paulinische Gebet" (Protestantische Monatshefte VI, 1902, 426 ff.) konstruiert einen künstlichen Gegensatz zwischen der Gebetsweise des synoptischen Jesus und der des Apostels Paulus. Th. Schermann (Griechische Zauberpapyri und das Gemeinde- und Dankgebet im 1. Klemensbrief, TU III 4, Leipzig 1909) zieht einen lehrreichen Vergleich zwischen dem liturgischen Gebet der altchristlichen Gemeinde und den Preisgebeten der hellenistischen Mystik, die in den magischen Papyri überliefert worden sind. Otto Holtzmann (Die täglichen Gebetsstunden im Judentum und Urchristentum, Zeitschrift für neutestament. Wissenschaft 12, 1911, 90 ff.) erörtert die von Harnack (Ausgabe der Didache 1884, 27 f.) gestellte verwickelte Frage nach der Zeit, zu welcher im Judentum und Urchristentum das tägliche Pflichtgebet stattfand. Von der Goltz (Tischgebete und Abendmahlsgebete in der altgriechischen und altchristlichen Kirche, TU. N. F. XIV 2 a, Leipzig 1905) geht den Spuren des jüdischen Tischsegens in den altchristlichen Eucharistiegebeten nach und zeigt, wie auch umgekehrt eucharistische Gebetsmotive sich in griechischen

Tischgebeten finden. Der ursprüngliche Charakter der Eucharistie als einer gemeinschaftlichen Mahlzeit wird hierdurch in helles Licht gerückt. Peters, Gebet in F. X. Kraus, Realenzyklopädie der christlichen Altertümer I 1882, 550 ff. behandelt das altchristliche Gebet auf Grund der archäologischen Dokumente. J. P. Kirsch (Die Akklamationen und Gebete der altchristlichen Grabinschriften, Köln 1897) beleuchtet die an Gott, Christus und die Märtyrer gerichteten Katakombengebete für die Verstorbenen und stellt ihre Beeinflussung durch das liturgische Gebet fest. K. Michel (Gebet und Bild in frühchristlicher Zeit, Studien über christliche Denkmäler, 1, Leipzig 1902) erbringt den Nachweis dafür, daß die populären altchristlichen Gebetsformeln auf die darstellende Kunst der vornicänischen Zeit einen nicht unerheblichen Einfluß ausgeübt haben. Äußerungen von alten Kirchenschriftstellern und Kirchenvätern über das Gebet sind zusammengestellt von Gottfried Arnold („Von dem Gebet der ersten Christen zu Gott" in seiner Schrift: Die erste Liebe d. i. wahre Abhandlung der ersten Christen nach ihrem lebendigen Glauben und heiligen Leben, Altona 1722, 156—170), J. A. W. Neander (Denkwürdigkeiten aus der Geschichte des Christentums und christlichen Lebens, Berlin 1823, I 2, 80 ff. II 157 ff.), C. J. Hefele („Zur Archäologie des häuslichen und Familienlebens der Christen" in den Beiträgen zur Kirchengeschichte, Archäologie und Liturgik, Tübingen 1864, II 332—349). Die Schrift von O. Dibelius (Das Vaterunser, Umrisse zu einer Geschichte des Gebets in der alten und mittelalterlichen Kirche, Gießen 1903) enthält drei Einzelabhandlungen. Die erste, religionsgeschichtlich wertvollste, untersucht die theologischen Gebetstheorien eines Clemens von Alexandrien, Origenes und Gregor von Nyssa; die zweite betrachtet die Vaterunserexegese der griechischen Theologen; die dritte zieht einen literargeschichtlichen Vergleich der Vaterunsererklärung Luthers mit patristischen Auslegungen. Spezielle „Untersuchungen zur Geschichte der griechischen Vaterunserexegese" hat G. Walther (TU 40, 3 Leipzig 1914) angestellt. Dem Gebetsleben der katholischen Mystiker schenken J. Chapman in seiner lehrreichen Skizze über die Geschichte der christlichen Mystik (Mysticism Christian, Roman-Catholic, ERE IX 90 ff.) und Joseph Zahn in seiner reichhaltigen „Einführung in die christliche Mystik" (Paderborn 1908, 137—270) besondere Aufmerksamkeit. Die komplizierte Gebetstechnik und Gebetstheorie der neueren katholischen Mystik hat durch den Jesuiten Auguste Poulain (Des grâces d'oraison, Paris 1901 und öfter; deutsch: Die Fülle der Gnaden. Ein Handbuch der Mystik, Freiburg 1909) eine psychologische Darstellung gefunden. Die Gebets- und Versenkungsmethode der hesychiastischen Mönche der Ostkirche hat B. Schmidt zum Gegenstand einer Dissertation gemacht (Das geistige Gebet. Eine Untersuchung zur Geschichte der griechischen Mystik, Halle 1916). „Die verschütteten Schatzkammern des mittelalterlichen Gebetslebens sind fast noch gar nicht wieder aufgeschlossen worden. Wir wissen recht wohl, wie man im Mittelalter lehrte und lebte, sang und dichtete, malte und baute, aber wie dasselbe betete, davon wissen wir noch sehr wenig" (M. Huttler) [50]. Eine besondere Heimstätte mystischer Gebetsfrömmigkeit waren im Mittelalter die Klöster der Dominikanerinnen. Es ist ein Verdienst des Dominikaners H. Wilms, das Gebetsleben dieser Nonnen untersucht zu haben (Das Beten der Mystikerinnen, dargestellt nach den Chroniken der Dominikanerinnenklöster, Quellen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland, Leipzig 1916). Man vermißt jedoch die Heranziehung bedeutsamer Selbstbekenntnisse mittelalterlicher Dominikanerinnen und ein tieferes psychologisches Eindringen in das geschichtliche Material. „Der Versuch, die Entwicklung der Gebetbücher darzulegen, gleicht dem Wagnis in einen Urwald einzudringen, durch den kein Pfad gebahnt ist; denn die Zahl der Gebetbücher ist unübersehbar, und eine Zusammenstellung derselben wurde noch nie versucht." Der Jesuit Stephan Beissel, der die angeführten Worte schrieb, versuchte das in einer Reihe von Aufsätzen (Zur Geschichte der Gebetbücher, Stimmen von Maria Laach 77 (1909) 28 ff. 169 ff. 274 ff. 397 ff.), beschränkt sich jedoch auf die katholischen, und zwar die für Laien bestimmten Andachtsbücher des Abendlandes, deren älteste Form die „Psalterien" des frühen Mittelalters darstellen. Sein Ordensgenosse Franz Hotzy (Zur deutschen Gebetsliteratur des ausgehenden Mittelalters, Sonderdruck aus dem Jahresbericht des Gymnasiums

zu Kalksburg 1913) gibt eine kurze Darstellung der geschichtlichen Entwicklung der mittelalterlichen Gebetsliteratur und bespricht sodann zwei noch ungedruckte deutsche Gebetbücher des späten Mittelalters. Einen Einblick in die spätmittelalterliche Laienfrömmigkeit gewährt Klapper (Das deutsche Privatgebet im ausgehenden Mittelalter, Korrespondenzblatt des Gesamtvereins der deutschen Geschichts- und Altertumsfreunde 62, 1914, 216 ff.) Über die spätmittelalterlichen Gebetbücher und das Verhältnis des Lutherschen ‚Betbüchleins' zu ihnen orientieren auch F. Cohors und A. Götze in ihrer Vorrede zu letzterem in der Weimarer Ausgabe der Werke Luthers (10 II, 331 ff.). Luther gehört zu den gewaltigsten Betern der Religionsgeschichte; um so verwunderlicher ist es, daß in der Riesenliteratur über seine Persönlichkeit und Lehre seine Gebetsfrömmigkeit nahezu unbeachtet blieb. Es ist das hohe Verdienst eines praktischen Theologen, diese vergessene Seite im Bilde des deutschen Reformators hervorgekehrt zu haben. Superintendent Dietrich Vorwerk hat im ersten Abschnitt seines umfangreichen Werkes über „Gebet und Gebetserziehung" (Schwerin 1913, Band I: Gebetstatsachen und Gebetsforschung S. 1—335) eingehend, wenn auch nicht erschöpfend, „Luther als Beter und Gebetserzieher" dargestellt. (Das Werk wurde mir leider erst nach dem Erscheinen der ersten Auflage meines Buches bekannt. Um so erfreulicher war mir die Feststellung, daß meine Auffassung von Luthers Gebetsfrömmigkeit im wesentlichen mit der Auffassung Vorwerks übereinstimmt.) Die kleine Schrift desselben Verfassers (Luthers Gebetsleben als Wegweiser für das Gebetsleben unserer Zeit, Schwerin 1917) ist ein volkstümlicher Auszug aus dem großen Werk; sie ist die einzige Schrift über Luthers Beten in der zahlreichen Lutherliteratur, die anläßlich des Reformationsjubiläums erschien! Nicht hoch genug kann die sorgfältige Quellenuntersuchung von Paul Althaus (Zur Charakteristik der evangelischen Gebetsliteratur im Reformationsjahrhundert, Leipzig 1914) eingeschätzt werden. Einmal eröffnet sie einen genauen Einblick in die Entstehung und Bedeutung des literarischen Gebetes. Sodann hat sie eine bisher unbeachtete Tatsache, die für die Geschichte der christlichen Frömmigkeit von großer Bedeutung ist, ins Licht gerückt. Bei Beginn der Reformation verschwindet in den evangelischen Kirchen mit einem Schlage die im Mittelalter herrschende mystisch-augustinische Gebetsweise und an ihre Stelle tritt eine exklusiv an der Bibel orientierte Gebetsfrömmigkeit. Nach der Gegenreformation aber sickert die mystisch-mittelalterliche Gebetsart allmählich aus der katholischen Erbauungsliteratur in die evangelische ein und bereits am Ende des 16. Jahrhunderts dominiert sie in der ganzen evangelischen Welt. Schleiermachers Gebetstheologie, welche den Übergang von der rationalistisch-moralistischen Umdeutung des Gebets zu einer tieferen psychologischen Auffassung bildet und eine Annäherung an das biblische Gebetsideal bringt, ist mit feinem geschichtlichen Verständnis und treffender sachlicher Kritik von Fernand Ménégoz behandelt worden (Das Gebetsproblem im Anschluß an Schleiermachers Predigten und Glaubenslehre neu gestellt und untersucht, Leipzig 1911).

Eine Gesamtgeschichte des christlichen Gebets ist ein ‚pium desiderium', dessen Verwirklichung noch in weiter Ferne liegt. Die Schrift von C. E. Tauberth, Die christliche Lehre vom Gebet historisch-exegetisch bearbeitet, Wurzen 1855) ist eine kommentierte Zitatensammlung aus dem Alten und Neuen Testament wie aus den Schriften der alten Kirchenväter und der Reformatoren. Die schwachen Umrisse einer Geschichte des christlichen Gebets sind erkennbar bei Chr. E. Luthardt, Kompendium der theologischen Ethik, Leipzig 1896, 241 ff. E. von der Goltz versucht in großen Zügen die Entwicklung des Privatgebets wie des liturgischen und klösterlichen Gebets vom Urchristentum bis in das Aufklärungszeitalter zu zeichnen (Gebet, geschichtlich in RGG II 1141 ff.). Daß diese Überblicke erhebliche Lücken und Ungenauigkeiten aufweisen, ist bei dem Mangel eindringender Spezialuntersuchungen nicht anders möglich.

f) Als erster Versuch einer allgemeinen religionsgeschichtlichen Darstellung des Gebets hat das Büchlein von C. F. Stäudlin, Geschichte der Vorstellungen und Lehren von dem Gebete, Göttingen 1824, noch heute eine gewisse Bedeutung. Stäudlin behandelt das Gebet in der griechischen, römischen und besonders in der israelitischen Religion und verfolgt das Gebet

im Christentum von Jesus bis Kant. Er zeichnet freilich keine inneren geschichtlichen Entwicklungslinien, was er bietet ist vielmehr eine lose Aneinanderreihung von Gebeten und normativen Äußerungen über das Gebet. Noch umfassenderes, freilich vielfach geringwertiges Material bringt O. Gruber bei (Gebet in Ersch-Gruber, Allgemeine Enzyklopädie der Wissenschaften und Künste I 55, Leipzig, 1852, 203—246). Er untersucht zunächst das Gebet in den polytheistischen, sodann in den monotheistischen Religionen (Islam, Judentum und Christentum). Die imponierende Fülle an Stoff ist nur ungenügend gegliedert; es fehlen alle tieferen religionswissenschaftlichen Gesichtspunkte.

2. Stäudlins und Grubers Versuch einer Universalgeschichte des Gebets ist nicht wieder aufgenommen worden. Die neueren Religionshistoriker haben mehr und mehr erkannt, daß „eine Geschichte des Gebets im strengen Sinn des Wortes sich nicht schreiben läßt" (Dibelius) [51]. Stäudlin war sich dessen irgendwie bewußt, wenn er seinem Buche den Titel „Geschichte der Vorstellungen und Lehren von dem Gebete" gab. Was dem Historiker faßbar ist, sind die Objektivierungen des Gebets, die Gebetsformeln, Gebetskompositionen, die das Gebet begleitenden Riten wie die theoretischen Äußerungen über das Gebet. Ihre geschichtliche Entwicklung läßt sich ebenso leicht aufzeigen wie die Entwicklung einer Form der Wirtschaft oder des sozialen Lebens. Aber auch das Gebet selbst, als ursprüngliche seelische Äußerung, zeigt in der Geschichte der Religion einen ideellen Entwicklungsgang, eine fortschreitende Bereicherung, Vertiefung und Verfeinerung des religiösen Erlebens. Diese ideelle Entwicklung des Gebets ist in ihrer Totalität niemals an einer Einzelreligion erkennbar, sie kann deshalb nicht restlos von dem Historiker erfaßt werden. Sie herauszustellen, müht sich die vergleichende Religionswissenschaft. Sie will vor allem die Urform des Gebets und die Gesetzmäßigkeit seiner Entwicklung erfassen.

a) Die ersten Ansätze zu einer Darstellung des Gebets unter dem Gesichtspunkt der vergleichenden Religionswissenschaft finden sich bei Tobias Pfanner (Systema theologiae gentilis purioris, Basel 1689), der freilich über einen Vergleich des Gebets bei den antiken Völkern und im Christentum nicht hinauskommt. Nicht viel weiter führt Simons „Historisch-kritischer Versuch über das Gebet, besonders über das Tischgebet alter und neuer kultivierter und unkultivierter Völker" (Nürnberg 1799). Einen bedeutsamen Fortschritt zeigt die „Geschichte der Gebete, Anbetungen und Eide", die C. Meiners dem 2. Bande seiner „Allgemeinen kritischen Geschichte der Religionen" (Hannover 1806/07) eingefügt hat, einem großzügigen und reichhaltigen Werke, das der Vergessenheit entrissen zu werden verdient. Meiners hat als erster mit Geschick die Methode des generellen Vergleichs gehandhabt. Die Religion der Naturvölker wird ebenso herangezogen wie die Religion der antiken Kulturvölker und die europäische Volksreligion. Leider wird die Frömmigkeit der religiösen Genien völlig außer acht gelassen. Auch bietet Meiners nur einen Vergleich und eine Deutung der verschiedenen Daten, ohne zur Aufzeigung einer inneren Entwicklung des Betens wie der Religion überhaupt fortzuschreiten. Jak. Grimm, Über das Gebet, Kleine Schriften II Berlin 1865, 439 ff. bietet hauptsächlich eine Zusammenstellung der mit mimetischen Zauberriten verbundenen volkstümlichen Regengebete wie eine sprachwissenschaftliche Untersuchung des Gebrauchs des Aoristes beim Gebet.

b) Wie Meiners, so beschränkt auch die neuere vergleichende Religionswissenschaft ihre Untersuchung vorwiegend auf die Anfänge der Religion und ihre älteren Entwicklungsphasen. Das Gebetsleben der großen schöpferischen Persönlichkeiten wird fast völlig außer acht gelassen. E. B. Tylor gibt im 2. Teil seines berühmten Werkes über die primitive Kultur (Die Anfänge der Kultur, übers. von Sprengel und Poske 1873 II, 365 ff.) eine durch Beispiele illustrierte Darstellung des Betens der Naturvölker und zieht einen Vergleich mit der Gebetsweise der antiken Nationen. Frisch und gedankentief sind die kurzen Ausführungen über das Gebet bei C. P. Tiele (Einleitung in die Religionswissenschaft, übers. von G. Gehrich II, 1901, 110 ff.), die auch die individuelle Gebetsfrömmigkeit berücksichtigen. Anregend sind die auf hübsche Beispiele gestützten Gedanken bei D. Brinton, Religion of Primitive Peoples 1897, 107 ff. Auch E. Westermarck (Ursprung und Entwicklung der Moralbegriffe II, 1908, 517 ff.) widmet dem primitiven Gebete seine Aufmerksamkeit.

c) Während die ältere Religionswissenschaft im naiven Bittgebet die Urform des Gebets erblickt hatte, sucht eine große Zahl neuerer Religionshistoriker in der Beschwörung und im Zauberspruch das Protoplasma des Gebets. L. Marillier, Evolution du sacrifice et de la prière (Art. Religion, in La grande Encyclopédie 28, 351 ff.), Vierkandt, Die Anfänge der Religion und Zauberei (G 92, 61 ff.), M. P. Nilsson, Primitive Religion (RgVb 1911, 80 ff.) und E. Lehmann, Inledning till Religionsvetenskapen (Stockholm 1914, 135 ff.; vgl. RGG II, 538) haben die Ableitung des Gebets aus dem Zauberwesen vertreten. R. R. Marett, From spell to prayer (F 1904, 132 ff. = The Treshold of Religion London 1914, 29 ff.; vgl. Art. Prayer in EB 22, 216 ff.) sucht in psychologisch interessanten Ausführungen darzutun, wie die Gebetsanrufung an die Gottheit aus der bloßen Wunschäußerung und der Beschwörung herauswächst. An einem reichen Material aus den primitiven und antiken Religionen sucht in ähnlicher Weise L. R. Farnell (The Evolution of Prayer in ‚The Evolution of Religion', London 1905, 164 ff.) das Hervorgehen des Gebets aus dem Zauberspruch zu beleuchten. Er schenkt auch den geläuterten Formen des Gebets Beachtung. F. B. Jevons, The Idea of God in Prayer (in The Idea of God in Early Religion, Cambridge, 1911, 108—151) will zeigen, daß mit der fortschreitenden Differenzierung des Gottesglaubens Gebet und Zauberspruch, die ursprünglich in einem gemeinsamen Komplex verbunden waren, auseinandertreten.

d) Alle erwähnten Untersuchungen beschränken sich fast ausschließlich auf die Anfänge und die älteren Entwicklungsstadien des Gebets. Das Verdienst, alle Typen oder Entwicklungsformen des Gebets zuerst überblickt zu haben, kommt M. Müller zu, einem der Begründer der vergleichenden Religionswissenschaft (On Ancient Prayer, Extracts from Lectures delivered at Oxford in Semitic Studies in Memory of Alex. Kohut. Berlin 1897, 1 ff.). An der Hand ausgewählter Beispiele unterscheidet er das Gebet in der „ethnischen", in der „nationalen" und in der „individuellen" Religion.

3. Die verschiedenen religionspsychologischen Untersuchungen des Gebets zeigen deutlich die verwirrende Mannigfaltigkeit der Methoden, nach denen diese junge Wissenschaft arbeitet.

a) Wundts völkerpsychologische Religionspsychologie bietet eine psychologische Vertiefung der religionswissenschaftlichen Theorien der vergleichenden Anthropologie und Ethnologie. Der genetischen Ableitung des Gottesglaubens aus dem Dämonenglauben entspricht die Zurückführung des Gebets auf die Beschwörung (Völkerpsychologie II: Mythus und Religion 1905—1909, ²1917, s. Index daselbst; Elemente der Völkerpsychologie, Leipzig 1912). Das Wundtsche Evolutionsschema: Beschwörung — Bitt- und Dankgebet — Bußgebet — Lobpreisung ist eine glänzende Konstruktion, die aber weder dem tatsächlichen Entwicklungsgang völlig entspricht, noch alle Entwicklungsformen des Gebets umfaßt. Das Gebet als individuelle Frömmigkeitsäußerung des religiösen Genius bleibt, dem völkerpsychologischen Prinzip entsprechend, unberücksichtigt.

b) Auch die individualpsychologischen Untersuchungen des Gebets zeigen hinsichtlich des Gegenstandes wie der Methode die größtmögliche Verschiedenheit. Frank Orman Beck (Prayer, A Study in its History and Psychology, AJRP II 1906, 107 ff.) wendet das Fragebogenverfahren an, schickt aber eine gedrängte geschichtliche Übersicht über die verschiedenen Typen des Gebets voraus. J. B. Pratt (The Psychology of Religious Belief, New York 1907, 271 ff.) beleuchtet auf Grund einer Umfrage Motiv und Wirkung des Betens. Die beste und ergiebigste Untersuchung nach der Fragebogenmethode hat Robert Ostermann angestellt (Contribution à l'étude expérimentale de la prière chrétienne, Thèse, Genf 1907). Einen sorgfältig detaillierten Fragebogen hat H. Lehmann ausgearbeitet („Über die Disposition zum Gebet und zur Andacht, Vorschläge und Materialien zu einer religionspsychologischen Untersuchung nach der Erhebungsmethode", Zeitschr. f. angew. Psych. X und Sonderdruck). Der Neurologe S. W. Ranson (Studies in the Psychology of Prayer AJRP I, 1906/07, 129 ff.) beschränkt seine Untersuchung auf die Analyse von mystisch-kontemplativen Gebeten. Da Costa Guimaraens (Le besoin de prier, R Ph 54, 1902, 390 ff.) untersucht, in den Bahnen Ribots und Murisiers

wandelnd, das Motiv des Gebets rein gefühlspsychologisch, mit einer Vorliebe für pathologische Phänomene. „Beten heißt ein bestimmtes Bedürfnis befriedigen" lautet seine sehr seichte Definition. Die Unzulänglichkeit der auf jede Phänomenologie verzichtenden generellen Gesetzespsychologie für die religionswissenschaftliche Forschung tritt in dieser an Geschmacklosigkeiten nicht freien Arbeit besonders deutlich hervor. Man wird dieser Methode, die sich lediglich auf Grenzprobleme zwischen der allgemeinen Psychologie und der eigentlichen Religionspsychologie einstellt, gewiß nicht die psychologische, wohl aber die religionswissenschaftliche Bedeutung absprechen müssen. Mit Recht kämpft Wobbermin gegen diese die französische und amerikanische Religionspsychologie beherrschende Methode an. E. Dürr (in Ebbinghaus-Dürr, Grundzüge der Psychologie II, 557 ff.) wendet seine Aufmerksamkeit den psychischen Wirkungen des Gebets zu, überschreitet jedoch die der Psychologie gesteckten empirischen Grenzen und schließt wertphilosophische Betrachtungen vom psychobiologischen bzw. psychohygienischen Gesichtspunkt an. Eine gründliche, auf ein reiches Tatsachenmaterial gestützte Untersuchung ist das Werk des französischen Psychologen J. Segond: La prière, Etude de psychologie religieuse, Paris 1911. Es bietet eine psychologische Analyse der verschiedenen Momente des Gebets (Sammlung, Aspiration, Hingabe, Monolog, Dialog, Bitte und Fürbitte) sowie einen geschichtlichen Überblick über das Gebet in den verschiedenen Religionen. Das Fehlen einer umfassenden Klassifikation der verschiedenen Formen bzw. Entwicklungsstufen des Gebets, sowie die einseitige Heranziehung mystischer Gebetsdokumente im psychologischen Teil bedingen notwendig einen unzureichenden Einblik in die Typik, das Wesen und die Psychogenesis des Gebets. Ungleich ärmer an Material, aber in methodischer Hinsicht wertvoller ist die Dissertation einer amerikanischen Dame, A. L. Strong, A Consideration of Prayer from the Standpoint of Social Psychology, Chicago 1908. Mit Hilfe eines völlig ungenügenden Materials, ohne Kenntnis der eigentlich charakteristischen Quellen und unter Ignorierung des Gebets der schöpferischen religiösen Genien, gewinnt Strong mit einem sicheren psychologischen Instinkt eine annähernd richtige Typik des Gebets. Das Beten des naiven Menschen wird als „undiscriminating form" der „discriminating form" des Betens in der persönlichen Frömmigkeit gegenübergestellt. Die beiden Haupttypen des individuellen Betens werden als „contemplative or aesthetic typ" und als „practical or ethical typ" auseinandergehalten; das liturgische Gemeindegebet wird mit einem gewissen Recht als eine Mischung dieser beiden Typen charakterisiert. Reiches religionspsychologisches Material enthält der erste Band des schon erwähnten großen Werkes von Dietrich Vorwerk (Gebet und Gebetserziehung, Schwerin 1913 I: Gebetstatsachen und Gebetsforschungen); die organische Gliederung und psychologische Durchdringung der Stoffülle ist jedoch dem verdienstvollen Verfasser nicht voll geglückt. Dankenswert ist auch die psychologische Darstellung des Gebetslebens der Kinder, welche im zweiten Band dieses Werkes („Gebetserziehung") enthalten ist und eine Ergänzung in einer kleinen Schrift desselben Autors findet (Kindergebet und Kinderpsychologie mit besonderer Berücksichtigung der Bedürfnisse des Kindergottesdienstes, Schwerin 1913). Die preisgekrönte Schrift von H. Wirz, Die Psychologie des Gebets unter der Lebensgestaltung der Gegenwart, Haarlem 1914, bietet manch wertvolle Gedanken über das Wesen und die Psychogenesis des Gebets. Sie gleitet jedoch ständig in wertphilosophische Erörterungen hinüber. Ihr eigentlicher Zweck ist auch nicht eine empirische Untersuchung des Gebets, sondern die Verkündigung eines dem modernen Geistesleben angepaßten Gebetsideals bzw. Gebetssurrogats. Die fesselnde Schrift von Emil Lucka, Grenzen der Seele, Berlin 1917[3], II: Stufen der Genialität, enthält ein geistvolles Essay über die seelischen Wurzeln des Gebets (Kap. 5 S. 149 ff.: das Gebet).

c) Die Psychologie des liturgischen Gebets der katholischen Kirche wird in feiner Weise von R. Quardini behandelt (Vom Geist der Liturgie, ‚Ecclesia orans' Bd. 1, Freiburg 1918, 1 ff.); das Gemeindegebet des evangelischen Gottesdienstes wird von Karl Anton (in seiner vortrefflichen Schrift „Angewandte Liturgik", Praktisch-theologische Handbibliothek 23, Göttingen 1919, 117 ff.) in psychologische Beleuchtung gerückt.

4. Die religionsphilosophische Untersuchung des Gebets erfolgte in dreifacher Richtung.

a) E. v. Hartmann (Die Religion des Geistes, Berlin 1882, 319 ff.), O. Pfleiderer (Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage, Berlin 1896 3. A. 657 ff.), A. Sabatier (Religionsphilosophie auf psychologischer und historischer Grundlage, übers. v. Baur, Freiburg 1898, 100 ff.) und A. Dorner, Grundriß der Religionsphilosophie, Leipzig 1903, 306 ff.) suchen unter Verwertung von spärlichen empirischen Daten im Hinblick auf ein Gebetsideal die stufenweise Entwicklung des Gebets herauszuarbeiten. Die drei letzteren erblicken die Idealform des Gebets in dem christlichen „Nicht mein, sondern dein Wille geschehe!", während E. v. Hartmann sie entsprechend seinem Ideal einer monistischen Immanenzreligion in der mystisch-quietistischen Versenkung in das eigene Ich, im reinen Monolog sucht. Es handelt sich hier überall um eine geschichtsphilosophische Konstruktion, der weniger eine historische oder psychologische als eine axiologische Bedeutung zukommt.

b) Die zweite Aufgabe, welche die Religionsphilosophie sich stellt, ist die phänomenologische Erfassung des Wesens des Gebets. Sie wurde am glücklichsten von Rauwenhoff (Religionsphilosophie, übers. v. Hanne, Braunschweig 1889, 583 ff.), E. Guiton (Pourquoi prier, Genf 1908) und F. Ménégoz (Das Gebetsproblem im Anschluß an Schleiermachers Predigten neu gestellt und untersucht, Leipzig 1911) durchgeführt, die alle modernen Wertgesichtspunkte ausschließen. Andere Religionsphilosophen hingegen, wie Sabatier (a. a. O. 100 ff.) und R. Seydel (Religionsphilosophie im Umriß, Freiburg-Leipzig 1893, 371 ff.) verbinden mit der Wesensbestimmung des Gebets eine Wertbestimmung. Wie die meisten philosophischen Definitionen des Wesens der Religion nichts anderes sind als eine Formulierung des Ideals der Religion, das sich in der Geschichte immer mehr verwirklicht (Schleiermacher, Sabatier, Herrmann), so haben auch die erwähnten religionsphilosophischen Wesensbestimmungen des Gebets axiologisch-normativen Charakter.

c) Das metaphysische Problem einer realen Einwirkung des Menschen auf Gott im Gebet wurde schon in der Antike empfunden (Seneca, nat. quaest. II, 37) und in der christlichen Theologie seit Origines (De oratione, Mi P Gr 11, 137 ff.) immer wieder zu lösen unternommen. Es handelt sich um ein Grenzproblem der Religionsphilosophie und der theologischen Dogmatik. An neueren Spezialarbeiten zu dieser Frage seien genannt: A. Bolliger, Die theoretischen Voraussetzungen des Gebets und deren Vernünftigkeit 1891; Ernest Simyan, De l'exaucement de la prière au point de vue philosophique (Thèse) Genf 1894; A. Sujol, De l'exaucement de la prière au point de vue philosophique (Thèse) Genf 1895; Franz Schmidt, Die Wirksamkeit des Bittgebets, Brixen 1895; A. Philippot, Essai philosophique sur l'efficacité de la prière (Thèse) Paris 1898; Jaques Monsabré, La prière, philosophie et théologie de la prière, Paris 1906; Martin Kähler, Berechtigung und Zuversichtlichkeit des Bittgebets (Angewandte Dogmen, Leipzig 1908, 234 ff.); W. Walther, Die Gebetserhörung. Wie ist sie zu denken, Leipzig 1911; F. Thomin, Weltordnung und Bittgebet, Mainz 1912; W. Veit, Hat Beten Sinn? (Die Religion, Frankfurter Vorträge VII. Reihe, Frankfurt 1914, 72 ff.); K. Weinrich, Gebetserhörung, Zeitschrift für Theologie und Kirche 1916, 231 ff.; Arnold Gilg, Das Problem des Gebets, Internationale kirchliche Zeitschrift 1916, 262 ff. Eine besondere Bedeutung kommt der kleinen oben erwähnten Schrift von Fernand Ménégoz zu, welche die alte intellektualistische Problemstellung a limine abweist und dem irrationalen Charakter des Gebets vollauf gerecht wird. Sie „läßt dem Leben den Vortritt vor dem abstrakten Denken" und „findet den Mut, diese Urtatsache des religiösen Lebens in ihrer ganzen Irrationalität und mit all ihren Härten zu erkennen und darzustellen" (S. 62. 64).

Die bisherige wissenschaftliche Untersuchung des Gebets offenbart eine verwirrende Mannigfaltigkeit von Ausgangspunkten und Methoden. Ethnologen und Kulturforscher, Orientalisten und klassische Philologen, Bibelexegeten und Kirchenhistoriker, Religionshistoriker und Dogmati-

ker, Psychologen und Philosophen mühten sich in die geheimnisvolle Welt des Gebets einzudringen. Aber nur wenigen gelang es, das Sanctissimum des Betens zu betreten, in die Seele des Beters zu schauen, sein innerstes Bangen und Beben, Sehnen und Verlangen, Glauben und Vertrauen zu belauschen. Die meisten Forscher blieben im Vorhofe stehen und ahnten kaum die Wunder, die im Heiligtum der betenden Seele vor sich gingen. Die Historiker und Philologen sahen zumeist nur die äußeren Hüllen des Gebets, die stereotypen Formeln und prunkvollen Dichtungen, die konventionellen Gebärden und rituellen Handlungen; aber sie erfaßten nicht das Leben, das all diese Formen sich schuf. So sehr verkannten viele die Leidenschaft und Inbrunst des Gebets, daß sie seine Wurzel im Zauberspruch suchten, diesem größten aller religiösen Erstarrungsphänomene; im Tode suchten sie den Ursprung des kräftigsten und reinsten Lebens. Auch die Psychologen, die berufenen Interpreten der tiefen religiösen Erlebnisse, enthüllten uns nicht das Geheimnis des betenden Geistes. Die einen befragten nicht die großen Beter, sondern glaubten im Gebet moderner Durchschnittsfrommer zu erkennen, was Beten sei; andere profanierten mit ihrer mechanistischen Gesetzespsychologie das tiefste Mysterium der Religion. Nur wenige Forscher — es waren nicht Fachpsychologen, sondern Theologen — sind mit genialem Blick in die Tiefen persönlichen Betens gedrungen: Köberle, Deißmann, Weinel, von der Goltz, A. Sabatier, Ménégoz, Tiele. Aber keiner von ihnen hat dem Gebet eine umfassende religionswissenschaftliche Untersuchung gewidmet. Ehe wir eine solche wagen, ist eine Besinnung auf die Aufgabe und Methode der Religionswissenschaft wie eine Umschau über die uns zur Verfügung stehenden Quellen unerläßlich. Nur so gewinnen wir in dem bunten Wirrwarr des Stoffs, der Methoden und Theorien eine sichere Orientierung.

III. Aufgabe und Methode der Religionswissenschaft[52].

1. Der Gegenstand der Religionswissenschaft.

Das Objekt der Religionsgeschichte, wie der Geschichte überhaupt, ist stets ein individuelles, örtlich und zeitlich scharf umgrenztes Gebilde. Die Religionsgeschichte untersucht mit den Mitteln der philologischen Wissenschaft die Religion eines bestimmten Volkes (der Ägypter, Babylonier, Chinesen), einer bestimmten Rasse (der Bantu, Semiten, Indogermanen), einer bestimmten Epoche (der vedischen Zeit, des nachexilischen Judentums, des Urchristentums, des Reformationszeitalters), einer bestimmten Kirchengemeinschaft oder Sekte (des japanischen Sukhâvati-Buddhismus, der Mithrasmysterien, des calvinischen Protestantismus, der Quäker), das Frömmigkeitsleben einer schöpferischen Einzelpersönlichkeit (Buddha, Plotin, Jesus, Paulus, Augustinus, Luther, Schleiermacher) oder eine viele Richtungen, Strömungen und Persönlichkeiten umfassende Weltreligion (den Buddhismus, Islam) oder Weltkirche (Katholizismus). Die Religionswissenschaft hat es hingegen im Unterschiede von der speziellen und allgemeinen Reli-

gionsgeschichte nicht mit den einzelnen Religionen und religiösen Persönlichkeiten zu tun, sondern mit der Religion überhaupt. Sie sucht zu ergründen, was Religion ist, wie sie im Seelenleben des Menschen entsteht und im Gemeinschaftsleben der Menschen sich fortbildet, was sie für unser Geistes- und Kulturleben bedeutet. Auf zwei völlig verschiedenen Wegen sucht die heutige Religionswissenschaft in das Geheimnis der Religion einzudringen: auf dem Wege der Völkerpsychologie und Religionsvergleichung wie auf dem Wege der individualpsychologischen Analyse. Gegenstand der völkerpsychologischen (anthropologischen, ethnologischen, soziologischen) und vergleichend-historischen Religionsforschung sind die Anfänge und die Entwicklung der Religion. Die psychologische Genesis und die historische Weiterbildung des religiösen Phänomens wird konstruiert auf Grund des generellen Vergleichs der Daten, welche die religiösen Vorstellungen und Riten der heutigen Naturvölker und der antiken Kulturvölker liefern. Gegenstand der individual-psychologischen Religionsforschung ist das reichdifferenzierte religiöse Innenleben individueller Persönlichkeiten einer hochentwickelten Kulturepoche — sowohl religiöser Genien wie religiöser Durchschnittsmenschen —, die spontan oder auf Grund psychologischer Befragung ihre religiösen Erlebnisse in Selbstzeugnissen niedergelegt haben. Keiner der beiden Forschungsmethoden gelingt es, des religiösen Phänomens vollständig habhaft zu werden. Die eine Methode geht gerade an den reichsten und reinsten Ausprägungen des Religiösen achtlos vorüber, die andere abstrahiert das religiöse Erleben von allen historischen und soziologischen Voraussetzungen. Gewiß werden durch beide Methoden wertvolle wissenschaftliche Erkenntnisse zutage gefördert. Aber nur eine Untersuchung a l l e r Erscheinungsformen und Typen des Religiösen vermag das Fundament einer Religionsphilosophie, einer Wesensbestimmung und Wertung der Religion abzugeben.

Den Ausgangs- und Mittelpunkt der Religionswissenschaft muß stets die r e i n e , n a i v e Religion bilden. Die Religion muß vor allem an ihren Quellen und Höhepunkten studiert werden, dort, wo sie spontan und frei mit produktiver Kraft aus starken seelischen Erlebnissen hervorbricht, wo sie noch nicht erstarrt ist in stabilen, konventionellen Kultformen und noch nicht überwuchert durch das ausdeutende mythologische Denken oder die klärende philosophisch-theologische Spekulation. Naive Religion ist mit urwüchsiger Lebendigkeit wirksam im Kult der heutigen p r i m i t i v e n V ö l k e r , deren Ursprünglichkeit im Denken und Leben durch geschichtliche Fortschritte und Rückbildungen relativ wenig berührt worden ist. Naive Religion lebt ebenso in der V o l k s f r ö m m i g k e i t aller Jahrhunderte und aller Kulturen. Denn „die Frömmigkeit der Massen ist unveränderlich wie das Wasser in den Tiefen des Meeres, sie wird von den Oberströmungen weder mitgerissen noch erwärmt" (Cumont)[53]. Die kanaanäisch-israelitische, die griechische, die hinduistische, die christlich-mittelalterliche Volksreligion sind Beispiele dafür, wie unter der Decke hoher Kulturen und Religionen die religiösen Urtriebe mit unüberwindlicher Gewalt fortleben. Ja noch in der katholischen und evangelischen Volksfrömmigkeit unserer Tage

ist der primitive religiöse Realismus mit unverminderter Kraft lebendig; die großen Bewegungen der Reformation, des Pietismus und Rationalismus, die über die protestantischen Kirchen gegangen sind, haben an der urwüchsig-primitiven Religion der Bauern so wenig geändert, daß evangelische Geistliche, die sich eingehend mit religiöser Volkskunde beschäftigten, allen Ernstes die Frage aufwarfen: „Ist denn unser Volk überhaupt jemals zum Christentum bekehrt worden?“ [54] Wertvolle Ergänzungen zu dem lebendigen Bild von naiver Religion, das aus dem Kult primitiver Völker und der Volksfrömmigkeit zu gewinnen ist, bieten die in literarischen oder monumentalen Dokumenten fragmentarisch überlieferten antiken Kulte, in deren festen und sakrosankten Ritualhandlungen und -worten die primitiven religiösen Schöpfungen prähistorischer Zeiten sich versteinert haben. Lehrreiche Analogien zur primitiven Religion bietet schließlich die Frömmigkeit des Kindes, soweit sie sich spontan äußert und nicht auf dem Wege der Nachahmung und Unterweisung von den Erwachsenen übernommen ist. Wie im Denken und Reden, im Gestus und Handeln, im Spiel und im künstlerischen Schaffen, so vollzieht sich auch im religiösen Vorstellen und Tun des Kindes die Genesis und Fortbildung des Ursprünglichen, Primitiven von neuem. Alle diese Äußerungen und Niederschläge primitiver Religion ermöglichen uns eine blasse Ahnung von der Urschöpfung des Religiösen, die sich in der Urmenschheit vollzogen haben muß.

Die primitiven Äußerungen des religiösen Erlebens reichen allein nicht aus, um ein vollständiges und zutreffendes Bild von naiver Religion zu gewinnen. Einmal sind zahlreiche religiöse Handlungen bei den Naturvölkern wie in den Volksreligionen bereits zur konventionellen, bisweilen sogar unverständlichen Sitte geworden, die um ihrer selbst willen geübt wird. Es darf keineswegs jede kultische Handlung als spontane religiöse Äußerung interpretiert werden. Schon innerhalb der primitiven Welt, geschweige denn in der antiken Kulturwelt, muß mit umfassenden Verkümmerungsprozessen ebenso gerechnet werden wie mit Höherbildungen. Ferner sind die Dokumente der primitiven Religion immer nur objektiver, äußerer, niemals subjektiver Natur; sie enthüllen uns nie das eigentliche religiöse Erleben; dieses selbst müssen wir erst aus den kultischen Handlungen, den sie begleitenden Worten und der sie veranlassenden Situation erschließen. Endlich ist, entsprechend der Undifferenziertheit des ganzen Kulturlebens, die primitive Religion so unauflöslich verbunden und vermengt mit der mythischen Weltanschauung, mit den sozialen Institutionen, vor allem aber mit dem Zauberwesen, daß die moderne Religionswissenschaft sie fortgesetzt mit diesen heterogenen Bestandteilen der primitiven Kultur verwechselte. Um deshalb das eigentlich Religiöse aus dem Knäuel primitiven Denkens und Handelns herauszulösen, um das Naive, Spontane von dem Übernommenen, Gebundenen, Konventionellen zu scheiden, um das in den Kulthandlungen, Kultworten und in den religiösen Vorstellungen sich äußernde seelische Erleben zu enträtseln, müssen wir uns an die großen religiösen Genien wenden, die uns ihre reichen und feindifferenzierten,

schöpferischen Erfahrungen in direkten und indirekten Selbstzeugnissen eröffnet haben. Erst durch die Untersuchung ihres Frömmigkeitslebens gelingt es uns, die naive Religion des primitiven Menschen, sein innerstes religiöses Fühlen ganz zu verstehen. Die Psychologie nennt dieses Verfahren die ‚umformende Analyse', die darin besteht, daß die Keimform eines Erlebnisses aus der voll entwickelten, durchsichtigen Form desselben Erlebnisses gedeutet wird. Solange die Religionswissenschaft die primitive Religion aus dieser selbst, ohne den Vergleich mit dem Frömmigkeitsleben der großen religiösen Persönlichkeiten verstehen und erklären will, wird sie stets im Dunkeln tappen und außerstande sein, Licht in die Fragen von der Entstehung der Religion und ihrem Verhältnis zur Magie zu bringen.

Unter großen religiösen Persönlichkeiten sind jene Persönlichkeiten zu verstehen, deren geistiges Wertleben im religiösen Erleben aufgeht oder gipfelt und denen in der Geschichte der Religion schöpferische Bedeutung zukommt: die Mystiker und Seher, die Propheten, Prediger und Missionare, die Reformatoren und Stifter. Obenan stehen jene Persönlichkeiten, die, hervorgegangen aus der bildungsarmen Unterschicht, im religiösen Gedanken völlig aufgehen, die keinerlei Bedürfnis fühlen, ihre religiösen Ideen mit den wissenschaftlichen Erkenntnissen und den Kulturidealen ihrer Zeit zu versöhnen, die über alles philosophische Begreifenwollen des Weltzusammenhanges schlechthin erhaben sind: die alt- und neutestamentlichen Persönlichkeiten, Franziskus von Assisi, Luther, John Bunyan, George Fox, die mystischen Nonnen, die dichtenden Sûfî. Wenn einzelne von ihnen philosophische Begriffe verwerten, so geschieht es nur zur begrifflichen Klärung und dialektischen Behauptung des religiösen Wahrheitsbesitzes. Die absolute religiöse Selbstgewißheit steigert sich häufig zu einer schroffen Absage gegen alles metaphysische Philosophieren: man denke an Pauli harte Worte gegen die Weisen und Verständigen, an Luthers überlegenen Spott über die ‚Närrin' und ‚Hure' Vernunft, an Pascals Irrationalismus, Kierkegaards Paradox, Buddhas Agnostizismus. Es ist tief bedeutsam, daß die Frömmigkeit der größten religiösen Genien eine völlig naive, unreflektierte, untheologische Laienfrömmigkeit war. Gerade der Handwerker- und Bauernstand war an großen Frommen stets reich gesegnet: Amos der Rinderhirt, Jesus der Zimmermann, Paulus der Zelttuchweber, Muhammed der Schafhirt, Kâbir der Weber, Bunyan der Kesselflicker, Fox der Gerbergeselle, Tersteegen der Seidenbandwirker. Neben diesen ganz schlichten, von aller metaphysischen Problematik unberührten Frommen stehen die großen reflektierenden religiösen Persönlichkeiten, die von einem starken philosophischen Drang beseelt sind, ohne daß deshalb ihre Herzensfrömmigkeit an Tiefe, Lebendigkeit und Innigkeit etwas einbüßt. Trotz des gewaltigen Hanges zur metaphysischen Spekulation und zur logischen Durchdringung des religiösen Gedankengehaltes rückt niemals das Religiöse von seiner Stellung als höchster Wert herab, so daß an seine Stelle die reine, begriffliche Wahrheit als letztes Ideal träte. Es sind dies die großen spekulativen Mystiker, die Männer der Upanischaden, ein

Râmânuja, Plotin, Eckhart, Böhme und die großen Theologen, ein Origenes, Augustinus, Thomas v. Aquin, Calvin und Schleiermacher, Newman und Schell, ein Algazâlî im Islam. In ihren Predigten, besonders aber in ihren Selbstbekenntnissen und Gebeten lebt naive Religion; das spekulative Moment, das ihre Lehrschriften beherrscht, tritt zurück. Die Divergenz des persönlichen Frömmigkeitslebens von der theologischen Doktrin ist unverkennbar, wenn wir den Hymnus des Thomas von Aquin „Adoro te devote" den nüchternen Beweisen und Deduktionen der Summa oder die Lieder der altlutherischen Theologen ihren polemischen und scholastischen Schriften gegenüberstellen. Aufgabe der Religionspsychologie ist es, bei den großen Theologen und Dogmatikern immer wieder den Zugang zu finden zum Menschen, Helden, Dichter und Kind in ihnen.

Die moderne Religionspsychologie hat zum Teil Selbstzeugnisse von allen möglichen anonymen Durchschnittsmenschen und exaltierten Psychopathen aufgehäuft und aus ihnen die Gesetzmäßigkeit des religiösen Erlebens zu erfassen gesucht. Sie hat dabei ohne weiteres Methoden, die zur Erforschung des generellen Psychischen äußerst fruchtbar sind, auf die Untersuchung von Phänomenen angewandt, die der allgemeinen Psychologie nicht mehr zugänglich sind. Alle seelischen Vorgänge aber, aus denen die höchsten geistigen Kulturwerte geboren werden, das religiöse Erleben ebenso wie das philosophische Denken und das künstlerische Schaffen, müssen erstlich und letztlich an den schöpferischen Persönlichkeiten studiert werden. Darum kann, wie Söderblom mit Recht gesagt hat, „die Religionspsychologie nicht vorwärtskommen, ohne sich auf die großen Genien und die tiefen Geister im Reich der Frömmigkeit zu konzentrieren" [55]. Es ist ein unter Psychologen weit verbreiteter Irrtum zu glauben, daß die durch detaillierte (schriftliche oder mündliche) Fragen gewonnenen Selbstzeugnisse eine reichere, ergiebigere und zuverlässigere Quelle seien als die geschichtlichen, literarischen Dokumente der Frömmigkeit der großen Persönlichkeiten. Freilich sind nicht alle Dokumente von gleichem psychologischen Wert; hier gilt es vor allem den Wert der mannigfachen literarischen Selbst- und Fremdzeugnisse abzustufen. Sodann genügt niemals ein willkürliches Herausgreifen von bestimmten Persönlichkeiten, sondern es müssen möglichst alle großen Genien herangezogen werden, da naturgemäß die literarischen Dokumente über einzelne Persönlichkeiten nie ein religiöses Phänomen vollständig und nach allen Seiten beschreiben, somit die von verschiedenen Geistern stammenden Zeugnisse sich gegenseitig ergänzen müssen.

Auf naive, unreflektierte Religion stoßen wir auch im Leben solcher Persönlichkeiten, deren produktives Schaffen einer anderen Sphäre von Werten angehört als der religiösen. Gerade die großen D i c h t e r und K ü n s t l e r (Dante und Goethe, Michelangelo und Dürer, Beethoven und Haydn), aber auch geniale S t a a t s m ä n n e r (Gustav Adolf, Cromwell, Bismarck), Entdecker (Columbus), Naturforscher (Newton) und Strategen (Tilly, Ziethen, Hindenburg) offenbaren eine unmittelbare Herzensfrömmigkeit, die ganz überraschende P a r a l l e l e n

zur Frömmigkeit der religiösen Genien bietet. Hier liegt ein interessantes, von Theologen und Psychologen kaum beachtetes Forschungsgebiet, obgleich die Zeugnisse nicht überreich fließen und oft nur in kurzen, aber kernigen und charakteristischen Äußerungen bestehen.

Die naive Religion, deren Merkmale ungebrochene Kraft, freie Spontaneität und Produktivität sind, ist der zentrale Gegenstand der Religionswissenschaft. Aber daneben ist die Untersuchung der sekundären Phänomene unbedingt erforderlich: hinter dem urwüchsigen, individuellen Erleben dürfen jene religiösen Gebilde nicht vergessen werden, die teils auf der Gemeinschaft religiöser Individuen (der Mythus, der Ritus, die Liturgie, das Gesetz), teils auf der Verbindung der Religion mit dem philosophischen Denken (die rationale Reformreligion) oder auf beiden zugleich (das kirchliche Dogma) beruhen. Auch die Erstarrungs- und Zersetzungs-Phänomene müssen Gegenstand religionswissenschaftlicher Untersuchung werden. Von dem steifen Ritualwesen wie von den rationalen und moralistischen Surrogaten philosophischer Reformreligion hebt sich die naive, reine Religion in völliger Anschaulichkeit und Klarheit ab. Die Genesis der festen, an eine religiöse Gemeinschaft gebundenen Kultformen aus dem individuellen Erleben, ihre Wandlungen im Laufe der Geschichte und ihre Bedeutung für die Frömmigkeit des Einzelnen, der Einfluß des individuellen Frömmigkeitslebens wie der Volksreligion auf die Formulierung der kirchlichen Dogmen — überall stecken hier psychologische und soziologische Probleme. Nur wenige Menschen zeigen in ihrem religiösen Leben schöpferische Selbständigkeit. Die Frömmigkeit der meisten ist ein „second-hand religious life" (James), das sich am Erleben der religiösen Genien orientiert, ungleich häufiger aber an der durch eine religiöse Gemeinschaft (Volk, Kirche, Sekte) getragenen Tradition. Die großen, produktiven Persönlichkeiten schaffen die klassischen Muster religiöser Erfahrung, die dann für die vielen Durchschnittsformen zur Gestaltung ihres Frömmigkeitslebens wie zum Ausdruck ihrer Erlebnisse dienen. Aber auch im Erleben der schöpferischen Geister spielt die Nachfolge eine nicht zu unterschätzende Rolle. Man denke daran, was Moses und die Propheten für Jesus, Jesus für Franziskus, Paulus und Augustinus für Luther bedeuteten. Hierin freilich liegt ein wichtiger Unterschied, daß die großen Frommen ihr religiöses Leben nicht an sachlichen Autoritäten und Überlieferungen, sondern an den individuellen Erfahrungen überragender Persönlichkeiten normieren; denn alle Frömmigkeitstraditionen spiegeln den Typ persönlichen Erlebens, der in ihnen feste, normative Gestalt gewonnen hat, nur in getrübter Form wider. Die Religionswissenschaft ist also genötigt, unter Heranziehung der Soziologie den Phänomenen der religiösen Nachahmung und Nachfolge, der Frömmigkeitstraditionen und der religiösen Gemeinschaftsbildung ihre Aufmerksamkeit zu schenken.

Alle Psychologie gründet in der Selbstbeobachtung; auch die Religionspsychologie kann ihrer nicht entraten, obgleich man auf

ihr allein keine Religionspsychologie aufbauen kann. Dazu ist das religiöse Erleben eines modernen Menschen meist zu unproduktiv, inhaltsarm, reflektiert und kraftlos. Aber wir müssen, soferne wir einer unmittelbaren und kräftigen, in Meditation und Gebet lebendigen Frömmigkeit ermangeln, wenigstens die Keime und Ansätze zu echtem religiösen Erleben und die Erinnerungen an völlig naive Frömmigkeitsäußerungen, besonders Kindheits- und Jugenderinnerungen, benützen, um mittels des realen oder hypothetischen Nachfühlens zu einem Verständnis naiver Frömmigkeit zu gelangen. Die Selbstbeobachtung ist also eine unentbehrliche Voraussetzung aller Religionspsychologie. Wer niemals selbst einen religiösen Impuls gespürt hat, wird nie in die an Wundern und Rätseln so reiche Welt der Religion eindringen. Was der dänische Bischof M o n r a d vom Gebet sagte, gilt von der Religion überhaupt: „Das Gebet ist eine Welt für sich, nur denen bekannt, die in ihr leben“ [56].

Zum Studium der Religion als eines individuellen wie sozialen Phänomens kommt in erster Linie das reiche geschichtliche Material in Betracht, das F r a g e b o g e n verfahren kann nur als Ergänzung des letzteren dienen; nur dort wo dieses erhebliche Lücken und Vieldeutigkeiten aufweist, ist die Umfrage am Platz. Die systematische Erhebung mittels Fragebogen ist vor allem nützlich zur Gewinnung von vollständigem und sicherem Material über das religiöse Leben des Wilden, des Kindes und des Bauern; in diesem Fall regt der Fragebogen die F r e m d beobachtung an. Die moderne Religionspsychologie verwendet jedoch den Fragebogen fast ausschließlich zur Gewinnung von S e l b s t zeugnissen über das individuelle religiöse Erleben moderner Menschen. Für die Kenntnis der Gegenwartsreligion liefern solche Fragebogenergebnisse neben den spontan erfolgenden literarischen Selbstzeugnissen wertvollen Stoff. Aber es ist verkehrt, auf diesem Wege eine Psychologie des religiösen Erlebens überhaupt erreichen zu wollen. Die wesentlichen Züge des religiösen Phänomens sind nur am naiven Erleben ersichtlich; die Religion der Gegenwartsmenschen ist jedoch allzusehr von heterogenen Bestandteilen durchsetzt, von philosophischer Weltanschauung und ästhetischem Genießen, als daß man an ihr reine, unverfälschte Frömmigkeit studieren könnte.

2. Die Gliederung der religionswissenschaftlichen Untersuchung.

Den grundlegenden Teil der Religionswissenschaft bildet die rein e m p i r i s c h e , g e s c h i c h t l i c h e und p s y c h o l o g i s c h e Untersuchung der Religion als einer der großen menschlichen Kulturschöpfungen. Diese Untersuchung darf nicht belastet sein von Werturteilen oder metaphysischen Deutungen. Zwar ist es eine psychologische Unmöglichkeit, das religiöse Leben zu studieren, ohne irgendwie zu ihm Stellung zu nehmen. Spinozas Grundsatz: „Ich will die Handlungen und Neigungen der Menschen analysieren, als wenn es sich um Linien, Flächen und Körper handelte“, läßt sich bei der Untersuchung der Religion nicht durchführen. Denn diese ist eine werthaltige, kulturelle Erscheinung. Gerade das Studium der verschiedenen Typen

des religiösen Lebens reizt auf Schritt und Tritt zu einer wertenden Stellungnahme. Der Religionspsychologe kann nicht bloßer Seelengeometer und Seelenanatom sein. Die Forderung streng empirischer Einstellung darf keinen Verzicht, sondern nur eine Zurückschiebung der Stellungnahme zur Religion hinter die empirische Erforschung bedeuten. Es gilt nur während der historischen und psychologischen Untersuchung die sich aufdrängenden Werturteile zurückzustellen, da sie die Reinheit der Einfühlung in fremdes Erleben gefährden.

Die grundlegende Aufgabe der empirischen Untersuchung der Religion ist die Typenlehre d. h. die Klassifikation, Deskription und Analyse der verschiedenen Formen der Religion bzw. einer Erscheinung der Religion. Die Typisierung darf jedoch nicht, wie es die Religionsphilosophie (Hegel, Caird, Pfleiderer, Eduard v. Hartmann, Auguste Sabatier) tut, nach Wertgesichtspunkten erfolgen, sondern ausschließlich nach geschichtlichen und psychologischen Merkmalen. Ohne sorgfältige, ins Detail dringende historische Untersuchung ist die Analyse der einzelnen Typen unmöglich. Die Typenlehre fällt mit der vergleichenden Religionsgeschichte zusammen, soweit diese alle Erscheinungsformen der Religion, nicht nur die niederen, ins Auge faßt (Max Müller, Tiele, Söderblom, Edvard Lehmann). Die Aufeinanderfolge dieser Typen darf jedoch nicht als einheitliche, historische Entwicklungslinie betrachtet werden; es ist nicht so, als ob immer der folgende Typ genetisch aus dem vorangehenden hervorwüchse. Nur verschiedene dieser Typen stehen miteinander in einem historisch-genetischen Verhältnis. So entwickelt sich die antike Kultur- und Nationalreligion aus der primitiven, die Mystik wächst auf dem Boden einer hochentwickelten Kulturreligion, während der Mutterschoß der prophetischen Religion die primitive ist. Diese Typisierung darf sich auch bei der monographischen Untersuchung eines bestimmten religiösen Phänomens (z. B. des Glaubens, der Gottesvorstellung, des Sünden- und Gnadenbewußtseins, der Jenseitshoffnung, des Opfers und des Gebets) nicht ausschließlich auf die Untersuchung dieses einen Phänomens stützen, sondern es muß die Korrelation zu den anderen Äußerungen der Religion ins Auge genommen werden. Diese Typenlehre macht erst eine fruchtbare Untersuchung der Religion bzw. einer religiösen Erscheinungsform innerhalb eines bestimmten Kulturkreises oder einer religiösen Gemeinschaft möglich. Die vergleichende psychologische Untersuchung ist im Grunde die Voraussetzung für die auf ein individuelles Gebilde abzielende historische Einzelforschung. Es wäre verfehlt und würde zu unzulänglichen Ergebnissen führen, wollte man ohne vorausgehende allgemeine Formenlehre, lediglich auf Grund des vorliegenden philologischen Materials, eine Sonderdarstellung des Gebets innerhalb der babylonischen, indischen oder griechischen Religion oder innerhalb des mittelalterlichen Christentums versuchen. Erst durch die vergleichende Untersuchung fällt Licht auf die vielfach fragmentarischen und dunklen Dokumente gerade der antiken Religionen. Natürlich wird durch philologisch-historische Einzelarbeiten die psychologische Darstellung im Detail bereichert,

ergänzt und zum Teil modifiziert. Zwischen der generellen, komparativen Forschung, die auf das religiöse Phänomen als solches abzielt; und der individuellen historischen Forschung, die das religiöse Phänomen in einer begrenzten Ausprägung zu erfassen sucht, muß ein wechselseitiger Austausch stattfinden, der nach beiden Seiten hin fruchtbringend wirkt.

An dem echten, reinen, naiven Erleben, das durch die typisierende Darstellung aus der Fülle sekundärer Bildungen unzweideutig hervortritt, werden die Wesenszüge des religiösen Phänomens sichtbar. Die Phänomenologie der Religion (das Wort im Sinne der Husserl'schen Philosophie gebraucht) sucht die religiöse ‚Urmeinung' zu klären und so das Wesen (‚Eidos') alles Religiösen zu erfassen. Als das Wesen der Religion enthüllt sich der phänomenologischen Untersuchung der Glaube an die Präsenz einer transzendenten Wirklichkeit und an eine tatsächliche Berührung und Verbindung des Menschen mit dieser höheren Wirklichkeit.

Die Religionspsychologie im engeren Sinne (generelle, kausale Psychologie) sucht die das individuelle religiöse Erleben beherrschende Gesetzmäßigkeit zu fixieren, Motiv, Verlauf und Wirkung eines religiösen Erlebnisses herauszustellen. Das Problem eines die seelischen Abläufe bestimmenden transzendenten, übernatürlichen Einflusses ist aus diesem Zusammenhang auszuscheiden. Diese kausalpsychologische Untersuchung der Religion bezieht sich auf alle individuellen seelischen Vorgänge im religiösen Erleben, auf die produktiven ebenso wie auf die reproduktiven, auf die naiven, spontanen Äußerungen der Frömmigkeit ebenso wie auf die bewußten, reflektierten. Bei der Untersuchung der produktiven Vorgänge muß die Religionspsychologie in enger Fühlung mit der Psychologie des kulturschöpferischen Geisteslebens überhaupt bleiben: des philosophisch-metaphischen Denkens und vor allem des künstlerischen Schaffens. Das religiöse Erleben zeigt sich von derselben Gesetzmäßigkeit beherrscht, die das gesamte menschliche Geistesleben trägt. Nirgends tritt dieser Zusammenhang so deutlich zutage als in den produktiven Erlebnissen der religiösen und der künstlerischen Inspiration.

Die Soziologie der Religion erforscht das religiöse Phänomen nach der sozialen Seite. Sie sucht die verschiedenen Formen des religiösen Gemeinschaftslebens, seine Motive und seine Bedeutung für das individuelle Frömmigkeitsleben herauszustellen.

Mit der geschichtlichen, phänomenologischen, psychologischen und soziologischen Untersuchung des Religiösen erschöpft sich die Religionswissenschaft nicht; vielmehr muß sich auf der empirischen Religionsforschung eine Religionsphilosophie[57] aufbauen, die jedoch nicht in metaphysischen Spekulationen über Gott und Unsterblichkeit besteht, sondern in einer philosophischen Untersuchung der Religion als einer menschlichen Bewußtseinsschöpfung. Die Erkenntnistheorie der Religion holt aus der bunten Tatsächlichkeit seelischen Erlebens das im Wesen der menschlichen Vernunft gründende apriorische Gesetz der religiösen Ideenbildung heraus. Die Wertphilosophie

der Religion staffelt die einzelnen historischen Religionsbildungen wie die großen Religionstypen nach ihrem Werte und fragt nach dem Zukunftsideal der Religion, das die in den verschiedenen Religionen und religiösen Typen steckenden unvergänglichen Werte in sich fassen soll. Der Wertmaßstab darf nur in sekundärer Weise anderen Wertsphären entnommen sein; so kommt der Religion ein biologischer, ethischer, ästhetischer, rationaler und allgemein kultureller Wert zu. Primär muß jedoch der für die Wertung ausschlaggebende Gesichtspunkt aus dem religiösen Erleben selbst, und zwar dem naiven, gewonnen werden. Die Religionswissenschaft wird gekrönt von einer Metaphysik der Religion, welche nach der Realität des von der Phänomenologie herausgestellten Glaubens an ein Transzendentes und Absolutes und an die Verbindung des Menschen mit ihm fragt. Es ist dies das wichtigste und brennendste Problem der Religionsphilosophie, freilich auch das schwierigste, das in eine Auseinandersetzung mit den mannigfachen, metaphysischen und antimetaphysischen, philosophischen Weltauffassungen hineinführt. Ist der religiöse Glaube an Gott Illusion oder Realität? Die Frage nach der Existenz und dem Wesen Gottes ist nur die Voraussetzung zur Bearbeitung des zentralen Problems: Ist die Religion, die ja nicht eine theoretische Überzeugung von Gott, sondern ein wechselseitiges Verkehrsverhältnis von Mensch und Gott bedeutet (Offenbarung, Selbstmitteilung Gottes an den Menschen und Umgang, Gemeinschaft des Menschen mit Gott in Gebet, Kultus und Sittlichkeit), Wirklichkeit oder psychologische Selbsttäuschung? Ist die Religion vom Himmel oder von der Erde, Gottes Schöpfung oder des Menschen Erfindung? Läßt sich das religiöse Erleben restlos aus psychologischen Voraussetzungen begreifen, wie Feuerbach, Wundt und Leuba meinen, oder ist das entscheidende Agens das Wirken des Gottesgeistes in der Seele des Menschen, wie die großen Genien im Reich der Frömmigkeit übereinstimmend bekennen? Und stellt der in den psychischen Abläufen wirksame übernatürliche Einfluß eine Sonderkausalität dar, die auf wunderbare Weise neben und über den natürlichen Vorgängen am Werke ist, wie die scholastische Gnadenlehre glaubte, oder ist der transzendente Faktor, das Wunder, in der gesetzmäßig ablaufenden seelischen Erfahrung und geschichtlichen Entwicklung selbst, nicht hinter und über ihr zu suchen, wie ein evolutionistischer und deterministischer Panentheismus annimmt? Oder liegt das Übernatürliche in dem Schöpferischen, Neuen des religiösen Erlebens, das aus unergründlichen Tiefen aufsteigt und nur aus einem umfassenden, lebendigen metaphysischen Zusammenhang verständlich wird? Für alle diese Fragen metaphysischer wie wertphilosophischer Natur versagen die streng wissenschaftlichen Methoden; die Lösungsversuche werden immer mehr oder weniger subjektiven Charakter tragen und können nicht Anspruch auf Allgemeingültigkeit erheben. Gleichwohl müssen diese Probleme immer wieder von neuem gestellt und angegriffen werden; auch der Historiker und Psychologe, dessen Interesse vorwiegend auf das Verständnis konkreter Wirklichkeiten gerichtet ist, wird einem exklusiven religionswissenschaftlichen Empiris-

mus nie das Wort reden. Denn es handelt sich in diesen religionsphilosophischen Fragen um nichts Geringeres als um das philosophische Recht der Religion, um ihren Sinn und Wert im Ganzen unseres Lebens.

Die vorliegende Studie beschränkt sich auf die Klassifikation, Deskription und Analyse der einzelnen Typen des Gebets und schließt mit der Phänomenologie d. h. der Wesensbestimmung des Gebets ab. Die kausalpsychologische Untersuchung des Gebets d. h. die Erforschung der die Gebetserlebnisse (Motiv, Verlauf und Wirkung des Gebets) beherrschenden allgemeinen Gesetzmäßigkeit wurde aus äußeren und inneren Gründen ausgeschieden und einer selbständigen Behandlung vorbehalten. Es handelt sich hierbei um einen neuen Problemkreis, der eine andere methodologische Einstellung fordert. Auch bestünde die Gefahr, daß durch die Anfügung einer gesetzespsychologischen Untersuchung der lebendige Eindruck von der irrationalen Eigenart des Gebets, den die Typik und Phänomenologie vermittelt, verwischt würde. Auch die gesamte religionsphilosophische Problemgruppe gelangt hier nicht zur Besprechung. Ihre Behandlung würde eine stete Anknüpfung und Auseinandersetzung mit der allgemeinen Philosophie (Erkenntnistheorie, Ethik und Metaphysik) verlangen. Es war jedoch nötig, einen methodologischen Aufriß der gesamten Religionswissenschaft zu geben, um deutlich hervortreten zu lassen, wie sich die vorliegende Untersuchung des Gebets in den Gesamtplan der Religionswissenschaft eingliedert.

IV. Die Quellen für eine Untersuchung des Gebets.

Das Gebet ist jene Äußerung religiösen Erlebens, „wo sich das Leben und Weben echter Frömmigkeit am deutlichsten offenbart und zugleich am scheuesten verhüllt" (Deißmann) [58]. Echtes, persönliches Beten verbirgt sich in zarter Keuschheit vor profanen Augen und Ohren. Schon primitive Menschen sind äußerst spröde und zurückhaltend in Mitteilungen über ihr religiöses Leben. Manche Forscher und Missionare weilten jahrelang unter Naturvölkern, bis es ihnen gelang, etwas über ihr religiöses Denken und Tun zu erfahren oder gar ihre Gebete zu belauschen [59]. Was vom primitiven Menschen gilt, gilt noch mehr von den individuellen Frommen. Das persönliche Gebetsleben der religiösen Genien spielt sich in der Verborgenheit ab. „Das Religiöse", sagt Kierkegaard, „ist etwas so Heimliches, daß man wie ein junges Mädchen erröten könnte, wenn uns einer beim Beten überraschte." [60] *Μόνος πρὸς μόνον* (als Einsamer vor dem Einsamen) steht nach einem Worte Plotins [61] der Beter vor seinem Gott. Wenn darum die großen Frommen beten wollen, fliehen sie in die Einsamkeit, ins stille Kämmerlein oder in die freie Natur. Was sie in solchen einsamen Stunden betend vor ihrem Gott ausgeschüttet haben, hat fast nie eines Menschen Ohr belauscht und eines Menschen Griffel festgehalten. Wohl haben sie im Kreise ihrer Jüngergemeinde von den Geheimnissen ihres Gebetslebens geredet, haben ihre Schüler gelehrt, wie und was man beten solle; aber fast nie hat in Gegenwart anderer ihr Mund sich geöffnet, um

traute Zwiesprache zu halten mit ihrem Gott. Paulus mahnt in seinen Briefen oft zum Gebet, bisweilen enthüllt er etwas von der Art seines Betens und von seinen geheimnisvollen und wunderbaren Gebetserfahrungen — aber er „ist zu keusch gewesen, selbst in vertrauten Briefen seinen Gemeinden schriftlich etwas im eigentlichen Sinne vorzubeten" (Weinel) [62]. Wohl kennen wir Tausende und Abertausende von Gebeten, die in Stein gemeißelt oder in Lettern gedruckt uns überliefert sind, Gebete aus uralten Tempelbibliotheken und Gebete in modernen Erb uungsbüchern, wohl hören wir von den Altären und Kanzeln feierliche Gebetsworte, das liturgische Erbgut der christlichen Kirche. Aber das alles sind nicht echte, spontane Gebete, wie sie aus der tiefsten Not und der innigsten Sehnsucht eines Menschenherzens hervorbrechen; denn diese aus dem geschichtslosen Augenblick geborenen Gebete reden eine andere Sprache; ja bisweilen reden sie überhaupt nicht, denn sie sind gar nur ein schweigendes Anbeten und Schauen oder ein stummes Seufzen und Sehnen. Jene formelhaften und literarischen Gebete sind nur der schwache Widerschein des ursprünglichen, reinen Herzensgebetes. Die meisten Quellen über das Gebet sind also nur indirekte mittelbare Zeugnisse: Andeutungen über Gebetserlebnisse und Anleitungen zum Gebet einerseits, Gebetsformeln und Gebetsdichtungen andererseits. Es ist darum kein Leichtes, ein genaues Bild über das wirkliche Beten zu erhalten. Und doch glückt uns das, wenn wir die mannigfachen Gebetsdokumente sorgfältig zusammenlesen und nach ihrem psychologischen Werte abstufen und wenn wir sie zudem ergänzen durch die individuellen und generellen Äußerungen *über* das Beten, die wir aus dem Munde großer Beter besitzen.

1. *Gebete.*

Die aus gewaltigen seelischen Erschütterungen geborenen Gebete sind beim primitiven Menschen stets, bei den großen Frommen sehr häufig *laute* Rufe zu Gott. Bisweilen gelingt es — zufällig oder absichtlich — anderen Menschen, den Beter, der sich allein mit seinem Gott glaubt, zu belauschen und seine Gebetsworte nachher schriftlich zu fixieren. Oder die Not und der Jubel des Herzens sind so groß, daß der Mensch vor anderen, ja sogar vor breiter Öffentlichkeit unwillkürlich in einen Gebetsruf ausbricht. Der Eindruck solcher leidenschaftlichen und innigen Gebete auf die Hörer ist so tief und nachhaltig, die Worte selbst sind so knapp und prägnant formuliert, daß sie sich dem Gedächtnis unauslöschlich einprägen und so eine genaue, unveränderte Wiedergabe ermöglichen. Missionare und Ethnographen haben nicht selten Wilde bei spontanen Gebeten heimlich oder offen beobachtet und die Worte nachträglich aufgezeichnet [63]. Auch von den größten Betern sind solche laute Gebetsrufe überliefert. Von Jesus besitzen wir vier Gebete, die gerade den Höhepunkten seines Erlebens entstammen; sie wurden von seinen Jüngern gehört und von Mund zu Mund fortgepflanzt, bis sie schließlich in den Evangelien niedergeschrieben wurden. (Trotzdem sie erst nach Jahren aufgezeichnet wurden, ist ihre Echtheit doch voll verbürgt. Jesus Gebetsanrede in Gethsemane „Abba" und sein

Angstschrei am Kreuze „Eloi" wurde von der Urgemeinde in so sklavischer Treue überliefert, daß sie selbst der griechische Evangelienübersetzer im semitischen Wortlaut wiedergibt.) Ein Reicher von Assisi lud den heiligen Franz ein, in seinem Hause zu nächtigen, in der Absicht, ihn bei seinem Beten zu behorchen; und er hörte, wie er die ganze Nacht hindurch die inbrünstigen Worte: „Mein Gott und mein alles!" wiederholte. Durch diese Gebetsinnigkeit wurde er so tief ergriffen, daß er sogleich ein Jünger des Heiligen wurde [64]. Auch der Lieblingsjünger des Armen von Assisi, Bruder Leo, konnte ihn einmal in der nächtlichen Waldeinsamkeit des Alvernergebirges beim Beten belauschen [65]. Marabotto, der Beichtvater der heiligen Katharina von Genua, versteckte sich einmal in deren Kammer; sie betrat dieselbe, verschloß sie, wie gewohnt, und begann dann mit kläglicher Stimme und unter Tränen zu beten. Marabotto gibt dieses Gebet in der Biographie der Heiligen wieder [66]. Katharina von Siena wurde oft plötzlich von einem ekstatischen Zustand überfallen und sprach dann mit lauter Stimme glühende Gebete, welche die Anwesenden zu Tränen rührten. Die Gebete wurden von diesen nachträglich aufgezeichnet [67]. Veit Dietrich schreibt an Melanchthon von Luther: „Es hat mir einmal geglückt, daß ich ihn von Herzen mit heller Stimme beten hörte." Dann schildert er Luthers Gebetsweise und den gewaltigen Eindruck, den er vom Gebet dieses Mannes empfing [68]. Oliver Cromwell sprach zwei Tage vor seinem Tode mit lauter Stimme ein inniges Gebet, das von seinen Angehörigen vernommen und dessen ungefährer Wortlaut von seinem Kammerdiener Harvey behalten wurde [69]. Diese dem Zufall zu verdankenden Fremdzeugnisse sind die wertvollsten Selbstzeugnisse, weil sie „das formlos Tatsächliche in momentaner Gegenwart festhalten" [70]; sie sind freilich auch die spärlichsten.

Daneben stehen solche spontane Gebete, die vom Beter s e l b s t a u f g e z e i c h n e t wurden. Die schriftlich fixierten Worte decken sich aber nicht vollständig mit den im Gebet gesprochenen. Die Aufzeichnung bringt bereits eine Stilisierung der echten Gebetsworte mit sich; was im wirklichen Gebet wortloses Fühlen, Sehnen und Vorstellen ist, wird in Worte gekleidet, das stimmungsgemäß Erlebte in die allen verständliche Sprache übersetzt, alles Verworrene und Unausgeglichene harmonisiert, die sprunghaft sich aneinander reihenden Gedankenfragmente verknüpft. Es liegt etwas Wahres in dem übertriebenen Diktum Bunyans: „Ein Mensch, der wirklich betet, wird nachher nie imstande sein, mit dem Munde oder mit der Feder die unaussprechlichen Wünsche, Gefühle, Regungen und Begierden auszudrücken, die im Gebet zu Gott aufstiegen [71]." Wo ein Beter sein innigstes Beten in Worte hüllt und niederschreibt, da fühlt er nur zu tief, daß die geschriebenen Gebetsworte nur ein matter Widerschein des flammenden Herzensgebetes sind. Mechthild von Magdeburg fügte an den Schluß ihres feurigsten Liebesgebetes die Bemerkung: „Das sind die Worte des Sanges der Minnestimme; aber der süße Herzensklang mußte wegbleiben, denn den vermag keine irdische Hand zu schreiben." [72]

Manche Gebete sind unmittelbar nach dem gesprochenen Gebet, noch im Ausklang und Nachhall der Gebetsstimmung niedergeschrieben. So ist das Preisgebet, das Franz von Assisi nach der Stigmatisierung sprach, von ihm selbst in einer an Bruder Leo bestimmten Karte unmittelbar darnach aufgezeichnet worden [73]. Hierher gehören auch die kurzen Gebetsrufe im Mémorial Pascals, das er in einem Augenblick höchster enthusiastischer Erregung flüchtig niederschrieb. Ungleich häufiger ist die gedächtnismäßige Aufzeichnung echter Gebete in Autobiographien und Selbstbekenntnissen; der Wortlaut solcher Gebete dürfte nur dann, wenn es sich um ganz kurze Rufe handelt, völlig unverändert erhalten sein. Solche Gebete sind in den Bekenntnissen und Verkündigungen alttestamentlicher Propheten (Amos, Jeremia) [74] und in den Briefen und Selbstbiographien religiöser Menschen der neueren Zeit (Ignatius v. Loyola, George Fox, John Bunyan, Johann Heinrich Wichern) enthalten.

In religiösen Schriften findet sich noch eine andere Art selbstaufgezeichneter Gebete, deren Quellenwert gleichfalls ein hoher ist; es sind dies jene Gebete, die in einem Zustande der Inspiration niedergeschrieben werden, die dem frommen Schriftsteller, wenn er bei der Erinnerung an Gottes Gnade oder an die eigene Sündigkeit und Ohnmacht in Gebetsstimmung gerät, spontan in die Feder fließen. Solche Gebete sind literarische Gebete, aber gleichwohl echte Gebete, nicht absichtlich komponierte Formulare, wenn sie auch nicht mit redendem Munde, sondern mit schreibendem Griffel gebetet worden sind. Bei Jeremia geht die Erzählung von den bewegten Schicksalen seines Prophetenberufes oft unvermittelt in die spontane Anrede an Jahwe über [75]. Die bangen Zweifel und Fragen, die den Urheber des Hiobbuches martern, entladen sich oft in leidenschaftlichen Gebetsrufen zu Gott [76]. Bischof Clemens von Rom gleitet in seinem ersten Briefe an die Korinther (c. 59 f.) aus der ernsten Paränese in die Gebetsanrede an Gott hinüber — mitten im Satz erfolgt der Übergang — und richtet ein feierliches Dank- und Bittgebet an Gott, wie er es ähnlich in der gottesdienstlichen Versammlung seiner Gemeinde zu sprechen pflegte. Augustinus schickt den tiefsinnigen philosophischen Erörterungen seiner Soliloquien (I, 1) ein enthusiastisches Gebet zu Gott, der Quelle aller Wahrheit, Güte und Schönheit, voraus. Symeon, der Neue Theologe, eröffnet seine wundervollen *ἔρωτες τῶν θείων ὕμνων* mit einem kraftvollen Gebet zum heiligen Geist [77]. Luthers Vorrede zu seinem Genesis-Kommentar klingt in einem Gebet um das baldige Kommen des Gottesreiches aus. Tersteegen leitet seine Briefsammlung mit einem Gebet ein, in dem er seine restlose Willenshingabe an Gott bekundet. Der Verfasser der neutestamentlichen Apokalypse schließt seine flammenden Zukunftsbilder mit einem inbrünstigen Seufzer an den erhöhten Herrn (21_{20}; vgl. 1. Kor. 16_{23}). Bonaventura endet sein Breviloquium mit einem sehnsüchtigen Gebet um Vollendung der Gottesliebe (7, 7), Franz von Assisi beschließt seinen Brief an das Generalkapitel mit einem Gebet [78].

Selbstaufgezeichnete Gebete enthalten vor allem die religiösen Selbstbekenntnisse, die Konfessionen Augustins und die Autobiographien der

heiligen Gertrud von Helftä, Theresa di Jesu und Madame Guyon. Sie sind im Grunde nur große Gebete; denn sie sind nicht an Menschen, sondern an Gott gerichtet. Der augustinische Ausdruck *confessio* bedeutet nicht so sehr eine Selbstenthüllung vor den Menschen als vielmehr ein an Gott gerichtetes Lob-, Dank- und Bußgebet: „et nunc, Domine, confiteor tibi in litteris" (Conf. IX 13). Das Motiv, das Augustinus wie Theresa zur Abfassung ihrer Selbstbekenntnisse drängte, war zweifellos ein echtes Gebetsmotiv: das Streben nach Aussprache, Selbstoffenbarung vor dem Allerhöchsten. Die zahllosen reinen Gebete, in welche immer wieder die im Gebetsstil verfaßte Erzählung und Selbstanalyse hinübergleitet, geben uns eine anschauliche Vorstellung von dem wirklichen Gebetsleben, das sie als Einsame mit Gott lebten. Noch stärker tritt der literarisch-dichterische Charakter in jenen Gebeten hervor, die in den mystischen Dialogen, vor allem in den Offenbarungen der Mechthild von Magdeburg und in der ‚Nachfolge Christi' des Thomas von Kempen enthalten sind. Der mystische Gebetsverkehr mit Gott wird hier als Wechselgespräch der Seele mit Christus dargestellt. Aber durch diese poetische Hülle hindurch schauen wir das leidenschaftliche und sehnsüchtige Beten dieser liebessiechen Nonne und dieses gottinnigen Mönchs und die wunderbaren Erfahrungen, die ihnen im Gebet aufgingen. Typische Beispiele literarischer Gebete, welche aber doch getreu das persönliche Herzensgebet widerspiegeln, sind das ‚Paternoster' der Margaretha Ebner und die ‚Exercitia spiritualia' der Gertrud von Helftä; auf höchst originelle Weise hat die letztgenannte Heilige in Anlehnung an das kirchliche Ritual (Taufritual, Ritual der klösterlichen Einkleidung, der Profeßablegung und Profeßerneuerung) und an die kirchlichen Tagzeiten ein mystisches Idealritual für Nonnen gedichtet und in ihm ihr persönlichstes Gebetsleben literarisch ausgehaucht. In diesen Zusammenhang gehört auch das berühmte Pascalsche Gebet um rechten Gebrauch der Leiden [79], das zweifellos eine literarische Schöpfung ist, aber gleichwohl zu den echten Gebeten und nicht zu den Gebetskompositionen gezählt werden muß; denn es entspringt einem wirklichen Gebetsmotiv: durch die Abfassung dieses Gebets sucht er sich innerlich mit seinen schweren körperlichen Leiden auseinanderzusetzen. Es ist kein Zweifel, daß in diesem literarischen Gebet seine wirklichen Gebete in eine abgerundete und ästhetische Form gebracht sind. Aber schon innerhalb der antiken Welt ist eine solche Selbstaufzeichnung von Gebeten etwas häufiges: es sind jene Gelübde, Dank- und Fluchgebete, die der Beter an die Tempelwände geritzt oder auf Papyrus, Erz oder Blei niedergelegt hat und die trotz aller Schemat uns in die konkreten Wünsche und Anliegen des antiken Mensche blicken lassen.

Zu den von anderen gehörten und den selbst niedergeschriebenen Gebeten treten solche, die von dem Beter spontan oder auf ausdrückliche Befragung hin m i t g e t e i l t und dann von fremder Hand aufgezeichnet werden. Auf diesem Wege ist die Mehrzahl der Gebete gewonnen worden, die wir von primitiven Stämmen besitzen. Bisweilen ließen auch Forscher, die dem Gebet eines Wilden zugehört hatten, hernach

dieses von dem Beter wiederholen und diktieren [80]. (Bei bloß mitgeteilten Gebeten primitiver Stammesangehöriger besteht stets die Möglichkeit, daß es sich um formelhafte Gebete handelt.) Auf dieselbe Weise sind auch von großen religiösen Persönlichkeiten Gebete überliefert. So beruhen die Gebete, die Elsbeth Stagel in ihrer Seusebiographie berichtet, auf den persönlichen Mitteilungen, die Seuse seiner geistlichen Tochter gemacht hat. Von Wert sind schließlich, bei dem Mangel genauer Angaben, auch jene Dokumente, in denen der Inhalt eines Gebets nur referiert oder angedeutet ist. Hierher gehört Jesu Gebet für Petrus, Pauli Gebet um Befreiung vom Fleischesstachel, seine Fürbitten für die jungen Christengemeinden [81] sowie die summarischen Inhaltsangaben der liturgischen Gebete, wie sie sich bei altchristlichen Schriftstellern finden.

Neben den „gebeteten" Gebeten steht eine zweite größere Gruppe von Gebetsquellen: die verfaßten, komponierten, gedichteten Gebete, die fast ausnahmslos literarischer Natur sind. Obenan stehen die teils individuellen, häufiger generellen Gebetsbeispiele, die den Zweck haben, anderen eine seelsorgerliche Anleitung zum Gebet zu geben. Die wichtigste solche Gebetsanweisung ist diejenige, die Jesus nach dem Brauch jüdischer Rabbinen seinen Jüngern gab: das Vaterunser. Es ist keineswegs bestimmt als „Grundlage einer unpersönlichen Liturgie für einen neuen Kultus; vielmehr hat Jesus als Beter die Seinen durch dieses Paradigma beten gelehrt" (Deißmann)[82]. Wir hören zwar in den Vaterunserbitten nicht ihn selbst, wie er Zwiesprache hält mit seinem Vater; und doch sind sie ein unschätzbares Zeugnis von seinem Beten. Denn Jesus hat hier „sein Bestes gegeben, die reichen Früchte seiner eigenen Gebetserfahrung" [82]. Auch Muhammed gab seinen Anhängern Gebetsbeispiele. So kam einst Abu Bekr zum Gesandten Gottes und sprach: „Lehre mich eine *du'a* (ein freies Gebet), das ich bei der *salât* (dem täglichen Pflichtgebet) beten soll." Da lehrte ihn der Prophet ein Gebet um Sündenvergebung [83]. Auch von Luther besitzen wir solche Gebetsparadigmen für individuelle, konkrete wie für generelle Fälle. So wenn er in einem Trostbrief „an die Christen aus Oschatz, die von Herzog Georgen um des Evangelii willen verjagt worden waren" sie zu demütigem Beten anweist [84] oder wenn er in seinen Schriften ganz schlicht und spontan angibt, wie ein frommer Regent, ein Hausvater, ein Ackersmann, eine Magd oder junge Leute, die sich in den Ehestand begeben wollen [85], zu Gott in ihren Anliegen beten sollen. Auch diese Gebete sind, obgleich sie ‚verfaßt' sind, von seinen echten ‚gebeteten' Gebeten in keiner Weise unterschieden; sie beruhen auf der Fähigkeit, fremde Bedürfnisse, Anliegen und Nöte wie die eigenen zu erleben und aus diesem Sicheinfühlen heraus mit derselben Natürlichkeit und Herzlichkeit, die das eigene Beten zeigt, eine hypothetische Bitte zu formulieren.

Der Charakter der absichtlichen Komposition tritt viel stärker als in den Gebetsparadigmen in den zu rituellen und liturgischen oder privaterbaulichen Zwecken geschaffenen Gebetsformularen hervor. Hierher gehören die von den Priestern

der antiken Religionen verfaßten Opfer- und Ritualgebete, die überwiegende Mehrheit der in der jüdischen Synagoge wie in den christlichen Kirchen gebrauchten liturgischen Gebete und die zahllosen Gebete, die in den Gebet- und Erbauungsbüchern der christlichen Konfessionen zu lesen sind. Der Quellenwert dieser Gebetsformulare für die Kenntnis des individuellen Gebetslebens ist ein sehr abgestufter. Unter ihnen befinden sich solche, in denen ein spontanes, schöpferisches und tiefes Beten individueller Persönlichkeiten sich unverkennbar verrät. Dies trifft auf manche altchristliche Gebete zu, einen Teil der orationes des Anselm von Canterbury, auf die liturgischen Gebete, die von Calvin verfaßt sind, auch auf die Gebetbücher der ersten Hälfte des Reformationsjahrhunderts. (Freilich sind auch diese persönlich gefärbten literarischen Gebete nicht immer der reine Reflex des wirklichen Betens ihrer Verfasser; sie sind oft nur die reife Frucht ihres Gebetslebens, aber sie enthüllen uns nicht die verborgenen Kämpfe und Auseinandersetzungen, die inneren Spannungen, das Auf- und Abwogen der Affekte und Stimmungen, das dem echten Beten eigen ist; sie sind der Ausklang ihres Betens, aber nicht ihr Beten selbst.) Daneben stehen die vielen Gebete, deren Charakter als bewußte, absichtliche Elaborate und Kunstprodukte auf den ersten Blick ersichtlich sind. Sie sind in der Form, wie sie niedergeschrieben wurden, nie vorher gebetet worden, sondern erdacht, ersonnen, zum Gebrauch für viele verfaßt, „verfertigt", wie ein Gebetbuchverfasser des 16. Jahrhunderts in der Vorrede sagt [86], oder wie Luther sich drastisch ausdrückte, „hinter dem Ofen erdichtet" [87]. Während die echten Gebete durch eine kraftvolle Knappheit sich auszeichnen, zeigen die verfaßten Gebete eine Weitschweifigkeit und Breite des Ausdrucks, die bisweilen ermüdet. Während das spontane improvisierte Beten eine gewisse Sprunghaftigkeit und Abgerissenheit der Gedankenfolge offenbart, weisen die verfaßten Gebete klare und durchsichtige Disposition, logischen Gedankenaufbau und innere Gliederung auf. Spontanes Beten verrät sich in einer schlichten und freien Natürlichkeit des Ausdrucks, die literarischen Gebetselaborate sind kenntlich an dem kunstvollen Periodenbau, der Bilderfülle, dem rhetorischen Prunk [88]. Naives Beten ist ungetrübt durch alle Reflexion, wirkliches Bitten und Danken, die erdachten Gebete sind reflektierend, betrachtend, dozierend, predigend. Echtes Beten ist spontaner Ausdruck des eigenen Erlebens oder doch die Frucht des Selbsterlebten und Selbsterrungenen, die künstlich komponierten Gebete sind für die anderen Menschen bestimmt, die sie erbauen, belehren, religiös-ethisch beeinflussen sollen, sie sind mehr dogmatische Katechesen, Sittenpredigten, Homilien. Ja, die meisten dieser künstlich gemachten Gebete sind nicht einmal das selbständige Werk der Gebetbuchautoren. Die Untersuchung von Althaus hat ganz überraschendes Licht auf die kompilatorische, bisweilen sogar plagiathafte Abfassung von Gebetbüchern geworfen. Die Gebetsformulare werden aus älteren Gebetssammlungen entnommen, abgeschrieben, kombiniert oder flüchtig überarbeitet. Verbreitete Gebetbücher aus der vor- und nachreformatorischen Zeit sind wenig produktiv, so die Werke des Prager Kanzlers

Joh. v. Neumarkt, des Erasmus v. Rotterdam, des Petrus Canisius, die anonymen Erbauungsbücher des Hortulus animae, der Meditationes Augustini usw., die evangelischen Gebetbücher von Habermann, Kegel, Musculus [89]. Als Dokumente naiver Gebetsfrömmigkeit kommen diese komponierten, geschweige denn die kompilierten Gebete nicht in Betracht; aber sie sind doch der deutliche Reflex des jeweiligen Frömmigkeitslebens, wie ein Vergleich der mittelalterlichen, reformatorischen, pietistischen und rationalistischen Gebetbücher beweist. Die literarischen Gebetskompositionen sind darum die Hauptquelle zur Feststellung des Betens innerhalb der verschiedenen Epochen, Kulturen und religiösen Gemeinschaften. In ihnen erfassen wir gerade die festen Frömmigkeitstraditionen und werden so einerseits in das Gebetsleben der großen Persönlichkeiten eingeführt, welche den Anstoß zur Bildung solcher Überlieferungen gaben, und andererseits in die an die formelhaften Gebetsmuster sich klammernde Frömmigkeit der Durchschnittsmenschen.

Zu den Gebetsparadigmen und Gebetsformularen tritt als dritte Gruppe der verfaßten Gebete die Gebetsdichtung, in welcher das liturgische oder erbauliche Gebet sich in ein künstlerisches Gewand hüllt. Den schematischen, nach festen Mustern geschaffenen antiken Kulthymnen kommt als Gebetsdokument eine ähnliche Bedeutung zu wie dem rituellen prosaischen Gebetsformular. Als Zeugnis echten, individuellen Betens ist zum Teil die aus persönlichen Gebetserlebnissen geborene künstlerische Gebetspoesie zu betrachten: die Hymnen der individualisierten Endphase der antiken Religionen, die Psalmen des Alten Testaments, die lateinischen Hymnen des christlichen Altertums und Mittelalters, die Kirchenlieder der verschiedenen Landessprachen. Aber nur ein Teil dieser geistlichen Lieder ist der selbständige Ausdruck einer persönlich erlebten Gebetsstimmung, viele sind nur Umdichtungen von Prosagebeten. So schöpfen nicht wenige Dichtungen eines Johann Heermann und Gerhard Tersteegen, ja sogar manche Lieder eines Paul Gerhardt aus der zeitgenössischen Gebetsliteratur ihren Inhalt [90]. Aber darüber besteht kein Zweifel, daß der Sonnenhymnus des Ichenaton und der Psalm Miserere, das „Veni Sancte Spiritus" des französischen Königs Robert und das „Salve caput cruentatum" des hl. Bernhard, das „Dies irae" des Thomas von Celano und das „Adoro te devote" des Thomas von Aquin, die ἔρωτες τῶν θείων ὕμνων Symeons des Neuen Theologen und die Gebetslieder Luthers oder die in allen Tempeln Südindiens rezitierten feurigen Hymnen des Tamilmystikers Mânikka Vâschagar zu den wirklichen, nicht zu den gemachten Gebeten zu zählen sind. Hier reden nicht Literaten und Buchschreiber, sondern große Beter. Wir brauchen nur die dichterische Form und den künstlerischen Rhythmus zu abstrahieren und wir lauschen auf die vollen Klänge eines frischen und kraftvollen Herzensgebetes.

Eine vierte Variante des literarischen Gebets bildet das nachgeahmte Gebet, das sich in den Epen und Dramen der großen Dichter findet. Der Dichter ist wie der bildende Künstler der feinsinnige Psychologe, der die zartesten und heimlichsten Regungen des

Herzens kennt und verdolmetscht. Die Gebete, die er seinen Helden in den Mund legt, sind zwar niemals in dieser Form von eines Menschen Lippen gekommen; und doch sind sie der lebendigen Wirklichkeit abgelauscht, „gebetete" Gebete, nicht „gedichtete" Gebete. Sind die Gebetsformulare der Priester, Theologen und Erbauungsschriftsteller mehr das Spiegelbild des Gebetsgeistes einer bestimmten Kulturschicht, Frömmigkeitsepoche oder religiösen Gemeinschaft, so sind die Gebete der genialen Dichter mehr die unmittelbaren Dokumente der schlichten Herzensfrömmigkeit des naiven Menschen. Wenn man an die urwüchsigen Gebete bei Homer und den hellenischen Tragikern denkt oder an das „Neige, du Schmerzensreiche" des Gretchens in Goethes Faust oder an den Hymnus „Vergine madre" in Dantes Paradiso, so wird man die Gebete in den Schöpfungen der großen Dichter zu den erstklassigen Gebetszeugnissen stellen.

2. Selbstzeugnisse über das Gebet.

„Wie von Angesicht zu Angesicht konnten wir den Beter in seinen eigenen Gebeten sehen. In den Worten an die Jünger, die vom Beten handeln, sehen wir ihn noch einmal wie im Spiegel" (Deißmann) [91]. Die wichtigsten Gebetsdokumente sind stets die Gebetsworte selbst: aber sie bedürfen zur richtigen Interpretierung einer Ergänzung durch die Äußerungen großer Beter über das Gebet; diese enthüllen dem Psychologen noch deutlicher die beim Gebet sich abspielenden seelischen Vorgänge: Motiv, Gefühlsverlauf und Wirkung. Freilich haben die großen Genien nicht allzu häufig in der ersten Person von ihren Gebetserlebnissen erzählt: Demut und religiöser Zartsinn hält sie zumeist davon ab, im Ichstil eine detaillierte Schilderung von den intimsten seelischen Regungen zu geben; ja sie wagen es oft gar nicht, in die geheimnisvolle Dämmerung, in die das Allerheiligste ihres Gottesumganges gehüllt ist, mit dem grellen Lichte der beobachtenden Analyse hineinzuleuchten; sie verbergen nicht selten ihr heimlichstes Gebetsleben vor der eigenen Reflexion ebenso wie vor den Fragen anderer Menschen. Ihre kostbaren Selbstzeugnisse verstecken sich hinter ihren generellen und normativen Äußerungen über das wahre Beten. In dem Gebetsideal, das die großen Beter verkündet haben, haben sie uns ein Bild ihres Betens gezeichnet. Wenn wir die Hülle des Normativen und Polemischen abstreifen, haben wir ein echtes Selbstzeugnis in Händen. Der Begriff des Selbstzeugnisses darf nicht, wie es die heutigen Religionspsychologen zumeist tun, auf die direkte, schon psychologisch gefärbte Beschreibung und Analyse von religiösen Zuständen und Erfahrungen beschränkt werden. Verwertet doch auch die Psychologie des künstlerischen Schaffens die Meisteranweisungen der großen Künstler als eine erstklassige Quelle.

Obenan stehen die möglichst untheologischen, unproblematischen und unsystematischen Gebetsanweisungen großer Beter, die der psychologischen Absichtlichkeit entbehren. Jesus hat in den kurzen und zerstreuten Worten über das wahre und falsche Beten sein Selbst

gezeichnet. Seine schroffe Kritik an der Gebetspraxis der Scheinheiligen und Heiden öffnet den Ausblick auf die Art seines Betens. An den Ecken und Straßen beten die Heuchler, er betet im Kämmerlein. Wortreiche Liturgien plappern die Heiden und Pharisäer; seine Gebete sind knapp. Durch seine Worte: „Du aber, wenn du betest" . . . hindurchblickend, sehen wir ihn selbst an jenen einsamen, wüsten Stätten während der Nacht auf den Knien liegen. Seine Forderung für die Feinde zu beten, entstammt seinem eigenen Gebetsleben: noch am Kreuze bittet er für seine Mörder [92]. Aus seiner energischen Mahnung zum stürmischen Beten und aus den Worten der Verheißung , die er den gläubigen Betern gibt, redet seine eigene kindliche Zuversicht und unerschütterliche Erhörungsgewißheit. Wenn Augustinus im Brief an die Witwe Proba (ep. 130) ein spiritualistisches Gebetsideal entwirft, so enthüllt er sein eigenes rein geistiges Beten. Wenn Nilus Sinaita in seinen Apothegmen den Wüstenmönchen Weisungen für ihr Beten gibt [93], so läßt er uns in sein eigenes Gebetsleben einen Blick tun. Wenn Luther „die Weise, wie man beten soll" angibt oder die „Stücke, die zum rechten Gebet not sind" [94], aufzählt, so erfahren wir im Grunde nur von seinem eigenen Beten und Glauben. In dem „Discours touching prayer" des englischen Baptisten John Bunyan offenbart sich, obgleich er schon eine bei Luther fehlende Systematik zeigt, die wundervolle Affektivität und Spontaneität, die das Gebetsleben dieses Kesselflickers auszeichnet.

Reflektierter und absichtlicher als diese völlig naiven Selbstzeugnisse sind die generellen und normativen Äußerungen der großen neueren Theologen und Prediger, die sich in ihren Predigten oder religiösen Schriften finden (Schleiermacher, Tholuck, Monod, Robertson). Doch bedingt der individualistische Geist der Neuzeit eine vertiefte und verfeinerte psychologische Beobachtung und Schilderung religiöser Erlebnisse. Eine Perle in der neueren religiösen Literatur ist das Büchlein des dänischen Bischofs Monrad: „Aus der Welt des Gebets", das ebenso das Dokument einer schlichten Herzensfrömmigkeit wie einer treffsicheren religiösen Psychologie ist.

Die Selbstzeugnisse der Mystiker über das Gebet, seien sie nun individuelle Berichte oder kollektive Gebetsanleitungen, nehmen eine Sonderstellung ein. Die Mystik führt den Menschen in sein Inneres zurück, die stete Innenkonzentration und Selbstversenkung, die Beschäftigung mit sich selbst führt von selbst zu echter, psychologischer Selbstbeobachtung. So kommt es, daß die Äußerungen mystischer Persönlichkeiten — soweit sie nicht an den naiven Phantasievorstellungen der Brautsymbolik hängen bleiben — vielfach einen psychologisierenden Charakter haben. Gerade die buddhistischen Mönche und die christlichen quietistischen Mystiker haben die psychologische Selbstbesinnung bis zur Virtuosität ausgebildet. Die heilige Theresa steht mit ihren meisterhaften Analysen, von denen jeder moderne Psychologe lernen kann, unter allen Mystikern unübertroffen da, man könnte sie als die Psychologin unter den Heiligen bezeichnen; gleichwohl wird bei ihr durch die psychologische Selbstbeobachtung die Naivität und Intensität des Erlebens nicht beeinträchtigt. Sie hat es fertig gebracht zu

erleben und gleichzeitig das Erlebte zu beobachten. Sie beschreibt ihre mystischen Gebetszustände, während sie dieselben erlebt; und es ist ihr dabei, „als hätte sie ein Muster vor sich und zeichnete es ab [95]". Es ist jedoch ein Fehler, in den die Religionspsychologen gerne verfallen, die mystischen Selbstzeugnisse um ihres psychologischen Charakters willen zur Hauptquelle ihrer Untersuchungen zu machen; sie vergessen dabei, daß sie in diesen psychologisierenden Dokumenten nur den einen großen Typ individueller Frömmigkeit vor sich haben. Der religionspsychologische Quellenwert der von prophetischen Persönlichkeiten stammenden rein normativen Selbstzeugnisse ist keineswegs im Vergleich zu den mystischen Selbstbekenntnissen ein geringerer; wenn sie auch jeder psychologischen Absichtlichkeit ermangeln, so veranschaulichen sie doch sehr oft — man denke an Luther und Bunyan — die inneren Erlebnisse mit einer erstaunlichen sprachlichen Plastik.

Nur sekundäre Bedeutung kommt den G e b e t s t h e o l o g i e n zu, wie sie in den zahlreichen ‚de oratione' betitelten systematischen Abhandlungen von Origenes, Tertullian, Cyprian, Alexander von Hales, Thomas von Aquin, Suarez, Melanchthon, Calvin und vielen anderen Theologen vorliegen. Sie sind zumeist von einer philosophisch orientierten Problematik bestimmt; an das naive religiöse Erleben treten ethische und rationale Gesichtspunkte heran. Aber auch dann, wenn die theologische Norm nicht von außerreligiösen, philosophischen Motiven bestimmt, sondern aus dem wirklichen Frömmigkeitsleben abstrahiert ist, kann der Normgedanke so gesteigert sein, daß das Gebets i d e a l sich mit dem Gebets l e b e n nicht mehr vollständig deckt, wie das bei den großen, untheologischen Betern der Fall ist [96]. Doch bieten solche Gebetstheologien manche Anhaltspunkte für unsere Kenntnis von der Frömmigkeit des Verfassers, bisweilen auch wie der dem Gebet gewidmete Abschnitt in der ‚Institutio religionis christianae' Calvins wertvolle psychologische Fingerzeige.

3. R e i n e F r e m d z e u g n i s s e.

Das reine Fremdzeugnis — die von anderen gehörten und festgehaltenen Gebetsworte sind im Grunde ja Selbstzeugnisse — gibt Beobachtungen über den Körperausdruck, die Mimik, Geste und Haltung des Betenden wieder. Dieses Fremdzeugnis ist teils l i t e r a r i s c h e r Bericht, teils künstliche Darstellung. Notizen über die konventionellen Körperhaltungen beim Gebet enthalten die Berichte von Ethnographen wie von antiken Schriftstellern. Über den individuellen Körperausdruck konkreter Gebetserlebnisse großer Beter (z. B. Jesu und des hl. Franz) besitzen wir einige spärliche Notizen. Wichtiger und ergiebiger für die Kenntnis des Körperausdrucks sind die k ü n s t l e r i s c h e n Darstellungen von Betern in der antiken, mittelalterlichen und modernen Malerei und Plastik[96]. Gewiß bezeugen die Werke religiöser Kunst auch den traditionellen und konventionellen Gebetsgestus, aber sie verraten uns gerade jene individuellen Ausprägungen des religiösen Erlebnisses, vor allem im Mienenspiel, die von den literarischen Berichten nur un-

vollkommen beschrieben werden können. Nichts beweist den Quellenwert der künstlerischen Darstellungsn für das Studium der das innere Erleben begleitenden Ausdrucksvorgänge besser als der Umstand, daß die beiden Haupttypen individuellen Betens: der kontemplativ-mystische und der affektiv-prophetische in den Darstellungen betender Menschen durch die Plastik und Malerei wiederkehren.

Die Typen des Gebets.

A. Das naive Beten des primitiven Menschen.

I. Vorbemerkungen.

Das spontane, freie Bittgebet des naiven Menschen stellt den Prototyp alles Betens dar: es ist ein Nachhall jenes Urgebetes, das einst — wir wissen nicht, wo und wann — von den Lippen des vorgeschichtlichen Menschen sich losriß und den Gebetsverkehr zwischen dem Menschen und der Gottheit eröffnete; es ist aber zugleich eine Antizipation jener grandiosen Gebetsschöpfungen, die sich auf den Gipfelpunkten des Erlebens der religiösen Genien vollzogen. Am reinsten erfassen wir es im Beten der Primitiven; in den Volksreligionen hochentwickelter Kulturvölker lebt es mit urwüchsiger Kraft und Naivität, ist aber durch das formelhafte Gebet und die mannigfachen festen Formen der Beschwörung und des Zauberspruches stark zurückgedrängt. In den formelhaften Gebeten antiker Kulte, deren hohes Alter sich schon in der archaischen Sprache verrät und deren anspruchslose, knappe Fassung nicht auf das Werk dichtender Priester hinweist, haben sich die spontanen Gebetsschöpfungen prähistorischer Zeiten erhalten. (Oft sind sie uns nicht selbständig überliefert worden, sondern haben sich unter die Zauberliteratur verirrt, oder sie sind in die Hymnendichtungen aufgenommen worden.) Aber auch manche Hymnen z. B. des Rigveda und dichterische Gebete wie bei Homer und den hellenischen Tragikern verraten sich an der köstlichen Naivität und an der Frische ihrer Sprache als Widerhall echten Betens. Die Darstellung des Urphänomens des Gebets nach diesen Quellen unterliegt jedoch außerordentlichen Schwierigkeiten.

1. Die Stämme, die wir unter den eingebürgerten, aber nicht völlig zutreffenden Sammelnamen ‚Primitive', ‚Naturvölker', ‚savages', ‚peuples non civilisés' zusammenfassen, sind in ihrem Kulturleben zum allergeringsten Teil wirkliche ‚Primitive'[1] und wirkliche ‚Naturvölker' — nur auf ganz wenige von der übrigen Kulturwelt abgeschiedene Stämme trifft das annähernd zu[2] — sie zeigen vielmehr eine ganze Reihe von Kulturstufen, Kulturschichten und Kulturkreisen. Während die ältere Religionswissenschaft bzw. Kulturforschung im weiteren Sinne die Stämme Amerikas, Afrikas und Austronesiens als Träger einer relativ einheitlichen ‚primitiven' Kultur betrachtete, die Elemente dieser ‚primitiven' Kultur mit solchen der antiken Kulturen kombinierte und von anderen antiken Kulturelementen schied und so glänzende Entwicklungsschemata konstruierte, hat die neuere ethnologische

Schule deutlich dargetan, daß schon die ‚primitive Kultur' eine Fülle von Kulturbildungen aufweist. Es ist ein gewaltiger Unterschied zwischen der Kultur eines Weddapygmäen, eines Zentralaustraliers, eines westafrikanischen Negers und eines nordamerikanischen Indianers, wie schon eine laienhafte Vergleichung erkennen kann. Auch die religiösen Vorstellungen und Kulte zeigen ganz erhebliche Differenzen und Niveauunterschiede. Die erwähnte ‚kulturhistorische' Ethnologenschule sucht mit einem staunenswerten Aufwand an Scharfsinn in äußerst mühevoller Kleinarbeit die verschiedenen Kulturkreise und -schichten der niederen Rassen, die sich in mannigfacher Weise kreuzen, kombinieren und überlagern, bloßzulegen und so ein historisch gesichertes, nicht auf bloße subjektive Evolutionsschemata aufgebautes Bild von der Entwicklung der verschiedenen Kulturphänomene (der Wirtschaft, Wohnung, Technik, Gesellschaft, Sitte, Kunst und Religion) zu gewinnen [3]. Die Methode dieser kulturgeschichtlichen Völkerkunde hat zweifellos den Vorzug vor der völkerpsychologisch-evolutionistischen Kulturforschung. Doch ist heute die Kulturkreistheorie im Einzelnen noch zu wenig gesichert und zu hypothetisch, das Problem des Verhältnisses von ‚Elementargedanke' und ‚Übertragung' zu umstritten, als daß sie einer religionswissenschaftlichen Untersuchung Anhalts- und Stützpunkte bieten könnte. Das interessante Problem, inwiefern schon innerhalb der primitiven Welt das Gebet hinsichtlich des Grades der Spontaneität und Freiheit, des Inhalts, der tragenden Gottesvorstellung und des Verhältnisses zu Beschwörung und Zauberwort mannigfache Abstufungen zeigt, ist heute noch nicht spruchreif; es setzt einen noch gründlicheren Ausbau der kulturhistorischen Ethnologie voraus. Überdies besteht ein inneres Recht, zusammenfassend von einer primitiven Kultur zu reden und sie der antiken Hochkultur gegenüberzustellen, obschon die primitive Kultur eine Reihe von Stufen umfaßt und die antike Kultur zahlreiche primitive Reste in sich birgt. Der fundamentale Unterschied liegt in der Schriftlosigkeit der niederen Rassen und in dem Schriftbesitz der antiken Völker [4]. Dieser Unterschied ist für die Religion und ganz besonders für das Beten von unermeßlicher Bedeutung; die schriftliche Fixierung ritueller Gebete und Hymnen bedingt eine Bindung des freien Betens, die in demselben Umfang bei schriftlosen Völkern nicht möglich ist. Schon dieses eine Moment — ganz abgesehen von der Gleichförmigkeit des Inhalts aller primitiven Gebete — berechtigt zu einer einheitlichen Zusammenfassung aller Naturvölker in der folgenden Darstellung des naiven Betens des primitiven Menschen.

Eine zweite Schwierigkeit steckt in dem Problem von der Bedeutung des Individuums für die Entwicklung der Kultur und der Religion. Nach der herkömmlichen Anschauung, die von Wundt und Durkheim [5] lehrhaft zugespitzt wurde, ist Träger eines religiösen Gedankens oder Ritus immer nur die Gesellschaft (Familie, Clan, Stamm), aber nie der Einzelne. Gewiß ist die soziale Gebundenheit des primitiven Menschen gerade in religiösen Dingen eine sehr starke, aber ebenso unzweifelhaft ist, daß es schon in der primitiven Gesellschaft schöpferische Individuen

gibt, die über das durchschnittliche Niveau hinausragen und von denen der kräftigste Anstoß zur kulturellen Fortentwicklung ausgeht [6]. Auch die religiöse Begabung der primitiven Menschen ist eine abgestufte; neben den im traditionellen Geleise einhertrottenden Durchschnittsfrommen stoßen wir auch auf solche Individuen, deren Frömmigkeit einen — wenn auch nur schwachen — individuellen Zug besitzt. Die ethnographischen Forscher, welche an Ort und Stelle einen primitiven Stamm beobachteten, haben freilich bis heute zumeist auf das Individuelle, Persönliche kaum geachtet, sondern ihre Aufmerksamkeit fast nur auf das Generelle, Soziale und Konventionelle gerichtet, das naturgemäß viel leichter faßbar ist.

Damit hängt auch zusammen, daß die Ethnographen das Gebet als spontanen und formlosen Herzenserguß viel seltener beobachtet und aufgezeichnet haben als die schon irgendwie formelhaften Gebete, die Gemeingut einer sozialen Gesamtheit sind. Manche Forscher schweigen völlig über das Beten der Wilden oder begnügen sich mit andeutenden Hinweisen und ungenauen Berichten. Sie, die zweifellos bisweilen in der Lage waren, solche Gebete zu hören oder zu erfragen, haben wohl die ausführliche Mitteilung von Gebeten oder die nähere Beschreibung des Gebetsgestus für zu banal und uninteressant gehalten, da es sich um scheinbare Selbstverständlichkeiten handelt. In vielen Fällen freilich beruht das Schweigen über das Beten eines Volkes oder sogar die kategorische Behauptung, daß ein bestimmter Stamm das Gebet überhaupt nicht kenne, auf der taktvollen Zurückhaltung der Primitiven über ihr religiöses Denken und Leben [7]. Die meisten ethnographischen Notizen sagen uns auch nichts darüber, ob und wieweit ein mitgeteiltes Gebet spontan-augenblicklich oder regelmäßig-wiederkehrend, freiimprovisiert oder traditionell-gebunden ist. Bisweilen ist dies aus dem Zusammenhang zu erschließen, auch schärft der stete Vergleich einer großen Zahl von Gebeten den Blick für das Spontane und das Konventionelle. Da aber die uns mitgeteilten Gebete fast nie das Werk bewußt schaffender und dichtender Priester sind, sondern auch dann, wenn sie bereits formelhafte Starre zeigen, nur in verfestigter Form ein ursprünglich spontanes und freies Gebet darstellen, können sie unbedenklich als Quelle naiven Betens verwertet werden. Die meisten oder doch sehr zahlreiche von Ethnographen aufgezeichneten Gebete scheinen jedoch gar nicht formelhafter Natur zu sein, sondern stellen eine Zwischenform zwischen dem völlig freien und völlig gebundenen Gebet dar. Die in der ethnographischen Literatur sich findenden Gebete niederer Stämme dürfen also als zuverlässige Quellen für unsere Darstellung des primitiven Betens gelten.

2. Das interessante Material, das die Volksfrömmigkeit aller Jahrhunderte bietet, ist schwer zugänglich. Eine Sammlung der zerstreuten Notizen und Hinweise bei Historikern und zeitgenössischen Schriftstellern, die — von sachlichem und polemischem Interesse beseelt — über Äußerungen des Volksglaubens und -Aberglaubens sich aussprechen, wäre sehr lohnend. Die in den Ländern germanischer Zunge seit fast einem Jahrhundert eifrig gepflegte Folkloristik befaßt sich

ähnlich wie die Ethnographie fast ausschließlich mit den Sitten und Bräuchen des Volkes, die ein festes, durch die Wandlungen der Zeit wenig berührtes Traditionsgut bilden, hat aber der spontan sich äußernden, aus den konkreten persönlichen Nöten geborenen Frömmigkeit so gut wie keine Aufmerksamkeit geschenkt. Erst die ganz junge ‚religiöse Volkskunde', die einen Zweig der religionspsychologisch so fruchtbaren praktischen Theologie (des Protestantismus) bildet, hat sich auf die Sammlung und psychologische Deutung dieser Tatsachen geworfen; doch ist das bis jetzt gewonnene Material noch relativ spärlich. Die katholische Volksfrömmigkeit, die noch reicheren Stoff bietet, ist leider überhaupt noch nicht Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchungen geworden, obgleich die primitive Religion im Katholizismus einen viel kräftigeren Nährboden besitzt als im Protestantismus. Die äußeren Formen der Volksreligion tragen zwar stets das Gepräge der jeweils herrschenden Kultur-, National- oder Universalreligion; aber wenn wir in die inneren Absichten und religiösen Meinungen der naiven Menschen, die in diesen Formen ihr elementares religiöses Sehnen ausleben, eindringen, so tritt uns das Primitive in seiner wunderbaren Urgewalt unverhüllt entgegen.

3. Eine Schwierigkeit bietet schließlich noch die Verwertung antiker Gebetsformeln, in denen sich das ehedem spontane Beten zu festen Gestalten kristallisiert hat. Die heutige kulturgeschichtliche Forschung ist noch nicht soweit gekommen, die in den primitiven Rassen aufgedeckten Kulturschichten mit den ältesten Schichten der in der Nacht der Prähistorie sich verlierenden antiken Kulturen zu vergleichen. Solange dies nicht geschehen ist, ruht die Zusammenstellung primitiver und antiker Kulturelemente auf unsicheren Füßen. Schon jetzt aber ist es wahrscheinlich, daß selbst die ältesten Schichten der antiken Kulturen noch jünger sind als die verschiedenen Kulturschichten primitiver Rassen. Die ganze materielle Kultur ist ungleich komplizierter als die der niederen Stämme, die Religion hat viel von ihrer ursprünglichen Naivität eingebüßt, das Kultwesen an Pracht und Ausdehnung gewonnen. Aber die archaischen Ritualformeln und die in den literarischen Gebeten immer wiederkehrenden stereotypen Redensarten („höre mich" usw.) reichen ebenso wie die konventionellen Gebetshaltungen und Gebetsgesten in die vorgeschichtliche, schriftlose Zeit zurück und dürfen so als Dokumente primitiver Religion verwertet werden.

II. Anlaß und Motiv zum Gebet.

1. Den ursprünglichen Anlaß zum Gebet bildet stets eine augenblickliche konkrete Notlage, in der die elementaren Lebensinteressen eines Einzelnen oder einer Gruppe schwer bedroht sind: Dürre und Hungersnot, Lebensgefahr in Sturm und Gewitter, Angriffe von Feinden und wilden Tieren, Krankheit und Seuche, aber auch Beschuldigung und Anklage wie die Schmach der Kinderlosigkeit drängen den naiven Menschen spontan, mit innerer Gewalt zum Gebet an die höheren Wesen (konkrete Einzelbeispiele s. u. Abs. V: Inhalt des Gebets S. 61 ff.). Die durch solche Situationen bedingten, seelischen Erlebnisse, welche das Gebet

motivieren, charakterisieren sich als momentane Affekte (bisweilen auch habituelle oder Daueraffekte) von hoher Intensität: Furcht, Schrecken, Entsetzen, Angst, Ärger, Zorn, Haß, Kummer, Gram, Sorge. Das Affektleben des primitiven Menschen ist weit reizempfindlicher, gesteigerter und ungebändigter als das des unter zahlreichen Hemmungen lebenden Kulturmenschen. „Der kleinste Reiz genügt, eine ganz unverhältnismäßige Entladung zu bewirken [1]." Durch den Affekt betroffen, äußert sich der Wille zum Leben, der instinktive Lebenstrieb in einem leidenschaftlichen Streben und drängenden Verlangen nach Erhaltung des Lebens, Befreiung aus der gegenwärtigen Situation, Abwendung der Gefahr. Das Bewußtsein der gänzlichen Ohnmacht und vollen Abhängigkeit von höheren, mächtigeren, in die Schicksale des Menschen mit starker Hand eingreifenden Wesen trägt das ganze Leben des primitiven Menschen. Im Augenblick der Gefahr und Not erwacht es mit einer vorher nie vorhandenen Lebendigkeit. Die Verbindung des Abhängigkeitsgefühls mit dem Selbstbehauptungsstreben läßt die Hoffnung keimen: das Wesen, das Herr über mein Schicksal ist, kann mir auch helfen und mich retten. Diese Zuversicht drängt spontan und unbewußt zur Anrufung der Gottheit und zur Bitte um Hilfe. Wo diese Zuversicht nicht mehr lebendig ist, aber das Abhängigkeitsgefühl gleichwohl den Menschen erfüllt, steht an Stelle der zuversichtlichen Bitte die verzweifelte Klage, in der er nicht fleht und fordert, sondern nur seine Not und seinen Jammer vor der Gottheit ausschüttet. Alle diese Vorgänge spielen sich in der Seele des Primitiven natürlich nicht im aufeinanderfolgenden Nacheinander ab, sondern verschlingen und durchdringen sich gegenseitig in einem einheitlichen Gesamterlebnis. Doch ist es auch möglich, daß Furcht und Hoffnung eine Zeitlang alternieren, bis schließlich das Vertrauen so stark wird und bittende Worte von den Lippen des gequälten Menschen sich losreißen. Man könnte darum die Furcht als das treibende, die Hoffnung als das auslösende Motiv des Gebets bezeichnen.

Der Glaube an das Vorhandensein übernatürlicher, anthropomorpher Wesen muß schon vorbereitet sein, ehe der Mensch in gewaltigen seelischen Erschütterungen durch die Gebetsanrufung mit ihnen ein Verhältnis anknüpft — oder in der Sprache des religiösen Menschen ausgedrückt: Gott muß sich dem Menschen geoffenbart haben, ehe der Mensch seinerseits zu ihm kommt; Gott selbst muß den Verkehr mit der Menschheit eröffnen. Es ist nicht möglich, daß, wie Schopenhauer [2] und Feuerbach meinten, der Götterglaube lediglich durch eine Projektion des Wunsches entstanden sei oder daß, wie der antike Dichter glaubte, die Furcht allein die Götter geschaffen habe [3]. Eduard v. Hartmann schon hat richtig erkannt, daß der seelische Vorgang, in dem sich Furcht, Hoffnung und Glückseligkeitsverlangen verbinden, „nur in dem Sinne als theogonischer Prozeß bezeichnet werden darf, daß er die schon vorhandenen Bewußtseinsobjekte zu Objekten des religiösen Verhältnisses, d. h. zu Göttern macht". „So wenig die instinktive Anwendung des Kausalitätsgesetzes allein imstande ist, den so erschlossenen Ursachen den Stempel der Göttlichkeit auf-

zuprägen, ebensowenig vermag die unter dem Zwange des Wunsches leere Hirngespinste produzierende Einbildungskraft des Menschen die Basis eines religiösen Verhältnisses zu bieten; beide müssen einander ergänzend entgegenkommen, aber die Erkenntnis von Objekten muß der Anknüpfung eines religiösen Verhältnisses an sie vorangehen, wenn das religiöse Verhältnis die unentbehrliche Gewißheit erlangen soll, auf dem Boden realer Wahrheit zu stehen" [4]. Der Mensch muß also bereits eine Vorstellung von Gott besitzen; das in der Not erwachende Gefühl der Ohnmacht und Abhängigkeit kann nur diese Vorstellung zur festen Überzeugung erheben, aber nicht aus dem Nichts hervorrufen. Den Gottesglauben übernehmen die Menschen von der Gemeinschaft, in der sie geboren wurden; wie er aber erstmals entstand, kann hier nicht erörtert werden; er floß unzweifelhaft aus einer ganzen Reihe psychologischer Quellen [5].

2. „Not lehrt beten." Ist aber einmal durch die Not der Gebetsverkehr mit dem höheren Wesen eröffnet und ist dem Gebet Hilfe und Rettung gefolgt, so führt den Menschen in Zukunft nicht nur die Bedrohung des nackten Lebens zum Gebet, sondern auch das Verlangen nach Lebenssteigerung, -erhöhung und -bereicherung. Der primitive Jäger verlangt Glück auf der Jagd, der Fischer reichen Fang, der Kaufmann reichen Gewinn, der Herdenbesitzer großen Viehstand, der Ackerbauer glückliche Ernte, der Reisende glückliche Fahrt und Heimkehr, der abenteuerfrohe Kämpfer reiche Siegesbeute, der vornehme Häuptling zahlreiche Sklaven (Einzelbeispiele u. Abs. V: Inhalt des Gebets). So tritt als zweites Gebetsmotiv zum Affekt der W u n s c h; die Grundbedeutung eines der griechischen Wörter für ‚Beten' (*εὔχεσθαι*) ist ‚Wünschen'. Da die Erfüllung des Strebens und Begehrens nicht in der Hand des Menschen steht, regt sich das Abhängigkeitsgefühl; aber das Bewußtsein, daß alles Glück vom Willen höherer Wesen abhängt, die schon in Not geholfen haben, entzündet die Zuversicht, welche dann die naive Äußerung des Wunsches in der Bitte an den Gott auslöst. Auch hier ist der Anlaß ein konkreter, augenblicklicher. Wenn der Primitive auf die Jagd geht, bittet er um Wild, wenn er sät, um gute Ernte: der aufsteigende Wunsch setzt sich spontan in ein Gebet um. Der Unterschied von dem motivierenden Erlebnis im ersten Falle besteht lediglich in der geringeren affektiven Intensität und in dem Zurücktreten des Unlustcharakters.

3. Die konkreten Anlässe zum Gebet wiederholen sich immer wieder, die zum Gebet treibenden Bedürfnisse bleiben stets dieselben. So kommt es, daß der primitive Mensch nicht erst wartet, bis er in Not gerät oder einen Wunsch hegt, sondern regelmäßig seine dauernden Bedürfnisse und Wünsche in genereller, zusammenfassender Form den hohen Wesen vorträgt. So treten neben die außerordentlichen Anlässe zum Gebet die r e g e l m ä ß i g e n , g e w ö h n l i c h e n , wie sie vor allem der Wechsel der Zeiten bietet: Sonnenaufgang und Sonnenuntergang, der Wechsel der Monde und Jahreszeiten, Aussaat und Ernte. Morgen- und Abendgebet ist nicht etwa bloß im Christentum oder bei antiken Völkern, wie den Ägyptern [6], Griechen [7] und Römern [8] üblich,

sondern bei zahllosen primitiven Stämmen. Jeder Ovambo (Südafrika) tritt morgens vor das Tor seiner Werft, spuckt gegen die Sonne, wirft ihr eine Hand voll Blätter oder Gras zu und spricht dabei seine Wünsche aus [9]. Der Dschagganeger spuckt am Morgen viermal gegen die Sonne und spricht: „O Ruwa, schütze mich und die Meinen!“ [10] Und der hamitische Masai betet jeden Morgen: „Gott meines Elends, gib mir Essen, gib mir Essen, gib mir Milch, gib mir Kinder, gib mir viele Rinder, gib mir Fleisch, mein Vater!“ [11] Das Auftreten des Neumonds ist bei den Bantustämmen ein steter Anlaß zum Gebet [12]. Wenn die Plejaden zurückkehren, versammeln sich die Hottentotten und fassen ihre elementarsten Bedürfnisse in der Bitte zusammen: „O Tiqua, Vater über unseren Häuptern, gib uns Regen, daß die Früchte reifen und daß wir reichlich Nahrung haben, sende uns ein gutes Jahr!“ [13]

4. Die Glieder der primitiven Gesellschaft sind ursprünglich durch ein starkes Zusammengehörigkeitsgefühl und durch einen opferbereiten Altruismus untereinander verbunden. Das soziale Mitfühlen äußert sich nicht nur im Gebet in gemeinsamer Not, sondern auch im wechselseitigen Fürbittegebet der Glieder eines sozialen Kreises, vor allem der Familie, aber auch des Clans und Stammes. Der Einzelne erlebt die Not und das Bedürfen des mit ihm sozial verbundenen Menschen wie seine eigene und aus diesem altruistischen Fühlen heraus bittet er zu den hohen Wesen für dessen Glück und Wohl. Ja sogar über die Grenzen des engen Stammeskreises hinaus reicht das zoziale Fühlen; nicht selten lesen wir von herzlichen Gebeten, welche Angehörige primitiver Rassen für stammes- und rassenfremde Europäer, die ihr Vertrauen und ihre Zuneigung gewonnen hatten, zu ihren Göttern sprachen. „Ich und der weiße Mann,“ heißt es in der Fürbitte eines afrikanischen Häuptlings, „wir stehen uns so nahe, als wenn wir von einer Mutter wären.“ [14] Der primitive Mensch ist wohl ein naiver Eudämonist, aber — soweit er nicht schon die Primitivität durch Einflüsse der verschiedensten Art verloren hat — kein roher, antisozialer Egoist, wie ihn manche anthropologische Schilderungen hinstellen. Wir müssen also das altruistische Mitgefühl unter die Motive des primitiven Gebets aufnehmen.

5. Es ist eine oft aufgestellte Behauptung, daß die kulturarmen Stämme Dankbarkeit und Danksagung nicht kennen, infolgedessen auch ein Dankgebet in ihrem religiösen Leben nicht möglich sei. Man verweist auf primitive Sprachen, die eine Vokabel für Danken nicht besitzen [15], man erinnert an den reichen Wortschatz des Rigveda, in dem ein Wort für Danken fehlt. Es läßt sich auch nicht leugnen, daß „der Dank als ausgesprochene Verkehrsform durchaus nicht Allgemeingut der Menschheit ist“ (Schurtz), obgleich er unter zahlreichen Naturvölkern zu den stehenden Umgangsformen gehört. Überall dort, wo ein primitiver Kommunismus herrscht, besteht wenig Anlaß zu Dankesbezeugungen. Gleichwohl ist es fraglos, daß das Gefühl der Dankbarkeit zu den elementaren sozialen Gefühlen gehört, die dem Menschen als einem Gesellschaftswesen eigen sind, und daß dieses Gefühl sich in Gestus, Miene und Rede äußert. Manchen Stämmen wie

den Dajak wird von Forschern sogar ein großes Gefühl der Dankbarkeit nachgerühmt, andere z. B. die westafrikanischen Stämme üben die Dankesbezeugung bis zum Übermaß [16]. So gehört denn auch, wie aus zahlreichen Belegen hervorgeht, das Gefühl freudiger D a n k b a r k e i t zu den Gebetsmotiven. Nur selten freilich geht die Freude unvermittelt und direkt in ein Dankgebet über. Wenn der Herero ein unverhofftes Glück in die Hände fällt, stehen sie staunend still, sehen gen Himmel und rufen: „Ndjambi Karunga!" (Name des Himmelsgottes) [17]; hier haben wir einen spontanen, aus einem freudigen Affekt quellenden Jubelruf, der nur in der Anrufung besteht. Sonst aber geht dem Dankgebet meist die Bitte voraus; die dankbare Stimmung bezieht sich auf die erflehte Befreiung aus einer Not oder die erbetene Erfüllung eines positiven Wunsches. Das Gefühl der Freude, des Beglücktseins verbindet sich mit dem Bewußtsein der Abhängigkeit: nicht sich selbst oder anderen Menschen, sondern dem übermenschlichen Wesen, zu dem er zuerst gefleht und dem er geopfert hatte, verdankt der Mensch die Rettung seines Lebens, die Gewährung von Nahrung und Besitz. Ein afrikanischer Pygmäe, der Glück bei der Suche nach Nahrung hatte, betet: „Waka, d u hast mir diesen Büffel, diesen Honig, diesen Wein gegeben." [18] Auch hier ist, wie bei der Bitte, der Anlaß ein konkreter und momentaner. Aber wie zum Bitten, so haben sich auch zum Danken r e g e l m ä ß i g e A n l ä s s e herausgebildet. Der Primitive war ursprünglich Jäger und Pflanzensammler; beim Suchen der Nahrung war er auf das Finderglück angewiesen; das Bewußtsein, hinsichtlich der Stillung des Nahrungsbedürfnisses völlig von einer höheren Macht abhängig zu sein, drückt sich am tiefsten darin aus, daß er für Speise und Trank dankt. Die regelmäßige Wiederkehr des Anlasses bedingte die Entstehung der Sitte des Tischgebets, das bei verschiedenen primitiven Stämmen zur Regel geworden ist. Batchelor äußert, er sei sehr überrascht gewesen, als er viele Ainu (die Urbevölkerung von Japan) vor dem Essen danken sah. Auch traf er nie einen Ainu, der nicht vor dem Weintrinken die Gottheit begrüßte und ihr für ihre Wohltat dankte [19]. Diese fromme Sitte des Tischsegens ist also schon ein primitiver Brauch, der in Griechenland [20] und Rom [21] wie im Mazdaismus und in Israel fortlebte und von der fortschreitenden Frömmigkeit vertieft und verlebendigt wurde. Einen regelmäßigen Anlaß zum Dankgebet bildet vor allem auch die Ernte. Die afrikanischen Dinka bringen ihrem Schöpfer Dengdid die Erstlingsfrüchte dar und danken ihm [22]. In China, wo die primitiven Religionsformen mit großer Treue bis in die geschichtliche Zeit sich erhalten haben, fanden stets nach der Ernte Dankgebete statt [23]. Das ‚Erntedankgebet' findet noch heute in den christlichen Kirchen statt.

Gewiß vermischt sich in vielen Fällen die reine Gesinnung der Dankbarkeit beim Danksagen mit der naiv-eudämonistischen Absicht, durch Dankesäußerung sich die künftige Wohlgeneigtheit des Gottes zu sichern; doch wäre es ungerechtfertigt, deshalb das Dankgebet für nichts weiteres zu betrachten als ein absichtliches, aus dem vorausberechnenden Egoismus geborenes Mittel zur Gewinnung neuer göttlicher Gunstbeweise.

Erst dort, wo das Opferwesen das religiöse Leben beherrscht und zu einem förmlichen Handel mit den übersinnlichen Mächten wird, tritt das Danken zurück; der Mensch glaubt, auf Grund seiner Opferleistungen den Gott zur Erfüllung seiner Wünsche verpflichtet zu haben, so daß er ihm dafür nicht noch dankbar zu sein braucht. Daraus dürfte es sich erklären, daß in den großen antiken Religionen, die ja Opferreligionen sind, das Dankgebet uns viel seltener begegnet als bei primitiven Stämmen [24].

6. Bei der Bitte und Danksagung treibt den Menschen sein eigenstes Interesse zu Gott; aber schon im Beten des primitiven Menschen ist jene Form des Gebets angedeutet, die in der Mystik ihre höchste Vollendung erreicht: die selbstvergessene, in Gott versunkene Anbetung. Neben der Not und Dankbarkeit steht als Gebetsmotiv die Ehrfurcht vor dem Heiligen, dem ‚*Numinosum*' und ‚*Fascinosum*'; es ist jenes spezifisch religiöse Urgefühl oder jener Uraffekt der bangen Scheu und entzückten Bewunderung, aus dem die Vorstellung von der geheimnisvollen, wunderbaren ‚Macht', der zauberhaften ‚Kraft', dem ‚*Mana*' und ‚*Tabu*' geboren wurde, eine der wichtigsten Wurzeln des Gottesglaubens; es ist ein Mischaffekt oder besser ein undifferenzierter Affekt, der Furcht und Hoffnung, Angst und Zuversicht, Schauer und Wonne, Zittern und Staunen umfaßt [25]. Die englische Sprache hat hiefür einen annähernd zutreffenden Terminus in dem unübersetzbaren Worte ‚*awe*'. Bei vielen Völkern entlädt sich dieser religiöse Affekt in einem spontanen Ausruf: die „Macht"bezeichnungen der verschiedenen Naturvölker: ‚Mana', ‚Tabu', ‚Wakanda', ‚Manitu' usw. [26] gehen ursprünglich auf spontane, aus dem religiösen Affekt hervorbrechende Rufe zurück, die aber noch keine Gebetsanrede in sich schließen, weil die gegenständliche Voraussetung des Affekts, das Heilige, nicht die Züge menschlicher Persönlichkeit trägt. Aber dort, wo die Vorstellung von der ‚Macht' sich mit der personifizierenden, animistischen Apperzeption verbindet, wo ‚Mana'glaube und Geisterglaube sich paaren, kann aus der ehrfürchtigen Scheu die Gebetsanrede hervorgehen. Wenn der primitive Mensch an einem Objekt vorübergeht, in dem ein mächtiges Geisteswesen, ein Numen haust, so bezeugt er ihm seine Ehrfurcht durch ein paar Worte der Begrüßung und Verehrung und legt eine, wenn auch nur symbolische Opfergabe nieder. Kein Herero geht an dem heiligen Schöpfungsbaume vorüber, ohne wenigstens einen Stein an seinem Fuße niederzulegen mit den Worten: „Vater, sei gegrüßt!" [27] Oder er wagt es gar nicht, ihn mit „du" anzureden, sondern spricht nur, ehrfurchtsvoll meditierend: „Der Allvater, er ist heilig, unnahbar." [28] Auch hier stehen den zufälligen Anlässen, bei denen der Mensch einem göttlichen Wesen begegnet, regelmäßige Anlässe, bei denen er dem Gott seine Ehrfurcht und Anbetung erweist, gegenüber. Wenn der Tag dämmert, gehen die Khoikhoi hinaus und beten, das Angesicht gegen Osten gekehrt: „O Tsui-goa! (Himmelsgott, Allvater)." [29] Und die Ana-Leute in Atakpame treten jeden Tag ehrerbietig vor den heiligen Stab des höchsten Gottes, in dem dieser Gebete und Opfer entgegennimmt, knien nieder, berühren mit der Stirne, dann mit dem Kinn

den Boden, klatschen in die Hände und sprechen: „Guten Morgen heute, Vater!“ [30] Gewiß dient der Gruß häufig als die höfliche Einleitung einer Bitte an den Gott, in diesen Fällen aber steht er völlig selbständig. als eine feierliche, andachtsvolle Anbetung. Noch in der Volksreligion der hellenistisch-römischen Welt lebt die fromme Sitte, beim Vorübergehen an einem Heiligtum anbetend einige Augenblicke stille zu stehen. Apulejus erzählt uns: „Fromme Wanderer verweilten, wo sie auf ihrem Wege einen heiligen Hain antrafen oder einen blumenbekränzten Altar, eine laubumschattete Höhle, eine mit Hörnern behängte Eiche, eine mit Fellen geschmückte Buche, einen eingehegten Hügel, einen mit der Axt zum Bilde behauenen Baumstumpf, einen von Opferspenden dampfenden Rasen, einen mit Wohlgerüchen beträufelten Stein.“ [31] Der Mystiker versenkt sich in eine unsinnliche, geistige Welt, des primitiven Menschen Kontemplation klammert sich an ein sinnliches Objekt. Aber wenn wir den Herztönen dieser naiven Beter lauschen könnten, so würden wir dasselbe wonne- und schaudervolle Erlebnis des ‚Heiligen‘, des ‚summum bonum‘ entdecken, an dem die Seele des Mystikers sich entzückt.

7. Auch jene andere Form des mystischen Betens scheint schon in der primitiven Religion keimhaft vorhanden zu sein: der enthusiastisch-ekstatische Lobpreis. Die Ekstase ist sowohl als Erlebnis einzelner physiologisch abnormer Individuen wie als Massenepidemie in der primitiven und antiken Welt nichts Seltenes; die Mystik hat sie nur aus dem physischen Rausch, der durch allerhand Narkotika hervorgerufen wird, zu dem sublimsten geistigen Erlebnis erhoben, zu der Erfahrung von der Identität des reinen, weltabgeschiedenen Ich mit dem Unendlichen, Ewigen. Aber die religiöse Deutung ist hier wie dort dieselbe: Ekstase heißt Heraustreten aus dem gewöhnlichen Leibesleben und Besessen-, Erfüllt-, Verschlungenwerden von einem Übermenschlichen, Göttlichen. Darum können auch die lauten Rufe, in denen ekstatische Gottbegeisterung sich kundgibt, Gebets- und Preisrufe an die Gottheit sein. Es scheint, daß die kurzen Schlußrufe antiker Hymnen ursprünglich ekstatische Jubelrufe waren: das *triumpe* römischer Gebete [32], das *hailly* altmexikanischer Hymnen [33], der Refrain des altgriechischen Dionysosliedes *ἄξιε ταῦρε* [34]. Auch das *tul-tul*-Rufen beim skandinavischen Julfeste gehört wahrscheinlich in diesen Zusammenhang. So dürfen wir auch den ekstatischen Enthusiasmus zu den Gebetsmotiven rechnen, obgleich naturgemäß entzückte Begeisterung und ehrfürchtige Scheu viel seltener zur Gebetsaussprache treiben als Not und Dankbarkeit.

III. Form des Gebets.

1. Rudimente einer vorhistorischen Form der Anrufung, die in eine Zeit zurückreichen dürften, in der die menschliche Sprache noch unentwickelt war, sind die reinen Naturlaute des Schnalzens, Pfeifens und Brüllens, die sich in manchen antiken Kulten und primitiven Gebetssitten konserviert haben. Im Verkehr mit den Tieren ist Schnalzen und Pfeifen noch heute eine übliche Verständigungsform. Wenn bei

den Batak das Opfer an den ‚tondi' (Lebensgeist) fertig ist, schnalzt der Familienvater mit der Zunge, um ihn herbeizurufen und spricht dann sein Gebet [1]. Noch im 5. Jahrhundert ist in Griechenland der ποππυσμός nachweisbar: er dient im Volksglauben dazu, um die Blitzgottheit gnädig zu stimmen. In den Wespen des Aristophanes spricht Zeus: „wenn ich blitze, dann schnalzen sie" (626). Plinius bezeichnet es als übereinstimmenden Brauch der Völker „die Blitze durch Schnalzen anzubeten" (hist. nat. 28, 25). Bei den afrikanischen Duala beginnt der Beter mit einem langgezogenen Pfiff, damit der Gott auf ihn aufmerksam werde, und nach jedem Satz wird der Pfiff wiederholt, „damit er nicht wieder einschlafe" [2]. Das Gebet der Ostjaken besteht nach der Aussage eines Reisenden in einem Pfeifen, „so wie man einem Hunde pfeift" [3]. In den Kultbräuchen des hellenistischen Synkretismus, in denen Uraltes wieder neu auflebt, ist der ποππυσμός und συρισμός bezeugt, so in der berühmten, von Dieterich entdeckten Mithrasliturgie [4]. Auch der wort- und formlose Schrei an die Gottheit, der zweifellos eine Urform des Gebets darstellt, findet sich bei heutigen Naturvölkern. Wenn bei den Ewe (Westafrika) eine Seuche ausbricht, erheben sie ein klägliches Geschrei, daß die trowo (Geister) sie retten mögen, ohne daß ein eigentliches Gebet gesprochen wird [5]. Auch die ὀλολυγή der zu Athene betenden Frauen in der Illias ist ein solch formloses, durcheinanderwogendes Rufen [6].

2. Das aus Affekten und Wünschen hervorquellende Gebet ist ursprünglich ein f r e i e r Herzenserguß, ein unmittelbarer Ausdruck der seelischen Erregung. Die Gebetsworte sind darum gänzlich u n g e b u n d e n, nicht formelhaft, nicht prämeditiert, sondern improvisiert. Der Beter übernimmt, entlehnt seine Worte nicht anderen, sie bieten sich ihm ganz von selbst dar, er redet aus dem Herzen, in impulsiven eigenen Worten, ganz entsprechend der augenblicklichen Situation und den konkreten Umständen. Marc Aurel spricht treffend im Hinblick auf das Gebet der alten Athener von einem ἁπλῶς καὶ ἐλευθέρως εὔχεσθαι („schlichten und freien Beten" V 7). So ist das Gebet eine freie Schöpfung des Augenblicks, aber ein selbständiger, schöpferischer Akt des Betenden. Bei keinem Stamm auf der Erde dürfte dieses freie, unmittelbar aus dem Affekt geborene Gebet fehlen; bei den kulturell am tiefsten stehenden Völkern, manchen Pygmäen- und Pygmoidenstämmen, scheint es noch heute die einzige Form des Betens überhaupt zu sein. S k e a t bezeugt von den pygmoiden Ureinwohnern der malaiischen Halbinsel, daß sie, von wenigen Ausnahmen abgesehen, noch nicht die Stufe „feststehender Gebetsformeln" erreicht haben; „der Bittsteller begnügt sich gewöhnlich damit, seinen Wunsch in Sätzen der gewöhnlichen Umgangssprache (quasi-conversational phrase) den großen Gottheiten seines Stammes auszusprechen." [7] Es ist darum völlig richtig, wenn P. Wilhelm S c h m i d t von den Pygmäenvölkern schreibt: „In der Religion sind feststehende äußere Formen und Formeln noch wenig entwickelt. Das religiöse Leben scheint sich vielmehr bis zu einem gewissen Grade regel- und formlos zu äußern, oder vielmehr die Form seines Ausdruckes wechselt nach Person, Zeit, Ort, Veranlassung

fast in demselben Umfang wie die spontanen Äußerungen des sonstigen Geistes- und Gemütslebens, von dem es noch nicht durch besondere Schranken als eine eigene Abteilung desselben allseitig abgegrenzt ist.“ [8] Überall dort, wo uns Ethnographen berichten, daß sie keinerlei Spuren von Gottesdienst, Gebet und religiösen Vorstellungen gefunden hätten, dürfen wir vermuten, daß sich das gesamte religiöse Leben noch in einem formlosen, präliturgischen Zustand befindet und deshalb der Beobachtung schwer zugänglich ist. Alles ist eben „unter dem Einfluß des stets, und bei diesen Kindheitsvölkern mehr noch als bei anderen, wechselnden Affekts zurückgehalten“ [9]. Auch bei zahllosen höher entwickelten Stämmen ist das freie Beten neben dem irgendwie fest gewordenen rituellen ausdrücklich bezeugt [10]; gerade jene höchsten Wesen, die keinen organisierten Kult besitzen: die Urväter, Himmels- und Schöpfergottheiten werden in Zeiten der Not in freien Gebetsworten angerufen. (S. u. S. 118 ff.) Eine wertvolle Parallele zu dem freien Beten der Primitiven bieten ihre Arbeitsgesänge, die keineswegs stets an traditionelle feste Formen gebunden sind. Sibree schreibt von den Hova auf Madagaskar: „Die Ruderer vertreiben sich häufig die Zeit mit dem Gesang ihrer Kanulieder, in denen einer von ihnen meist ein improvisiertes Rezitativ vorträgt, das sich nicht selten auf Erlebtes bezieht.“ [11] Auch die Totenklage wird bei manchen Stämmen, wie bei südamerikanischen Indianervölkern improvisiert [12].

Das völlig freie Beten ist nie in der Geschichte der Religion völlig erstorben: auch durch die Bildung fester gottesdienstlicher Formen konnte es nicht verdrängt werden. Bei manchen primitiven Stämmen werden zwar die ungebundenen, individuellen Gebetsrufe an höhere Wesen nicht zu der Stammesreligion, d. h. zu den heiligen sozialen Riten, den festgeregelten sakralen Einrichtungen gerechnet [13], aber diese Tatsache beweist, daß das gebundene, reguläre Kultwesen den religiösen Instinkten nicht genügt. Die Mannigfaltigkeit individueller Nöte und Bedürfnisse sorgte dafür, daß selbst in den großen antiken Ritual- und Priesterreligionen Ritualformel und Kulthymnus das freie Gebet nicht völlig verschlingen konnten. Gerade deshalb, weil hier das Beten zur Amtssache des Priesters geworden war, trieb die tiefe persönliche Not den Einzelnen immer wieder dazu, auf eigene Faust und völlig selbständig sich an die Gottheit zu wenden. Zumal im Gelübde hat sich — entsprechend dem stets wechselnden Opfergegenstand — das freie Beten in seiner ursprünglichen Ungebundenheit erhalten. Noch heute pflegt der naive Mensch in seinen eigensten Angelegenheiten und Nöten, in Krankheit, Angst um Gatten und Kinder, Gewitter und Lebensgefahr, Wasser- und Feuernot nicht ein Vaterunser oder ein anderes eingelerntes Gebet zu sprechen, sondern in freien, leidenschaftlichen Worten zu Gott und den lieben Heiligen zu flehen [14].

Durch die regelmäßige Wiederkehr der Gebetsanlässe bildet sich allmählich ein Schema des Gebets aus: die formalen Umrisse, die Aufeinanderfolge der Gedanken, bestimmte Redewendungen verfestigen sich; der Wortlaut freilich variiert den augenblicklichen Sonderumständen gemäß. Das Gebet, „dessen Ausdrucksweise anfangs ebenso frei

und biegsam war wie etwa die Bitte an einen lebenden Patriarchen und Häuptling" (Tylor) [15], beginnt sich zu verhärten, tritt in den Prozeß der Liturgisierung und Ritualisierung ein. Man kann hier von einem halbfreien oder halbstarren, labilen, variablen Gebet reden [16]. Ein formelhaftes Schema des Gelübdes bei den heutigen Syriern lautet: „Ich brauche das und das, und wenn du mir das tust, dann will ich dir ein Opfer bringen." [17] Die meisten Gebete primitiver Stämme, die in gemeinsamen Anliegen gesprochen werden, gehören dieser Zwischenform an.

Die fortschreitende Verhärtung des gesamten Kultuswesens führt schließlich zur völligen Erstarrung der ursprünglich freien Gebetsworte in einer fixierten, stereotypen Gebetsformel, deren Wortlaut sakrosankt ist (s. u. S. 150 ff.).

Das Moment der Spontaneität und Affektivität schließt die Gebundenheit des Ausdrucks und der Rede nicht durchweg aus. Häufig greift ein Mensch in der Not ganz unbewußt und unbeabsichtigt zu einer formelhaften Gebetsrede oder besser: die Formel bietet sich ihm selbst dar; er schüttet in ihr seinen Affekt aus. Die feste, unpersönliche Formel wird hier von persönlichem Leben erfüllt. Gerade die kurzen Stoßgebetlein: „Hilf mir! Erhöre mich! Erbarme dich meiner!" sind feststehende, formelhafte Redensarten — und quellen doch aus der Tiefe der Seele. Die Scheltnamen und Verwünschungen, mit denen ein in Zorn Geratener seine Nebenmenschen überschüttet, sind ja auch zumeist abgegriffene Wendungen, obgleich der affektive Charakter unzweifelhaft ist. Der Affekt oder Wunsch assoziiert aus dem gedächtnismäßig vorhandenen Wort- und Formelschatz bestimmte Reden und entlädt sich in ihnen ganz unwillkürlich. Dieselbe Verbindung von affektiver Spontaneität und konventioneller Gebundenheit zeigt das ganze Ausdrucksleben, Gestus und Mimik des Menschen. Ja selbst regelmäßige Gebete, die eine traditionelle, unantastbare Form besitzen, brauchen deshalb nicht der Gefühlsbetontheit oder des Affektcharakters zu entbehren. Die altertümlichen Gebete, welche die Kekchiindianer bei bestimmten Anlässen verrichten, wurden mit einer Andacht, Innigkeit und Herzlichkeit gesprochen, die den europäischen Gewährsmann in Staunen versetzte [18].

3. Die ursprünglichen Gebete sind als elementarer Ausdruck von Affekten durch gedrungene Knappheit und kraftvolle Kürze ausgezeichnet. Sie enthalten nur die Anrufung der Gottheit und eine klagende Frage, einen kurzen Hilferuf oder eine schlichte Bitte. Das erste Gebet in Worten war darum zweifellos ein erschütternder Angstschrei an ein höheres Wesen.

„Hilf uns, Paia Njambe!" rufen die westafrikanischen Stämme zum Urvater in Not und Gefahr [19]. Die Katchins in Birma schreien in der Not zum höchsten Gott: „Karai Kasang, blicke auf mich!" „Karai Kasang, hilf mir!" „Karai Kasang, rette mich!" Wer eines Vergehens beschuldigt wird, ruft: „O Karai Kasang! Schau doch! O Karai Kasang, ich lüge nicht! O Karai Kasang, ich stehle nicht! O Karai Kasang, ich bin unschuldig." [20] Das Schwurgebet der Xosakaffern lautet: „Tixo (Urvater), hilf mir!" oder besteht gar nur aus der Aussprache des Gottesnamens. Wenn sie durch einen Fluß gehen, werfen sie

einen Stein hinein und bitten: „Fluß, friß mich nicht!“ [21] „Hör auf!“ rufen die vom Unwetter geängstigten Semang zum Himmelsgott Kari empor [22], „O Gott Perkun, verschone uns!“ beteten die alten Preußen beim Gewitter [23]. Wenn es bei den südafrikanischen Baronga donnert, schickt man die Kinder hinaus und läßt sie zum Himmelsgott Tilo beten: „Geh fort! Belästige uns nicht! Wir sind besorgt. Geh und brülle weit weg!“ [24] Ein Bantustamm betet: „Gott, gib uns Regen, gib uns Regen und zürne uns nicht weiter!“ [25] Die alten Athener flehten: *δσον δσον, ὦ φίλε Ζεῦ, κατὰ τὰς ἀρούρας τὰς τῶν Ἀθηναίων* („Laß regnen, regnen, lieber Zeus, auf die Fluren der Athener“) [26]. „Vater Sonnengeist, sende deine Sonne auf uns nieder“ beten die afrikanischen Kiziba [27]; der Refrain eines athenischen Kinderliedes, in dem ein altes Gebet fortlebt, lautet: „Komm fernerhin, liebe Sonne!“ (*ἔξεχ', ὦ φίλ' ἥλιε*) [28] Die Mysten der eleusinischen Mysterien sprachen folgenden uralten Spruch: *„ὖε κύε“*, „Regne, empfange!“ Dabei blickten sie beim ersten Wort zum Himmel, beim zweiten zur Erde [29]. „Komm, Reismutter, ach komm ins Feld!“ [30] bitten die Karenen in Birma und zu Demeter sang man in Hellas bei der Ernte: „Schick uns dicke Garben, Garben schick uns!“ (*πλεῖστον οὖλον οὖλον ἴει ἴουλον ἴει*) [31] „Guter Geist, gib Büffel, Büffel, Büffel, dicke Büffel, gib uns, guter Geist!“ ist ein Indianerwunsch [32]; und die Hottentotten beten zum Urvater Heitsi-Eibib, wenn sie an seinem Grab vorübergehen: „Heitsi-Eibib, gib uns viel Vieh!“ [33] „Leute vom Haus, Kinder!“ rufen die Amazulu zu den Ahnen [34]. „*Mars vigila!*“ lautet in lakonischer Kürze die Mahnung des ins Feld ziehenden römischen Heerführers an den Schlachtengott [35].

Diese kurzen Gebetsrufe werden bisweilen ein einziges Mal ausgesprochen, zumeist aber zweimal und noch öfter in derselben Fassung, in einem natürlichen Rhythmus wiederholt. Der Affekt entlädt sich nicht in einer einmaligen Aussprache der Bitte, sondern erst nach mehrmaliger Wiederholung. Das Gebet des Euahlayi-Medizinmannes an den Urvater Baiame um langes Leben wird m e h r m a l s flehentlich gesprochen [36]. Die Gebete der Ana in Atakpame an das höchste Wesen Buku werden oft mehrmals mit denselben Worten wiederholt [37]. Das Gebet um Regen wiederholt die Priesterin der Magandscha so lange, bis die Opferzeremonie vollendet ist [38].

Ursprünglich bestand das Gebet nur in der Anrufung und dem Hilferuf oder der Bitte, die in derselben Form wiederholt wurde; im Augenblicke der höchsten Not vollzieht sich die Urschöpfung des Gebets immer wieder in dieser Weise. In den meisten Fällen jedoch wird die Bitte mehrfach variiert und umrahmt von allerhand Redensarten und Hinweisen, welche die Gottheit zur Erhörung geneigt machen sollen. So wird durch die Wiederholung und Begründung aus dem kurzen Gebetsruf ein breites G e b e t s g e s p r ä c h , das bisweilen eine ermüdende Weitschweifigkeit zeigt. Die paar Gedanken, die sich in zwei oder drei Sätzen aussprechen ließen, werden immer wieder mit geringen formellen Variationen wiederholt. Die von Ethnographen wiedergegebenen bündigen Gebete sind oft bloße Auszüge, in Wirklichkeit sind die Gebete viel länger und breiter. Das folgende Gebet eines Kikuyuhäuptlings (Ostafrika) für den Ethnographen Routledge und seine Gattin, das phonographisch aufgenommen wurde, darf als typisches Paradigma für die Form primitiven Betens gelten:

„O Gott, nimm dieses Opfer an, denn der weiße Mann ist zu meiner Heimstätte gekommen. Wenn der weiße Mann krank wird, so laß weder ihn noch seine Frau sehr krank werden. Der weiße Mann ist aus seiner Heimat über das Wasser zu uns gekommen; er ist ein guter Mann; er behandelt die Leute gut, die für ihn arbeiten; laß sie nicht mit ihm streiten. Wenn der weiße Mann und seine Frau

krank wird, so laß sie nicht sehr krank werden, denn ich und der weiße Mann haben uns vereinigt, dir zu opfern. Laß sie nicht sterben, denn wir opfern dir einen sehr fetten Bock. Der weiße Mann ist aus der Ferne zu uns gekommen, und nun hat er ein Übereinkommen mit mir getroffen, dir zu opfern. Wohin er auch immer geht, laß ihn nicht sehr krank werden, denn er ist gut und ist auch außerordentlich wohlhabend, und ich bin auch gut und reich und ich und der weiße Mann, wir stehen uns so nahe, als wären wir von einer Mutter. Gott, wir haben ein großes Schaf für dich bestimmt; der weiße Mann und seine Frau und ich und mein Volk, wir werden dir an dem Stamm eines Baumes ein Schaf opfern — ein sehr wertvolles Schaf. Laß mich nicht sehr krank werden, denn ich habe ihn gelehrt, dir zu opfern, als wenn er ein richtiger Mkikuyu wäre." [39]

In einem eigentümlichen Rhythmus wiederholt und variiert ein Algonkin-Gebet dieselben Worte. Das Gebet wurde von den alten Männern eines Dorfes an P. Allouez gerichtet, den die Indianer (die nie einen Weißen gesehen hatten) als Manitu d. i. ein göttliches Wesen betrachteten: „Fürwahr, das ist gut, Schwarzkleid, daß du uns besuchst. Habe Mitleid mit uns! Du bist ein Manitu, wir geben dir zu rauchen. — Die Neudovessies und Irokesen verschlingen uns. Hab Mitleid mit uns! — Wir sind oft krank: unsere Kinder sterben, wir sind hungrig. Hab Mitleid mit uns! Höre mich, o Manitu. Ich gebe dir zu rauchen. — Möge die Erde uns Korn bringen; mögen die Flüsse uns Fische geben; möge uns keine Krankheit treffen; möge uns kein Hunger quälen! Höre uns, o Manitu, wir geben dir zu rauchen." [40] Das Gebet der Cora-Indianer an den Flußgott variiert immer von neuem die paar Gedanken: „Hier komme ich, Tschakan, du fügst mir Schaden zu. Hier bringe ich dir etwas, damit bitte ich, du mögest mir nicht schaden. Hier ist Pinole und gesponnene Baumwolle, das gebe ich dir. Hier hat euch Gott, unser Vater, unsere Mutter und unser älterer Bruder gelassen. Das tat er. Dies bringe ich dir hier, damit du mir nicht Schaden zufügest. Möchten die Haustiere gut trinken, ohne daß du ihnen schadest. So sei es. Hier übergebe ich es dir; nimm es in Empfang. Mit dieser (Opfergabe) bitte ich darum. So sei es. Wenn du hier existierst, so weiß ich doch nichts von dir, du aber hörst mich gut. Ich bitte dich, du möchtest mir nicht irgendwie schaden. Als Entgelt für diese (Opfergabe) verschone mich, wenn du mich nicht erhören willst. So sei es. Hier lege ich es dir zusammen. Mit dieser Gabe bin ich hergekommen." [41]

In Mkulwe (Ostafrika) wird das „Gebetszwiegespräch" mit Gott und den Ahnen häufig in die Länge gezogen [42]. Das Gebet, das ein Indianerhäuptling beim Antritt einer Seefahrt sprach, dauerte nach der Schätzung des Beobachters fünf bis zehn Minuten [43]. Die Baronga haben sogar ein eigenes Wort *(bukutjela)* für ein langes, ‚sich hinschlängelndes' Gebet, in dem der Offiziant immer wieder das gleiche sagt [44]. Weil das Beten des Primitiven der getreue Reflex des sozialen Verkehrs ist, darum entspricht auch die Breite und häufige Wiederholung in der Gebetsrede genau seiner Gewohnheit im Alltagsleben. „Bis tief in die Nacht hinein pflegt in den Dörfern südamerikanischer Indianer oder der Neger das herzerfreuende Geschwätz zu dauern, dessen geistiger Inhalt und Gewinn sich vielleicht in ein paar kurzen Sätzen genügend darstellen ließe." Dieselbe Beobachtung können wir machen, wenn wir die Briefe schlichter Leute vom Lande lesen (von Eltern an ihre fernen Kinder, von Soldaten an ihre Frauen und Eltern in der Heimat): eine stete Wiederholung eines und desselben Inhalts. „Hier muß etwas wirksam sein, das die Mühe des Sprechens reichlich aufwiegt, es muß durch das Reden etwas erreicht werden, was ein Gefühl innerer Befriedigung erzeugt: das Reden dient zur Herstellung des Gemeinsamkeitsgefühls" (Schurtz) [45].

Im Gebet des Kikuyuhäuptlings ist das ‚Viele-Worte-machen' noch ein völlig naives, ungekünsteltes Plaudern, frei von aller Phrase, im

anspruchslosen, schlichten Konversationsstil. Auch der Bilderreichtum und die reizvolle Poesie mancher primitiver Gebete ist kein Symptom mangelnder Naivität und beweist keineswegs, daß diese Gebete das Produkt bewußt schaffender Dichtkunst sind; es beruht vielmehr auf einer Lebendigkeit der Phantasie, wie sie gerade höher entwickelten Naturvölkern wie den Indianern und Bantu eigen ist. „Der Geist der Bantuvölker", schreibt Missionar Junod, „zeichnet sich durch die Lebendigkeit der Phantasie und durch große Feinheit aus, mit der Ähnlichkeiten zwischen den Dingen aufgefaßt werden. Der Neger spricht sehr gern in Bildern. Nichts Seltsameres gibt es, als den Ansprachen der eingeborenen (christianisierten) Prediger zuzuhören, die den pittoresken Zug ihrer Umgangssprache treu bewahren." [46] Es gibt jedoch auch niedere Stämme, die im sozialen Verkehr mit den gesellschaftlich höher Stehenden bewußt die Phrase kultivieren. „Kein Batak", erzählt Missionar Warneck, „sagt klipp und klar, was er haben will, sondern man häuft schöne Worte. Es würde vielfach unhöflich sein, wenn man diese phrasenhafte Umrahmung, die uns Europäer so schal und überflüssig dünkt, weglassen wollte." Beim Opfergebet nimmt darum die Phrase denselben breiten Raum ein, „wie bei jeder Bitte, die man einem Häuptling vorträgt." „Die Götter beanspruchen dieselbe wortreiche, in wohlgestellte und sorgfältig auswendig gelernte Redensarten eingeklammerte Redeübung wie jeder angesehene Mann. Je länger die Gebetsformel, um so größere Ehre dem, an den sie adressiert ist. Darum sucht man bei einem gemeinsamen Opfer denjenigen als Beter aus, der am geschicktesten die Worte zu setzen und sie mit schönen Redensarten und sprichwörtlichen Wendungen und Gleichnissen geschmackvoll zu verzieren vermag. ‚Denn die, denen man opfert, lieben ein langes Gebet.' Man würde sie beleidigen, wenn man kurz und bündig sein Anliegen vorbringen würde. Darum zieht der Zauberer sein Gebet möglichst in die Länge, bisweilen fast einen halben Tag: ‚Denn sie meinen, sie werden erhört, wenn sie viele Worte machen.'" [47] Hier droht die rhetorische, künstliche Komposition das naive Beten zu ersticken, obgleich es, wie die Gebete der Batak zeigen, noch nicht völlig verdrängt ist. Hier ist das Gebet auf dem Wege, aus der schlichten Aussprache zum absichtlichen Werk zu werden. Ihre Vollendung erlangt die Rhetorik, die Prunkhaftigkeit und Breite des Stils in den antiken Prosaritualgebeten und Kulthymnen, die bewußte literarische Elaborate der Priester sind.

IV. Die Person des Beters.

Individuum und Gesellschaft im primitiven Gebet.

1. Die zum Gebet drängende Not ist innerhalb der primitiven Welt zumeist nicht die Not eines Einzelnen, sondern einer ganzen Gruppe; darum betet zumeist nicht ein Individuum, sondern eine Gesamtheit von sozial verbundenen Individuen: die Familie, die den engsten und ursprünglichen gesellschaftlichen Verband darstellt, die Sippschaft, die Dorfgemeinde, der Stamm, der Clan, der Männerbund. Die älteste Form des kollektiven Gebets ist zweifellos in dem chaotisch

durcheinanderwogenden Rufen einer Gruppe von Menschen zu suchen, das in Augenblicken höchster gemeinsamer Not spontan sich erhebt. Diese Form des gemeinsamen Gebets, das chaotische Massengebet, findet sich bei den heutigen Naturvölkern äußerst selten [1]. Wie im profanen Verkehr mit fremden Stämmen und Machthabern, so spricht auch im religiösen Verkehr mit den höheren Mächten eine Gruppe von Menschen ihre gemeinsamen Wünsche und Anliegen durch den Mund der Person aus, die ihren Mittelpunkt bildet. Die anderen Glieder des gesellschaftlichen Verbandes drücken iher Wünsche stumm durch ihre Anwesenheit wie durch Gestus und Körperhaltung aus. In den Angelegenheiten der Familie betet der Familienvater [2]. In der ostafrikanischen Landschaft Mkulwe ist es sogar ausschließlich das Recht des Familienoberhauptes, sowohl in seinen eigenen Angelegenheiten, wie auch in denen seiner ganzen Familie oder einzelner Glieder derselben Gebete zu sprechen [3]. Im Namen der Dorfgemeinde oder des Stammes betet der Dorf- und Stammeshäuptling. Diese soziologische Form des Gebets ist die allerhäufigste bei den kulturarmen Völkern [4]. Bei Stämmen, die nicht monarchisch, sondern oligarchisch organisiert sind, betet einer der Ältesten [5]. Wo die religiösen Funktionen in den Händen besonderer Priester liegen, betet der Priester im Namen und Auftrag der Gesamtheit. Bei den Weddapygmäen auf Ceylon befindet sich in jeder Gemeinde ein Mann (Schamane), der die erforderliche Macht und Kenntnis hat, die Totengeister anzurufen [6]. Bei den Katchin in Birma betet gewöhnlich der Priester für alle, für Häuptlinge und das ganze Volk [7]. Bei den ostafrikanischen Ewe werden die Gebete in gemeinsamer Angelegenheit stets von den Priestern der betreffenden Gottheit verrichtet [8]. In der Ilias (I 94; V 75) heißt der Priester schlechthin ἀρητήρ (‚Beter'). Das stellvertretende Gebet des Amtspriesters für eine soziale Gemeinschaft ist jedoch viel jünger als das des Familien-, Dorf- oder Stammesoberhauptes. Der Vollzug der kultischen Handlungen durch professionelle Priester setzt bereits eine gewisse Loslösung der Religion von dem profanen Leben voraus; wie der Zauberer die magischen Funktionen des Familienvaters und Häuptlings, so übernahm der Priester die religiösen Funktionen: die des Opfers und Gebets. Dieser Übergang des gesamten Kults in die Hände von Berufspriestern bedingt eine starke Bindung des religiösen Lebens und eine Zurückdrängung des freien Verkehrs mit der Gottheit.

Die bevorrechteten Personen, welche stellvertretend im Namen einer Gruppe beten, sind fast ausschließlich Männer. Nur bei wenigen, zweifellos mutterrechtlich organisierten, Stämmen (z. B. bei den afrikanischen Magandscha) treten Frauen (hier die Schwester des Häuptlings) als Vorbeterinnen auf [9]. Bei manchen Völkern ist sogar den Frauen jede Teilnahme an religiösen Riten verboten, so bei den Melanesiern und den Ainu in Japan [10]. Bei anderen wie bei den Galla besitzen die Frauen gesonderte Gebetsformulare [11]. In der griechischen und römischen Religion galt im allgemeinen die Regel (welche freilich auch von Ausnahmen durchbrochen wurde), daß der Gott einen Priester, die Göttin eine Priesterin verlangte [12].

*

Während der Häuptling oder Priester das allgemeine Anliegen dem Gotte vorträgt, lauschen die Anwesenden seinen Gebetsworten mit andächtigem Schweigen. Missionar Merensky erzählt von einer Gebetsversammlung der Konde am Nyassasee: „Es herrschte Totenstille; man hätte gehört, wie ein Blatt zur Erde fiel [13]." Bei manchen Stämmen schickt der Beter seinen Worten sogar die ausdrückliche Aufforderung zum Schweigen voraus. Wie der römische Priester seine Ritualhandlung mit einem „*favete linguis*" eröffnete [14], so spricht der Kaffernhäuptling bei Beginn der Opferhandlung: „Alles sei still!" [15] Aber nicht nur mit andachtsvollem Schweigen und mit ehrfürchtigen Gesten nimmt die Gemeinde am Gebet ihres Oberhauptes oder Priesters Anteil, sie betet selbst, indem sie die Schlußworte des Vorbeters in einem gemeinsamen chorischen Responsorium aufnimmt oder den Gebetsworten mit einer formelhaften, zustimmenden Redewendung antwortet. Der Wechsel von Gebet und Responsorium, von Beter und Gemeinde, wie ihn die jüdische und christliche Liturgie zeigt, ist schon eine Eigentümlichkeit des primitiven Betens. Dieser Wechsel von Einzelrede und Massenrede findet jedoch nicht nur im Gebet, sondern auch im profanen Leben statt. Bei der Totenklage der südamerikanischen Betoyes beginnt die Witwe oder der Witwer den Klagegesang: „Wir sind unglücklich! Er ist tot! Wir sind unglücklich!" Alle Anwesenden wiederholen dieselben Worte im selben Ton [16]. Bei den Volksversammlungen am unteren Kongo ist es üblich, daß der jedesmalige Redner einen Satz bis zum letzten Wort vollendet und dann innehält; das letzte Wort muß von der aufmerksam lauschenden Zuhörerschaft erraten und im Chor nachgesprochen werden [17].

Bei den Ruanda betet der Familienvater zum Heilbringer Ryangombe, die andern wiederholen denselben Spruch gemeinsam [18]. Bei den Magandscha betet die Priesterin: „Höre du, o Mpambi, und sende uns Regen!" Das Volk antwortet mit leisem Klatschen und singendem Ton: „Höre, o Mpambi!" [19] Bei den Opfern der Amazulu eröffnet der Häuptling sein Gebet mit den Worten: „All Heil, Geister unseres Stammes" und alle Anwesenden respondieren: „All Heil!" [20] Beim Opfergebet, das eine Gallajungfrau spricht, wird von den Zuhörern der Refrain gesprochen: „Ich bringe dir ein Opfer dar, o Gorobba, beschütze deine Dienerin!" R. „Beschütze sie!" „Laß mich gesund leben im Schoße meiner Familie und laß mich lang leben!" R. „Laß sie lange leben!" [21] Auch in Griechenland läßt sich eine ähnliche Sitte aufweisen. Ein Gebet des Tempeldieners in den Mimiamben des Herondas (IV 85) schließt mit den Worten: *ἰὴ ἰή, Παίηον, ὧδε ταῦτ' εἴη*: („o, o Heilandgott! so mög' es sein!"); der Chor der Umstehenden nimmt dieses Schlußwort auf: *εἴη γάρ* („so sei es denn!") [22]. Bei den Kikuyu antwortete die Gesamtheit dem Betenden in Intervallen: *Nga-na* (Amen) und *Sa-i* (höre, höre!). Routledge fügt bei: „die Versammlung glich in dieser Hinsicht völlig einer Gebetsversammlung von Dissenters." [23] Bei den Flußnegern Kameruns antwortet der Chor den betenden Häuptlingen mit dem kurzen Ruf *woa* [24]. Das hebräische Volk ruft am Schlusse des Gebets seines Herrschers oder Führers: „Amen" d. h. wahrlich, gewiß, um die Bestätigung und Zustimmung zu seinen Worten auszudrücken [25]. Bei den Algonkin besteht das gemeinsame Responsorium nur in einem beifälligen Murmeln, mit dem die Anwesenden die Worte des redenden Ältesten begleiten [26].

Während die kurzen chorischen Responsorien fast stets formelhaft gebunden sind, sind die Worte, welche der Familienvater oder Häuptling spricht, oft improvisiert und frei. In ähnlicher Weise wechselt ja

auch in den Arbeitsgesängen mancher Stämme ein improvisierter Text mit einem traditionellen, stereotypen Refrain [27].

Relativ selten findet sich bei primitiven Stämmen das von einem Chor gemeinsam gesprochene Gebet, das stets eine feste und unveränderliche Form voraussetzt. Solche Gemeindegebete werden zumeist im Rhythmus gesungen [28]. Es ist möglich, daß der Gesang, dem ja der primitive Mensch eine geheimnisvolle Zauberkraft zuschreibt, in manchen Fällen aus magischen Motiven beim Gebet angewendet wurde. Zumeist aber dient das Singen der Gebetsworte einem praktischen Zwecke: es will einen regelmäßigen, geordneten Vortrag der Gebetsworte durch eine Gruppe von Menschen ermöglichen.

2. Das individuelle Gebet, das ein einzelner Mensch in seiner eigenen, persönlichen Not spricht, tritt bei primitiven Stämmen hinter dem kollektiven zurück, aber fehlt fast nirgends. Wer von einem Gewittersturm überrascht wird, wer in Lebensgefahr schwebt, wer beschuldigt wird, wer von Krankheit gequält wird, schickt leidenschaftliche Rufe zu den hohen Wesen empor. Die schwangere Frau betet um glückliche Entbindung, die Kinderlose fleht um Kindersegen, der Jüngling heischt Rat in Heiratsangelegenheit. Wer allein auf die Jagd geht, bittet für sich um Glück, wer eine Handelsreise antritt, betet um gute Geschäfte. Wer an einem heiligen Orte vorübergeht, fleht um sein Heil oder spricht ein paar Worte des Grußes. Wie der Einzelne in Not und Angst in eigenem Interesse bittet, so dankt er auch für das Glück, das ihm zuteil geworden, für Rettung aus Lebensgefahr, Erlangung von Nahrung, reichen Gewinn. Der Individualismus des Betens geht bei nordamerikanischen Indianerstämmen sogar so weit, daß der Einzelne sich zum Gebet in die Einsamkeit zurückzieht. So entfernt sich der Osage von seinem Lager oder seinen Genossen, wenn er sein Morgengebet verrichtet [29]. Die Omaha-Jünglinge suchen, ehe sie mannbar werden, einsame Plätze auf, wo sie fasten und zu Wakanda schreien, um seine Hilfe zu erlangen [30] — ‚geistliche Exerzitien' bei einem primitiven Volke. In den antiken Religionen, in denen in gemeinsamen Angelegenheiten der Berufspriester oder Staatsbeamte betet, tritt das Beten des Einzelnen in persönlichen Anliegen stärker hervor als bei den Naturvölkern. Ein Grund hierfür ist auch darin zu suchen, daß die sozialen Verbände, die Dorf- und Stammesgemeinden, sich stark erweitern und infolgedessen die gemeinsamen Interessen sich verringern. Die typische Form des primitiven Kollektivgebets: die Gebetsversammlung, in der der Häuptling das Wort führt und die Gemeinde antwortet, verschwindet bei den antiken Kulturvölkern fast vollständig.

Die bevorrechteten Individuen treten nicht nur als stellvertretende Beter im Auftrag einer Gruppe auf, sondern auch im Spezialauftrag eines Einzelnen in dessen persönlichen Anliegen. So betet bei afrikanischen Stämmen der Häuptling im Namen eines Kranken um dessen Gesundung [31]. Aber auch den Schamanen, Zauberdoktor, Medizinmann, betraut man mit dem Gebet; bei Bantustämmen betet der ‚Medizinmann' für ein neugeborenes Kind, für einen Kranken wie für den, der auf Reisen geht [32]. Vor allem aber ist es der

Opferpriester, den man mit dem Gebet in Privatangelegenheiten beauftragt; er steht in ständigem Verkehr mit der Gottheit, er ist ihr getreuer Diener; weil er ihr näher steht als der gewöhnliche Mensch, der Laie, kann er viel besser als letzterer auf sie einwirken und die Erfüllung des Gebetswunsches erlangen. Wie beim gemeinsamen Gebet, so pflegt auch hier der Bittsteller und Opferspender dem kultischen, aus Gebet und Opfer bestehenden Akt des Priesters beizuwohnen. Bei den heutigen Naturvölkern, die zumeist nur Zauberer und Wahrsager, aber keine amtsmäßigen Opferpriester besitzen, ist diese Form des individuellen Gebets selten. Sie findet sich vor allem bei den in religiöser Hinsicht über das Durchschnittsniveau primitiver Religion hinausragenden westafrikanischen Ewestämmen, bei denen die Priester sowohl den Häuptlingen wie den Zauberdoktoren gegenüber eine völlig selbständige Stellung einnehmen, ohne jedoch wie bei antiken Völkern kastenartig organisiert zu sein. Bei den Ewe „bringt der Priester alle Anliegen im Gebet vor den *tro*. Der ganze Verkehr der Eweer mit ihren Göttern kann nur durch den Priester vermittelt werden. In jeder Lebenslage kommt deswegen der Eweer einem hilflosen Kinde gleich zum Priester, um durch ihn sein Anliegen vor den *tro* zu bringen“ [33]. Das Priestergebet und Priesteropfer im Sonderauftrag eines Einzelnen ist besonders häufig in der altindischen Religion: der Brahmane vollzieht den kultischen Akt, während der Auftraggeber, der „Herr des Opfers“, seine Gattin und Familie, präpariert durch asketische und kathartische Handlungen, beim Opfer anwesend sind. Noch im heutigen Indien richtet man nach dem Bericht des Missionars Roussel „individuelle Gebete an die Gottheit nur durch Vermittlung der Brahmanen. Man wohnt der Rezitation bei oder auch nicht, das ist einerlei; denn das Gebet des Brahmanen ist das einzige, das von Gott erhört werden kann.“[34] In der Volksreligion aller Jahrhunderte wird der Priester als bevorrechteter Beter betrachtet; weil er im steten, unmittelbaren Kontakt mit der Gottheit steht, besitzt sein Gebet eine ungleich höhere Kraft als das der übrigen Menschen, die von ihm vollzogene Opferhandlung ist viel wirksamer als die Opfergabe, die der Einzelne darbringt.

3. Eine Zwischenform zwischen dem Einzelgebet und dem Kollektivgebet besteht darin, daß bei einem gemeinsamen kultischen Anlaß die Einzelnen nacheinander ein Gebet sprechen. So treten bei der geheimen Jünglingsweihe der Karesau-Insulaner die Männer der Reihe nach heran und sprechen mit lauter Stimme eine Gebetsformel [35]. Bei einem zeremoniellen Biertrinken der Kikuyu steht einer nach dem anderen zum Gebet auf, während die übrigen ihm respondieren [36].

Es erhebt sich nun das Problem, welcher Form des Gebets, dem individuellen oder sozialen Gebet die Priorität zukommt. Die heutigen Naturvölker weisen zumeist beide Formen neben einander auf, wobei das gemeinsame Gebet immer die Tendenz offenbart, feste, formelhafte Gestalt anzunehmen. Das individuelle Beten hingegen behält zumeist auch dann seine ursprüngliche Ungebundenheit und Elastizität, wenn das gemeinsame und das stellvertretende Beten längst in der zeremoniösen Gebundenheit erstarrt ist. Die Prioritätsfrage ist

wie alle Ursprungsfragen nicht mit Sicherheit zu beantworten. Es ist jedoch wahrscheinlich, daß das Gebet Einzelner in individuellen Nöten älter ist als das völlig form- und regellose chaotische Gebet einer Gruppe[37]. Auch das formlose Kollektivgebet geht letzten Endes auf ein betendes Individuum zurück; denn es ist wohl stets ein Einzelner gewesen, der zuerst einen Gebetsruf ausstieß, den dann die ganze Gruppe völlig spontan und frei aufnahm und in wirrem Durcheinander wiederholte oder auch variierte. In den gemeinsam gesprochenen Gebeten oder Gebetsresponsorien leben diese ehedem freien Massenrufe in regularisierter, fester Form fort.

V. Inhalt des Gebets.

Der hervorstechendste Zug des primitiven Gebets ist die Naivität, das völlig unbefangene und ungehemmte Aussprechen alles dessen, was sich in der Seele des Betenden regt, der Angst und Not ebenso wie des Wunsches, der Zuversicht wie des Ärgers und Unmuts. L'Houet definiert in seiner Psychologie des Bauerntums: „Naivität ist das unbefangene Offenbaren eines seelischen Inhalts nach seiner guten wie seiner schlechten Seite, gemäß des Bibelwortes: ‚Wovon das Herz voll ist, geht der Mund über.' Naivität ist die Übereinstimmung des Redens und Handelns bei einem Menschen mit seinem Denken. Naivität ist Einfalt im ursprünglichen Sprachsinn des Wortes, ... Konsonanz zwischen des Menschen Innen- und Außenleben." [1] Das Beten des primitiven Menschen ist ein wirkliches, restloses „Ausschütten des Herzens vor Gott", wie das alttestamentliche, im 1. Buche Samuelis (1, 15) zuerst gebrauchte Bild mit einer wunderbaren psychologischen Treffsicherheit sagt.

1. Anrufung.

Jedes Gebet wird eingeleitet durch die Anrufung des göttlichen Wesens, die Nennung des Eigen- oder Gattungsnamens, der jedem solchen Wesen beigelegt ist. Der Mensch will dadurch den Gott auf seine Anwesenheit aufmerksam machen oder, wenn er in der Ferne weilt, ihn geradezu herbeirufen [2]. Der Hebräer nennt diese jede kultische Handlung einleitende Anrufung das *zâkar* oder *qârâ bešem Jahwe* „Jahwe beim Namen rufen" [3], der Grieche bezeichnet sie als *καλεῖν*, *ἐπικαλεῖν*, *παρακαλεῖν*, der Römer ‚*vocare*', ‚*invocare*', ‚*advocare*' [4]. Der Nennung des Gottesnamens geht bisweilen ein lauter Schrei voraus; *ἰὼ ἰὼ θεοὶ θεαί τε* beginnt ein Gebet bei Äschylus (Sept. 86); *ἰὴ ἰὴ Παίηον* lautet die Gebetsanrufung in den Mimiamben Herondas (IV 82. 85). Oft wird auch der Namennennung ausdrücklich die Bitte beigefügt, der Gott möge auf die Worte des Beters achten. „Merk auf!" (Ewe), „höre!" (Ainu, Galla, Magandscha). Κλῦθι („höre!") ist die stehende Einleitung der homerischen Gebete [5]. „Höre mich" (Galla), „höre uns", „hört, hört auf unsere Stimme" (Batak), „höre meine Rede", „höre das Wort meines Mundes", „höre mein Flehen" (Assyrer), „ich rufe dich" (Batak), „ich rufe zu dir, antworte mir" (Ewe) [6] — alle diese primitiven Gebetsformeln sind uns aus der Sprache des Psalmisten vertraut. Bisweilen ist der Beter so höflich, daß er sich förmlich ent-

schuldigt und nur für einen Augenblick um Aufmerksamkeit bittet. „Nur ein Wort sei hörbar, ein Wort nur, wenn du wirklich achtgeben magst" (Coraindianer) [7]. Dem Gottesnamen wird häufig ein Wort beigefügt, das die soziale Relation, in welcher der Mensch zu den übermenschlichen Wesen zu stehen glaubt, charakterisiert, zumeist eine Verwandtschaftsbezeichnung, die manchmal sogar die Namensnennung völlig ersetzt (Vater, Mutter, Oheim, Großvater, Großmutter, Herr, Häuptling). Oder es werden mehrere solcher Anreden gehäuft: „O Gott, du mein Herr, du meine Mutter, du mein Vater, du Herr der Berge und Täler!" (Kekchiindianer) [8]. Die Anrede enthält häufig einen Hinweis auf den Wohnort des Gottes, zumeist bei den im Himmel weilenden Urvätern.

„O, du großer Geist dort oben!" (Mkulwe, Delawaren), „o Gott, der du oben bist!" (Wanyika), „du Schwarzer dort oben!" (Galla), „o Herr in der Höhe!" (Navahoeindianer), „unser Vater zu unseren Häuptern!" (Hottentotten), „o großer Gott, der du in der Höhe bist!" (Ewe), „o Gott, der du im höchsten Himmel wohnst!" (Ainu) [9]. *Ζεῦ κύδιστε, μέγιστε, αἰθέρι ναίων* („Zeus, ruhmreichster, größter, der du im Himmel weilst!") (Ilias II 412).

So ertönt schon das christliche: „der du bist im Himmel" von den Lippen primitiver Beter. Bisweilen spricht sich in der Gebetsanrede auch das Gefühl der Zusammengehörigkeit eines Stammes mit seinen Göttern aus. „Unser Kalunga!" betiteln die Ovambo im Gebet den Schöpfer [10]. „Gott unserer Heimat!" „trow (= Geist) unserer Väter, trow unserer Mütter!" [11] — diese Apostrophe der westafrikanischen Ewe erinnert an die Gebetsanrede der Israeliten. „Jahwe, du Gott Israels, du Gott unserer Väter!" [12] Aber auch die anbetende Ehrfurcht und die herzliche Zuversicht finden in der Anrufung ihren Ausdruck:

„Großer Nyambi!" (Kongo), „großer Manitu!" (Ottowäer), „großer Quahootze!" (Nootka-Indianer), „du großer und mächtiger Hawu!" (Ewe), „großer Häuptling, mächtiger Häuptling!" (Kaffern), „erhabener Geist!" (Bewohner am Tanganjikasee), „erhabene Toten!" (Kamerun), „erhabene Himmelstochter!" (Sumerer), „erhabene Göttin!" (Assyrer), „erhabene (*πότνια*) Hera!" (Griechen), „hehre Göttin!" (Ainu), „unschuldiger Gott!" (Duala), „ehrwürdiger Vater, verehrungswürdiger Mann!" (Santeeindianer) [13], „erbarmender Vater!" (Papua), „barmherzige Mutter!" (Assyrer), „guter Geist!" (Indianer), „gütiger Gott!" (Mkulwe), „teure Gottheit!" (Ainu); „lieber (*φίλε*) Zeus!" „lieber Helios!" „lieber Apollo!" „lieber Artemis!" beteten die Griechen, „lieber Donner!" sagte der livländische Bauer des 17. Jahrhunderts und noch heute apostrophieren schwäbische Bauersleute in spontanen Gebeten den gekreuzigten Heiland als „lieb's Herrgottle!", oberbayerische die Mutter Gottes als „lieb's Himmelmutterl!" [14]

2. Klage und Frage.

Manche primitive Gebete enthalten keine eigentliche Bitte, sondern bestehen aus einer an die Gottheit gerichteten leidenschaftlichen Klage, einer feierlichen Beteuerung, einer unwilligen, vorwurfsvollen Frage: „O Karai Kasang! Schau doch! O Karai Kasang, ich lüge nicht, o Karai Kasang, ich stehle nicht, o Karai Kasang, ich bin unschuldig" rufen die Katchins, wenn man gegen sie eine Anschuldigung erhebt. „O Karai Kasang, siehe, wie man mich verspottet!" [15] klagen sie, wenn sie verhöhnt werden. „Tsui-Goatse, du allein weißt, daß ich ohne Schuld bin," lautet die Beteuerungsformel der Khoikhoi. Wenn sie in Angst sind, fragen sie seufzend: „Tsui-goatse, was habe ich getan,

daß ich so strenge gestraft werde?“ [16] Wenn es donnert, rufen die Amazulu angstvoll: „O Herr, was haben wir zerstört? Was haben wir für eine Sünde begangen? Wir haben keine Sünde begangen.“ [17] Wenn einem Baronga die Divination enthüllt hat, daß Geister seiner Hauskapelle ihm eine Krankheit verursacht haben, dann kommt er zum Altar und fragt seufzend: „Ba Ngoni, warum seid ihr auf mich zornig?“ [18] Die Probleme der Theodizee, die später in erschütternden Gebetsrufen von Theognis, dem sophokleischen Ödipus und von Hiob formuliert wurden, sind schon in uralter Zeit in solch angstvollen Fragen ausgesprochen worden. Das furchtbare Problem des Leidens, des unerhörten Gebets, des Todesrätsels hat schon das Herz primitiver Menschen gequält. In den Trauergesängen klagen die Kongoneger vor dem Urvater Nzambi: „O du großer Nzambi, deine Schöpfung ist gut, aber ein Elend bereitest du uns durch den Tod! Du hättest statt dessen es so machen sollen, daß wir nie sterben müßten. O Nzambi, wir haben große Trauer!“ [19] Oft geht die schmerzvolle, klagende Frage der Bitte voraus. „O Herr, hast du mich denn gar nicht lieb? Führe mir doch den Gnu-bock in den Weg!“ [20], fleht der hungernde Buschmann. Und wenn sein Kind krank darniederliegt, betet er zum Urvater Hue: „Warum ist mein Sohn krank? Mache ihn doch wieder gesund!“ [21] Die die Bitte einleitende Klage wächst sich oft zu einem ausführlichen Bericht, einer ganzen Erzählung aus, die den Gott informieren will. Wenn die Brandung an der Küste des Kru-Landes (Westafrika) sehr stark ist und die Leute nicht fischen können, gehen sie in Scharen an den Strand und berichten davon dem großen Gott; dabei erklären sie ihm ganz genau alle Umstände dieses Falles — wie die Frauen und Kinder Nahrung brauchen und die Nahrung vom Fischfang abhängig ist, gerade so, wie wenn sie sich an einen großen Richter wendeten, der keine persönliche Kenntnis von menschlichen Angelegenheiten hat [22].

3. Bitte.

Kern und Mittelpunkt alles Betens ist das Bitten, von dem es ja seinen Namen hat [1]. Ziel und Zweck der Bitte ist stets die Behauptung, Kräftigung oder Steigerung des natürlichen, gesunden Lebenswillens, die Befriedigung elementarer Lebensbedürfnisse. Sie hat teils negativen Sinn, wenn sie Befreiung von einem Übel oder Bewahrung vor einer Gefahr erstrebt, teils positiven Sinn, wenn sie auf Gewährung von Gütern und Vorteilen abzielt. Gegenstand der Bitte sind darum fast ausschließlich eudämonistische Güter, Nützlichkeitswerte. Auch die ästhetischen und sozialethischen Werte, die hie und da Objekt der Bitte sind, tragen stets eudämonistische Färbung. Gewiß erlebt der Primitive ethische Werte, ja er erlebt sie sogar unter einem religiösen Gesichtspunkt: die souveräne Gültigkeit der ethischen Forderung setzt sich ihm um in eine Willensäußerung des höchsten Gottes. Nach dem Glauben zahlloser primitiver Stämme hat der Urvater und Schöpfer den Menschen eine Reihe sittlicher Gebote eingeschärft [2]. „Mit aller Vorsicht vor einem gewaltsamen Anachronismus könnte man hier von einem gewissen Moralismus im Gebiete der Primitivität reden“

(Söderblom) [3]. Aber trotz des Glaubens an die Göttlichkeit des Sittengesetzes wird das Sittliche um des Sittlichen willen fast nie Gegenstand eines Gebets; denn das Sittliche erscheint immer nur unter dem Gesichtspunkte der sozialen bzw. göttlichen Verpflichtung; das persönliche Werterlebnis erreicht nicht jene Intensität, die imstande wäre, analog den Affekten und Wünschen eine Bitte zu motivieren.

Ist der Anlaß zum Gebet ein konkreter, so ist die Bitte ganz konkret gefaßt und bezieht sich lediglich auf das augenblickliche Bedürfnis, ist der Anlaß zum Gebet ein regulärer, so wird die Bitte generell formuliert; der Beter spricht dann nicht nur einen Wunsch aus, sondern faßt eine Reihe auf allgemeine Bedürfnisse sich beziehender Wünsche in genereller Weise zusammen.

An der Spitze der primitiven Gebetsgegenstände stehen Leben und Gesundheit. Wenn ein Indianer in Lebensgefahr schwebt, so fleht er zu seinem Gott: „Sei friedlich und tue mir kein Leid an!“ [4] Wenn die Melanesier sich bei Ungewitter auf der See befinden, flehen sie zu den Ahnengeistern: „Rettet uns in der Tiefe, rettet uns aus dem Sturm, bringt uns zur Küste!“ [5] Ein von Kopfschmerzen geplagter Sia-Indianer fleht: „O Vater, ich habe Kopfweh, es drückt mein Herz. Ich bezahle dich mit diesem Mahle; ich gebe es dir als Nahrung und werde dir dankbar sein, wenn du meine Krankheit wegnimmst.“ [6] Ein von Krankheit gequälter Ainu betet: „O Weidegott, der du mein Rückgrat bist, eile mich zu heilen und mache mich stark. O du teure Gottheit, ich bin krank und mein Leib ist schwach, bitte, hilf mir bald.“ [7] Der Primitive bittet aber nicht nur in solchen Augenblicken um Leben und Gesundheit, in denen diese gefährdet sind, sondern bei allen möglichen Anlässen: „Gib mir Kraft und Leben, Waka!“ (Afrikanische Pygmäen) [8]. „Ich bitte dich, daß du mir langes Leben gibst“ (Siouxindianer) [9]. „Wir bitten um Leben“ (Marschallinsulaner) [10]. „Erhalte uns das Leben!“ (Dschagganeger) [11]. „Verlängere mein Leben!“ (Galla) [12]. „Schenke Leben!“ „Schenke langes Leben!“ fleht wiederholt der sumerische Priesterkönig Gudea zu seinen Schutzgöttinnen. „Erhalte mein Leben! Schenke mir langes Leben! Schenk mir ein Leben bis auf ferne! Verlängere meine Tage! Dehne aus meine Tage!“ beten die babylonischen Könige [13]. „Gib langes Leben!“ ruft der Sänger des Rigveda zur Göttin der Morgenröte; „verlängere unser Leben!“ zum Feuergott Agni [14]. „Erhaltet mir das Leben und schenkt mir Gesundheit!“ ruft der Dschagga zu seinen Ahnen [15]. „Laß mich leben und gesund bleiben!“ heißt es in einem babylonischen Hymnus [16]. „Gib, daß wir gesund bleiben!“ flehen die Ewe [17]. „Gib uns Gesundheit!“ (Galla). „Gebt mir Gesundheit nach eurer Barmherzigkeit!“ (Xosakaffern). „Ich bitte um einen gesunden Leib, daß ich angenehm lebe“ (Amazulu). „Bewahre uns vor Krankheiten!“ (Galla) [18]. „Gib deinen Kindern Leben und Gesundheit!“ beten die Peruaner [19]. „Laß mich gesund bleiben! Gesundheit und Freude verleihe mir als Geschenk!“ sind auch die Gebetswünsche babylonischer Könige [20]. Zur Gesundheit gehört für den Primitiven die Leibesstärke; darum fleht er um sie besonders in seinen Gebeten. „Mögen die Muskeln der Arme und Beine stark sein! Mögen die Sehnen des Schenkels, der Kniekehle, des Armes stark werden!“ (Ewe) [21]. „Kaffernkorn soll unserem Leib helfen, daß wir dick, nicht dünn werden!“ (Baronga) [22]. „Gib mir Stärke des Leibes!“ (Siouxindianer) [23]. Ja, die Ewe sprechen sogar im Gebet den paradoxen Wunsch aus, daß der Alkohol an ihnen keine schädigenden Wirkungen ausüben möchte: „Mawu Sogble! Gib, daß der Branntwein mich nicht betrunken macht.“ [24]

Der Wilde kennt die Gefahren und Schwierigkeiten der Reise zu Wasser und zu Land; darum erbittet er vor ihrem Antritt den göttlichen Schutz. „O Oki, der du in diesem Orte wohnst, ich opfere dir Tabak. Hilf uns, rette uns von Schiffbruch, verteidige uns gegen unsere Feinde, gib uns gutes Geschäft und bringe uns glücklich in die Heimat!“ lautet das ‚Itinerarium‘ der Huronen [25]. Die Wanyika beten auf der Karawanenfahrt: „O Gott, der du oben bist! Siehe, ich befinde mich auf Reisen. Wohlan, o Gott, schütze mich! Möge ich Gewinn

machen, der ich mich auf Handelsfahrt befinde! Habe Mitleid mit mir, daß ich gesund und heil zurückkehre." [26] Der Ewe-Händler, der bei Vollmond eine Handelsreise antritt, betet: „O Vollmond, errette mich auf diesem Wege und hilf mir auf meiner Handelsreise! Gib, daß die Leute meine Waren kaufen! Gib nicht zu, daß ich auf meiner Handelsreise krank werde! Hab recht acht auf mich, daß ich wohlbehalten nach Hause zurückkehre! Laß mich von keinem Unglück betroffen werden!" [27] Der Siouxindianer opfert auf seiner Reise der Sonne Tabak und spricht dabei: „O Wakanda, der du die Sonne bist! Hier ist Tabak. Ich möchte deinem Laufe folgen. Laß es so sein! Gib, daß mir nur Gutes begegne und laß weit weg sein alles, was mir Unglück und Schaden bringen könnte!" [28] Die Toradja auf Celebes beten: „Wir reisen dort drüben hin; macht unsere Wege gerade, gebt uns Sonnenschein!" [29] Die mittelamerikanischen Kekchiindianer bitten: „Beseitige die verletzenden Steine, die verletzenden Baumstämme, die verletzenden Schlingpflanzen, beseitige sie, entferne sie von meinem Wege, daß ich nicht stürze." [30] Wenn die Schiffer am Tanganjikasee ihre schwankenden Boote besteigen, flehen sie: „O Geist, gib uns einen ruhigen See, wenig Winde, wenig Regen, laß die Boote gehen gut, gehen schnell!" [31]

Der Schutz und die Obhut Gottes ist dem nach Lebenssicherheit verlangenden primitiven Menschen nicht minder wichtig und unentbehrlich wie dem alttestamentlichen Frommen, der nur unter den Fittichen Jahwes sich wohlgeborgen weiß. Die Khonds von Orissa beten: „Am Morgen erheben wir uns vor Sonnenaufgang zu unserer Arbeit und besorgen die Saaten. Beschütze uns vor dem Tiger und vor der Schlange und vor den Steinen des Anstoßes." [32] Wenn sich die Nacht herniedersenkt, flehen die auf der Jagd befindlichen Ainumänner vor ihrem improvisierten Nachtlager: „O Göttin des Feuers, wache über uns des Nachts!" [33] Die Dschagganeger, die eine neue Hütte beziehen, tun dies nicht, ohne den göttlichen Schutz darauf herniederzuflehen: „O Herr, schütze uns in diesem Hause!" [34] An alttestamentliche Psalmworte werden wir durch das Gebet der afrikanischen Malinke erinnert: „Möchte ich Frieden haben bei meinem Eingang! Möchte ich Frieden haben bei meinem Ausgang! Während der Nacht sei mir gnädig! Bewahre uns vor den bösen Menschen am Tage!" [35]

Zu den wichtigsten Gegenständen des Gebets gehört die Erlangung der N a h r u n g, gerade bei jenen Stämmen, die noch nicht Ackerbauer und Viehzüchter, sondern Pflanzensammler, Jäger und Fischer sind. Die Buschmänner beten zum Urvater Cagn, der alle Dinge gemacht hat: „O Cagn! O Cagn! Sind wir nicht deine Kinder, siehst du nicht unsern Hunger? Gib uns Nahrung! [36] Wenn ein Autmoine (Kanada) Nahrungsmangel leidet, spricht er, gegen Osten sich wendend: „Unsere Sonne, gib uns zu essen!" Dann geht er auf die Jagd[37]. Wenn ein Namaqua-Buschmann ein Opfer „dem alten Mann des Wassers" bringt, sagt er: „O Grossvater, Sohn eines Buschmannes, gib mir das Fleisch des Rhinozeros, des Gemsbocks oder des Zebra oder, was ich sonst zu haben begehre." [38] Der Ewe, der bei Vollmond auf die Jagd geht, betet: „O Vollmond, gib, daß ich Wild finde, das ich in diesem Busch erlegen kann. Suche mir Wild, daß ich es erlege!" [39] Die Hottentotten rufen: „Laß mich Honig und Wurzeln finden." „Gib uns viel Honig, gib Gras unserem Vieh, damit wir viel zu essen haben." [40] Ein Duala flehte: „Gib uns Fisch und Palmkern und sonstiges Essen!" [41] Im täglichen Morgengebet der Massai heißt es: „Laß mich nun auch diesen Tag finden, womit ich mich sättige. Gott meines Elends, gib mir Essen, gib mir Milch, gib mir Fleisch, mein Vater!" [42] Die auf Fischfang gehenden Melanesier beten: „Wenn du mächtig bist, Daula, lege einen Fisch oder zwei in dieses Netz und lasse diese dort sterben." [43] Die Ainu-Fischer bitten: ‚O du großer Gott, der du über dem Wasser gebietest! O Wassergottheit, wir gehen jetzt Fische fangen. Bitte, gib, daß wir Fische fangen! O gib, daß wir heute viele Fische fangen!" [44] Die Eskimo von Point Barrow werfen, wenn sie einen Fluß erreichen, ein Stückchen Tabak hinein und rufen dabei aus: „Gute Geister, laßt mich viele Fische fangen!" [45]

In tropischen Ländern ist ein T r u n k Wasser oft noch schwerer zu erlangen als Nahrung. In Zeiten, wo die Quellen und Wasserläufe versiegen und Durst die Menschen quält, flehen die Ewe um einen kühlenden Wassertrunk: „Das

Herz deiner Kinder ist heiß geworden. Sie sind durstig und müssen sterben. Darum sind wir gekommen und bitten dich, du wollest uns ein wenig Kühlung verschaffen — eine Kühlung, die bis an die Kehle reicht."[46]

Die Sorge um das tägliche Brot treibt den Primitiven dazu, um das Wachstum und den Schutz der Pflanzen und Saaten zu beten. Der Kekchiindianer bittet den Herrn der Berge und Täler, den kostbaren Maissamen vor Schädlingen zu behüten. „Es schmerzt dich nicht, es macht dir keine Mühe, ihn zu beschirmen vor allem, was ihm widerfahren kann. Mögest du alle deine (ihm schädlichen) Kinder (Pflanzen und Tiere) verstecken und befestigen!"[47] Die Khonds von Orissa beten: „Laß die Saaten den fressenden Vögeln wie Erde erscheinen und den fressenden Tieren der Erde wie Steine!"[48] Die Wanyika rufen bei der Felderbestellung den höchsten Gott und die Ahnen an: „O Mulungu, ich bitte dich. Ich bebaue dieses Feld; ich tue es um Nahrung zu erlangen, damit ich gesund bleibe. O ihr Ahnen! Ich bebaue dieses Feld. Möge das Korn reichlich sprießen auf diesem Feld!"[49] Ehe die Jabim auf Deutsch-Neuguinea die ersten Taro ins Feld setzen, rufen sie die Geister der Verstorbenen an: „Wenn wir unsere Taro in die Erde pflanzen, laßt sie alle üppig werden."[50] Die Samoaner beten: „Laßt unsere Pflanzungen fruchtbar sein, laßt Futter wachsen, möge Überfluß herrschen an Nahrung für uns, eure Geschöpfe!"[51] „Schick uns große Garben!" lautet das altgriechische Erntegebet an die Fruchtbarkeitsgöttin Demeter[52]. „Schüttle dich, Großmutter, schüttle dich, laß den Reis steigen, bis er so groß ist wie ein Hügel, so groß wie ein Berg. Schüttle dich, schüttle dich!"[53] beten die Karenen in Birma zu der Reisgöttin. Weil alle Fruchtbarkeit und aller Erntesegen in heißen Ländern vom Regen abhängt, bittet der Primitive mit solcher Innigkeit und Dringlichkeit um den Regen: „Gib uns Regen, o Häuptling, damit der Reis wächst!" (Amazulu)[54]. „Mein Vater Meergeist! Sende deinen Regen auf meine Saaten, sie mögen genesen!" (Kiziba)[55]. „Es ist sehr trocken und wir müssen hungern. Gott, unser Vater, wir bitten dich, sieh unser Elend an und gib, daß es auf unsere Feldfrüchte regne. Gib, daß es heute, noch heute regnet," flehen die Ewe in Zeiten der Dürre[56]. Zu den herzlichsten Gebeten in der primitiven Welt gehört das folgende Gebet, das der Häuptling der afrikanischen Konde bei großer Trockenheit spricht: „Mbamba! Kiara! Du hast uns Regen verweigert, schenke uns Regen, daß wir nicht sterben! Rette uns vom Hungertod! Du bist ja unser Vater und wir sind deine Kinder und du hast uns geschaffen; weshalb willst du, daß wir sterben? Gib uns Mais, Bananen und Bohnen! Du hast uns Beine gegeben zum Laufen, Arme zum Arbeiten und Kinder auch, gib uns auch Regen, daß wir ernten können."[57] An dieses Gebet klingt das Gebet der Wanyika an: „O, Gott! Gib uns Regen! Wir sind in Not, wir leiden und wir sind doch deine Kinder. Wohlan, gib uns Regenwolken, damit die Leute Nahrung erlangen, wir bitten dich, o Gott, du unser Vater."[58]

Viehzüchtende Stämme bitten um reichen Zuwachs und um Gedeihen ihrer Herden. „Gib uns viel Vieh!" (Hottentotten). „Gib mir viele Rinder!" (Masai). „Gib mir Ziegen, gib mir Schafe! Möge ich reich werden!" (Kikuyu). „Guter Geist, gib Büffel, dicke Büffel!" (Indianer). „Ich bitte um Rinder, daß sie diese Hürde füllen!" (Amazulu). „Sei gnädig meinen Herden und mehre sie!" (Galla)[59]. „Wenn der Frühling naht, laß, o Gott, die drei Arten Vieh auf die drei Wege hinaus, schütze sie vor tiefem Schlamm, Bären, Wölfen und Dieben!" (Tscheremissen)[60].

Kinderreichtum stellt der Primitive so hoch wie großen Viehbesitz. Gar oft bittet er in einem Atemzug um Korn, Vieh und Kinder: „Ich bitte dich, daß ihr meinen Kraal mit Vieh, meine Scheune mit Korn, meine Häuser mit Kindern füllt" (Xosakaffern)[61]. „Gib mir Ziegen, gib mir Schafe, gib mir Kinder!" (Kikuyu)[62]. „Gib uns Kinder, Tabak, Korn, Kühe, Ochsen und Schafe!" (Galla).[63] „Gib mir doch Kinder und Häuser und Pisang und Fisch und Palmkern und sonstiges Essen!" (Duala)[64]. „Bringe uns Reichtum, Speise und männlichen Nachwuchs!" bittet ein vedischer Priestersänger[65]. Die Ruanda beten zu den Ahnen: „Hilf unseren Frauen, gib ihnen Fruchtbarkeit!"[66] Der Galla betet: „O Geber, gib Menschen! O Geber, gib mir Kinder! O Gott, laß sie mir gedeihen!"[67] In den Gebeten der babylonischen Könige treffen wir immer wieder

die Bitte um Nachkommenschaft. „Reiche Nachkommenschaft schenke mir!" „Laß mich gesättigt werden mit Nachkommenschaft!" „Vermehre meinen Samen, dehne aus meine Nachkommenschaft, unter meinen Nachkommen laß gedeihen die Geburt!"[68] Die Batak sehen aber nicht bloß auf die Quantität, sondern auch auf die Qualität der Nachkommenschaft; darum bitten sie: „Großvater, gib uns kriegerische Söhne, Männer des Rats und Vorkämpfer! Gib uns Töchter, die einen großen Topf kochen können, die geschickt sind im Weben, willig zum Schenken. Die Sterne sind zahlreich, es ballen sich die Wolken; so seien die Söhne zahlreich, und es mögen sich mehren die Töchter!"[69] Weil Kinderlosigkeit als Schmach empfunden wird, fleht die kinderlose Frau gar innig um ein Kind — wie im Alten Testament Hanna, Elis Gattin. „Ich bitte dich, du wollest mir ein Kind schenken, daß auch ich mich unter meinen Familiengliedern freuen darf!" (Ewe)[70]. Oder es betet der Priester im Namen des kinderlosen Ehepaares: „Tro unserer Väter! Diese deine Kinder sind zu mir gekommen mit der Bitte, ich solle sie zu dir führen. Sie haben Hunger nach einem Kind und bitten deswegen, du mögest zu Gott gehen, dort ein Kind holen und es dieser Frau schenken!"[71]

Alle Bedürfnisse, welche der Fortschritt der materiellen Kultur mit sich bringt, werden ins Gebet aufgenommen. Die Ewe bitten einen Flußgeist: „Gib uns K l e i d e r zum Anziehen und gib Kaurimuscheln!"[72] Der Duala betet: „Vergiß nicht, o Gott, mir eine europäische Lampe zu geben und Öl dazu!"[73] „Vermehren möge sich die Zahl der S k l a v e n und Sklavinnen!" ist ein Gebetswunsch vornehmer Ewe[74]. Ja sogar um Silber und G o l d beten manche wilden Stämme[75]. Wo sich, wie bei den Ewe ein Kaufmannsstand gebildet hat, da betet der Händler vor dem Antritt seiner G e s c h ä f t s r e i s e um reichen Absatz. „O Vollmond, errette mich auf diesem Wege und hilf mir auf meiner Handelsreise. Gib, daß die Leute meine Ware kaufen!"[76] Ähnlich betet der Tami auf Neuguinea, der sich auf Handelsfahrt begibt: „Begleite mich auf der Reise und sorge, daß ich gute Geschäfte mache!"[77]

Auch der S c h u t z d e s E i g e n t u m s gegen Diebe bildet bisweilen einen Gegenstand der Bitte. Die Karenen beten zur Erntegöttin: „Großmutter, du behütest mein Feld, du wachst über meine Pflanzung. Gib acht auf Menschen, die das Feld betreten, sieh dich scharf um nach Leuten, die hereinkommen. Wenn sie kommen, so binde sie mit dieser Schnur, binde sie mit diesem Seil und lasse sie nicht wieder fort!"[78] Und hat sich jemand an fremdem Besitz vergriffen, so dient bisweilen, sofern man nicht irgendeinen Zauber bereit hat, das Gebet dazu, den bösen Dieb zu entlarven. Bei den südafrikanischen Baronga redet in diesem Falle der Medizinmann den Himmelsgott Tilo an: „O Himmel, du bist es, der Augen hat, die ebenso gut bei Tag und Nacht sehen. Sie haben meine Güter gestohlen und sie leugnen es! Komme und entdecke sie; mögen sie vernichtet werden!"[79]

Wird ein Stamm von F e i n d e n überfallen, so flehen die Angegriffenen um Hilfe zu ihrem Gott. So beten die Konde am Nyassasee: „Die Feinde kommen, o Gott, stärke unsere Arme, gib uns Kraft! Gib deinem Volk, deinen Kindern starke Herzen, damit der Feind nicht unsere Frauen raube und das Vieh, das du uns gegeben hast!"[80] Die Anloer (Südtogo) bitten ihren Gott, an der Spitze ihres Heeres voranzuziehen: „Wir waren zu Hause und hörten plötzlich, daß es Krieg gebe. Du bist unser aller Haupt. Deswegen sind wir zu dir gekommen, um dich zu bitten, du wollest uns in dem Krieg voranziehen und ihn für uns führen. Sammle deshalb deine Krieger um dich, damit sie diesen Krieg für uns führen, denn wir haben keine Kraft."[81] Die Galla beten alltäglich: „Wenn die Feinde kommen, laß deinen Wurm auf der Erde nicht zugrunde gehen, halte deine Hand über ihm!"[82] Aber auch zum Angriffskrieg, sei es nun ein Rachekrieg oder ein Eroberungskrieg, erbittet man von Gott Siegesglück. Der indianische Osage betet: „Wakonda, erbarme dich, ich bin sehr arm; gib mir Erfolg gegen meine Feinde, damit ich den Tod meiner Freunde rächen kann! Möge es mir vergönnt sein, Skalpe zu nehmen, Pferde zu nehmen usw."[83] Ganz ähnlich betet ein kriegerischer, beutesüchtiger Siouxindianer: „Ich möchte einen Pawnee töten, ich möchte Pferde bei der Heimkehr mitbringen, ich habe Freude daran, den Feind in den Staub zu werfen."[84] Die Nootkaindianer beten: „Großer Quahootze, laß mich leben, nicht krank sein, den Feind finden, ihn nicht fürchten, ihn schlafend finden und

eine große Menge von ihm töten."[85] Im Kriegsgebet der Delawaren überwiegt die Sehnsucht nach glücklicher Heimkehr zur Familie: „Laß es mir in diesem Unternehmen gelingen, daß ich meinen Feind erschlage und heimbringe die Siegeszeichen zu meiner teuren Familie und meinen Freunden, daß wir uns miteinander freuen. Gib mir Mut und Stärke, meinem Feind entgegenzugehen, vergönne mir zurückzukehren zu meinen Kindern, meinem Weib und meinen Verwandten. Habe Mitleid mit mir und behüte mein Leben, o ich will dir ein Opfer darbringen."[86] Von den Batak wird der Krieg als ein Gottesurteil angesehen. Vor der Schlacht appellieren beide Parteien an Gott, tragen ihm ihre Sache vor und rufen: „Wäge gerecht."[87]

Man bittet Gott nicht bloß um Hilfe und Gaben, sondern man fragt ihn auch um Rat, den man auf dem Wege der Divination, des Traumes und Orakels zu erlangen hofft. So betet der Batakjüngling, der heiraten will, vor er schlafen geht, um einen divinatorischen Traum: „Verkündigt mir doch einen guten Traum, einen heilsamen Traum, den das Gemüt festhält, den der *tondi* (Lebensgeist, Seele) annimmt! Wenn ich die Tochter des N. N. wirklich heiraten soll, daß sie Genossin meines Wohlergehens, Genossin meines Wohlstandes werden soll, und wir zusammen alt werden, dann sagt es mir an, Großväter!"[88] Der sumerische Priesterkönig Gudea ruft zur Göttin Nina um Erklärung seiner Träume: „O Mutter, deute die Träume!"[89] In diesen Anfragen bei den hohen Wesen liegt die eine Wurzel des bei den antiken Völkern so eifrig gepflegten Orakelwesens.

Es ist wunderlich genug, daß der primitive Mensch bisweilen die hohen Mächte um das Gelingen einer Zauberhandlung anruft, die doch aus sich selbst den gewünschten Effekt hervorbringen sollte; es spricht sich hier ein tiefes Mißtrauen gegen die eigene Kraft und ein starkes Gefühl der Abhängigkeit aus. In Australien ruft man die Urwesen Mura-Mura an, daß der imitative Regenzauber, den man dann vornimmt, glücke[90]. Der Ewepriester betet zum Himmel: „Ich habe keinen Speichel (Speichel gilt als Sitz der Seele zauberkräftig) im Mund. Du bist der Besitzer des Speichels. So komm nun und spritze deinen Speichel über diese Medizin!"[91] Und der Barongamedizinmann betet zu den Ahnen, daß die Medizin, die er für ein neugebornes Kind gebraut hat, kräftig sei. „Dies ist das Kind, möge es wachsen! Möge es durch meine Medizin wachsen. Ihr habt mir diese Arzneien gegeben. Mögen sie es gegen Krankheiten schützen, damit niemand sagen kann, sie habe keine Kraft!"[92]

Es ist ein Symptom von Naivität, wenn der primitive Beter mit einer unbefangenen Unverschämtheit seine Gebetswünsche möglichst hoch hinaufschraubt. In seinen regelmäßigen Gebeten trägt er nicht einen, sondern gar viele Wünsche seinem Gott vor. Die Kikuyu beten: „Die Wolken mögen viel Regen geben, unsere Weiber mögen fruchtbar sein, keine Krankheit möge unseren Kindern nahe kommen, unsere Herden mögen fett werden und sich mehren und unsere Güter mögen zahlreich sein!"[93] Größer ist der Wunschzettel des ostafrikanischen Mensavolkes. Wenn man bei Neumond zum erstenmal den Mond sieht, sagt man zu ihm: „Sei uns ein Freuden- und Glücksmonat! Möge der Junge sich stark wachsen und der Erwachsene stark bleiben! Das schwangere Weib möge gebären, die, welche geboren hat, möge das Kind säugen! Der Fremde erreiche sein Ziel und die Einwohner mögen sicher wohnen in ihrem Haus! Das draußen weidende Rind möge glücklich wiederkehren! Sei uns ein Saat- und Kälbermonat! Sei uns ein erfrischender Gesundheitsmonat!"[94] Nicht eine hyperbolische Rhetorik, sondern ein ungezügeltes eudämonistisches Begehren redet aus den Gebeten der Khonds von Orissa: „Laß unsere Saaten soviel Frucht zurückgeben, daß, so viel auf den Boden fällt und übersehen wird und so viel beim Nachhausefahren liegen bleibt, daß im nächsten Jahr, wenn wir ausgehen zu säen, die Felder und Wege wie ein junges Kornfeld erscheinen." „Laß unsere Herden so zahlreich werden, daß wir sie nicht mehr bergen können, gib uns einen so reichen Kindersegen, daß die Sorge um sie unseren Eltern zu schaffen macht, wie man an ihren verbrannten Händen sehen wird; laß unsere Köpfe beständig gegen eherne Töpfe stoßen, die in zahlloser Menge von der Decke herabhängen, laß die Ratte ihre Nester aus den Abfällen von Scharlachtuch und Seide bauen, laß alle Aasvögel des Landes auf den Bäumen unseres Dorfes versammelt sein wegen des Viehs, das dort jeden Tag geschlachtet wird!"[95] Hier gleitet das Bitten ins

Träumen hinüber, das Wünschen steigert sich zum Schwelgen in den Wunschphantasien von einem üppigen Schlaraffendasein.

Die Naivität des primitiven Betens verrät sich auch darin, daß der Egoismus ganz ungeschminkt zutage tritt. Man scheut sich nicht, das Unheil, dem man selbst durch die Hilfe der Götter zu entgehen sucht, auf andere Menschen herabzuwünschen. Die Schiffer am Tanganjikasee beten zum Seegeist, indem sie Perlen opfern: „Du erhabener Geist, du großer Herrscher, du nimmst alle Menschen, du tötest alle Menschen; laß uns nur ungeschoren!“[96] Ein Ewepriester, der zu einem tro um Genesung eines Kranken fleht, spricht: „Gehe hin und lege die Krankheit auf jemand, der Böses tut.“ Die Ewe suchen auch das ihnen drohende Unheil auf die verhaßten Europäer abzuschieben: „Möge es hinfahren und den Weißen zustoßen, die auf dem Meere sind!“[97] Ganz ähnlich bittet der Sänger des Rigveda den Gott Indra: „Jeden anderen, nur nicht uns schädige!“[98] Der in Süddeutschland geläufige Spruch: „Heiliger Florian, beschütze unsere Häuser, zünd' andere dafür an!“ ist keine üble Parodie des primitiven Gebetsegoismus.

Weil das Beten eine spontane Äußerung eines Wunsches ist, darum werden auch solche Wünsche, die unmoralisch sind und von einer reineren Frömmigkeit als irreligiös gebrandmarkt werden, zum Gegenstand der Gebetsbitte. Missionsbischof Le Roy berichtet von den Bantu und Negrillo: „Man bittet nicht nur, daß man etwas Gutes erlange oder etwas Schlechtes entferne, sondern auch, daß die Rache glücke, daß man sich fremden Eigentums bemächtige, ohne erwischt zu werden, daß man seine Feinde töte.“[99] An das antike *παραδιδόναι τοῖς χθονίοις* (die Übergabe an die Götter der Unterwelt) erinnert das Fluchgebet eines Ewe an einen tro: „Denjenigen, der die mir verloren gegangene Sache genommen hat, übergebe ich mit allen seinen Angehörigen in deine Hand! Bestrafe sie für mich!“[101] Wenn man aber selbst die Rache des Feindes und Schädigers in die Hand nimmt, dann betet man etwa wie in Ruanda: „Wenn ich mit meinem Feinde auf dem Wege zusammentreffe, möge ich ihn wie einen schlechten Hund niederschlagen!“[102] Wo die Schädeljagd (die übrigens religiösen Zwecken dient) im Schwange ist, bittet man um Glück bei diesem grausamen Geschäft. Auf der Insel Nias spricht der Priester, bevor die Kopfjäger ausziehen, ein langes Gebet zu den Ahnen, das in der Bitte gipfelt: „Gib du ihnen einen guten Fang!“[103] Man muss jedoch in Anbetracht des die Gesellschaft ursprünglich beseelenden Zusammengehörigkeitsgefühls es verneinen, daß auf der Urstufe des Gebets die Bitte um Glück bei Raub, Diebstahl und Mord[104] zum Inhalt des Gebets gehörte; nur das aus Zorn und Haß geborene Rachegebet gegen den Feind des einzelnen und vor allem der Gruppe wird man zum ursprünglichen Inhalt der Gebete rechnen müssen. Es ist unzweifelhaft, daß schon der tiefstehende Pygmäe gegen den, der es wagt, ihm ein erbeutetes Wild zu rauben oder an seinem Weib sich zu vergreifen, ein Fluchgebet schleudert und um das Gelingen blutiger Rache betet.

Über dieser breiten Unterschicht rein eudämonistischer Werte, die den Hauptinhalt des primitiven Betens bilden, erhebt sich eine dünne Oberschicht höherer Werte: intellektueller, ethischer, sozialer und ästhetischer Werte, die jedoch noch immer einen eudämonistischen Einschlag offenbaren. Nur solche Stämme, deren Kulturleben bereits stärker differenziert und höher entwickelt ist, machen diese Werte zum Gegenstand des Gebets.

Bei den Tobabatak ist das Gefühl vom Wert der eigenen Persönlichkeit so stark, daß sie um Wertschätzung durch die anderen beten. „Heilige und verherrliche uns, damit unser Ansehen sei wie das der Angesehenen, unser Glück wie das der Glücklichen, wie das Ansehen der Fürsten flußauf, flußab!“[105] Die Ewe bitten Mawu Sozda, die Mutter der Menschen, um Eintracht und friedliches Zusammenleben. „Möge Frieden haben die Welt! Möge zusammenpassen die Kalebasse mit dem Topf (d. h. Mann und Frau in Friede leben)! Möge zusammenpassen ihr Kopf und jedes böse Wort weit hinaus in den Busch und unbetretenes Land gehen!“ „Möge zusammenpassen unser Kopf!“ heißt es auch

in einem anderen Ewegebet[106]. „Gib uns Friede mit unserer Nachbarschaft!", rufen die Ruanda zu ihrem Ahnen[107]. Nach dem Tode eines Familiengliedes betet bei den Baronga der älteste Bruder zu den Göttern, „die Familie zu segnen, üble Gefühle oder Streit abzuwenden"[108] Die Malinke beten: „Für die Mächtigen der Welt mache, daß ich das Wasser bin, mit dem sie sich waschen! Mache nicht, daß ich das Wasser bin, das sie trinken!" (d. h. mache, daß ich in Frieden lebe mit den Mächtigen, daß ich nicht von ihnen unterdrückt werde!)[109] Der Siouxindianer schätzt die innere Gemütsruhe und Harmonie, darum bittet er: „Laß nicht Ärger in mein Herz einziehen!"[110] Die afrikanischen Yebu bitten um „Glück und Weisheit"[111], die Tscheremissen um „Glück und Verstand"[112]. Die indianischen Navahoes sind ein ausgesprochen ästhetisch veranlagtes Volk, darum verlangen sie nach Schönheit des eigenen Leibes wie der ganzen Welt. „O Herr in der Höhe, dessen Jugend unsterblich ist, du Herrscher dort oben, ich habe dir ein Opfer dargebracht, erhalte meinen Leib und meine Glieder schön, laß alles erfüllt werden mit Schönheit!"[113] Bei den hamitischen Galla Nordafrikas stossen wir auch auf ethische Gebetsbitten, die aber nicht selbstständig, sondern im Zusammenhang von rein eudämonistischen Bitten vorgetragen werden. (Einflüsse von benachbarten höher entwickelten Kulturvölkern sind möglich, aber keineswegs sicher.) „Wenn ich zufrieden bin, halte mich von Übermut ab", heißt eine Stelle im Morgengebet; hier schon redet die Hybrisfurcht, die für die griechische Religion so charakteristisch ist. Und im Abendgebet fleht der Galla: „Halte mich zum Guten!"[114]

Wo die animistischen Vorstellungen über das Leben nach dem Tode sich zum Glauben an ein eudämonistisches Glücksreich fortgebildet haben, wird auch das jenseitige Glück zum Gegenstand des Gebets. So beten die Galla (die hierin wohl vom Islam oder von dem christlichen Abessynien beeinflusst sind): „O Wak, nimm uns zu dir und führe uns in den Garten, führe uns nicht zum Satan und nicht ins Feuer!"[115]

Eine weitere Fortbildung primitiven Betens liegt in der völligen Generalisierung des Gebetsgegenstandes: der Beter spricht nicht einen konkreten Wunsch aus, faßt auch nicht mehrere konkrete Wünsche in einem Gebet zusammen, sondern trägt eine ‚abstrakte' Bitte vor; hier ist bereits das philosophische Gebetsideal angedeutet, in dem alles detaillierte Bitten um eudämonistische Güter verpönt ist. Doch ist hier das abstrakt formulierte Gebetsziel, das ‚Glück', der ‚Segen', das Gute', Gottes ‚Gunst', stets in eudämonistischer Richtung, nicht in geistiger gedacht. „Nimm die Opfer an, daß mich kein Unheil treffe!"[116] (Flußneger Kameruns). „Gib uns Gutes und wache über uns!" „Segne uns gnädig!" (Ainu)[117]. „Schau auf mich und sei immer mit mir, daß ich glücklich lebe!" (Amazulu)[118]. „Ich bete zu euch um guten Fortgang und Glück." (Xosakaffern)[119]. „Gib, daß ich mich freue!" (Ewe)[120]. „Es ist nicht Gebet um Essen, nicht Gebet um Trinken, es ist Gebet für Wohlergehen, ich rufe um Wohlstand" (Batak)[121]. „O all ihr Wakanda, ich bitte euch um eure Gunst" (Sioux-Indianer)[122]. Die Khonds von Orissa, die in ihren Gebeten sich in so ausschweifende Wunschphantasien ergehen, setzen am Schluß ganz kleinlaut hinzu, wie wenn sie irre geworden wären an ihren mannigfachen Wünschen: „Wir wissen nicht, was gut ist und warum wir bitten sollen. Du weißt, was gut ist, gib es uns!"[123]

Auch die Sehnsucht nach Gemeinschaft mit einem göttlichen Wesen, das Verlangen nach der Schutz, Sicherheit und Seligkeit spendenden Nähe und Gegenwart Gottes, das aus manchen Psalmen redet und alle Mystiker beseelt, ist innerhalb fortgeschrittener Naturvölker nicht völlig unbekannt. So betet ein Ewepriester zu einem tro: „Laß mich bei dir bleiben und bleibe du bei mir!"[124] Die Galla sprechen in ihrem Abendgebet wiederholt die Bitte aus: „Zu dir, o Gott, bin ich geflohen, fliehe du nicht vor mir!"[125]

Der primitive Eudämonismus des Betens lebt in den großen antiken Religionen mit unverminderter Kraft und Urwüchsigkeit fort, vor allem in der Volksreligion, aber auch in der offiziellen Ritualreligion, die in den Händen der Priester oder Staatsbeamten ruht; nur die Hymnenpoesie macht zum Teil eine Ausnahme. In den umfangreicher

Azteken gebeten, die von Sahagun erhalten wurden, ist die Bitte um die moralische Besserung, die ‚geistliche Gabe' sehr selten. Gesundheit, Ernte, Regen, Befreiung von Hungersnot, Schutz vor Gefahren, Krankheiten und Niederlagen, sind die festen, unveränderlichen Gegenstände des Bittens [126]. Die chinesischen Gebete um Regen und gute Ernte, um Reichtum und langes Leben unterscheiden sich nicht von den primitiven [127]. Die babylonischen und assyrischen Könige beten wohl bisweilen um höhere Werte, wie um Gottesfurcht und gerechte Regierung. Was sie von ihren Göttern in erster Linie erflehen, sind stets irdische Glücksgüter: „langes Leben", „reiche Nachkommenschaft", „Gesundheit", „Herzensfreude" und „heiterer Sinn", „Lebenskraft in Fülle", „Festigkeit des Throns und andauernde Regierung", „Niederwerfung der Feinde und Eroberung des Feindeslandes" [128]. In der altisraelitischen Volksreligion betete man um Erhaltung des Lebens, Kinder, Hilfe gegen Bedrücker, Befreiung von Landplagen, Herrschaft und Sieg, Vernichtung der Feinde, Zeichen und Wunder [129]. Nicht anders war es im alten Indien. Wie primitiv klingt folgendes Gebet aus dem Sâmaveda: „Blitzschleudernder Indra, alle guten Dinge bringe mit beiden Händen zu uns. . . Überschütte mich mit großem Reichtum, mit Besitz von Vieh, denn du bist groß." [130] Aber auch im Rigveda können wir all die primitiv-eudämonistischen Bitten finden: Langes Leben und Wohlsein, kräftige Söhne, Nahrung, Reichtum an Rindern und Rossen, an Wagen und Gold, Schutz vor Feinden und Sieg über sie. Nur selten wird um solche Werte wie um rechtes Denken oder darum gebetet, daß man nicht tun möge, was die Götter strafen [131]. Die Bitten um Tilgung der Schuld in assyrischen und vedischen Hymnen entspringen fast nie einer echten, ethischen Selbstverurteilung oder einem religiösen Sündengefühl, sondern bezwecken zumeist nur die Befreiung von Krankheit, die Beseitigung eines Fluches. Die homerischen Helden beten um Hilfe in der Not, aber so gut wie nie um ein sittliches Charisma [132]. Xenophon bittet um „Gesundheit, Leibesstärke, Ehre bei der Bürgerschaft, Verträglichkeit mit den Freunden, Heil im Kriege und Reichtum" (Oec. 11, 8) — lauter Gegenstände, die uns im Gebet der Naturvölker begegneten. Der athenische Staat betete für die Gesundheit und das Wohl des athenischen Volkes, für Weiber und Kinder und das ganze Land [133]. Der Gebetsgeist des römischen Volkes offenbart sich in dem Gebetswunsche Tibulls: „*Jo messes et bona vina date*" („gebt reiche Ernte und guten Wein!" I 1, 24). Das Beten der antiken Menschen ist, — soweit es wirkliches Beten, nicht bloß feierliche Rezitation von rituellen Formeln und Hymnen ist — primitives Beten. Auch hier zeigt sich, was auch die Vergleichung anderer Elemente beweist, daß innerhalb der großen antiken Kulturen die Religion nicht innerlich, sondern nur äußerlich fortgebildet, nicht nach der Tiefe, sondern nur nach der Breite entwickelt worden ist, daß also die antiken Religionen nichts anderes sind als primitive Religionen, nur stark kompliziert, durch äußere Pracht verbrämt, von Ritualismus, Mythologie, Astrologie und Magie überwuchert. Lediglich die Religion der hellenischen Volkskultur nimmt

unter den antiken Religionen, wie später gezeigt wird, eine Sonderstellung ein; sie hat in der Tat das Primitive innerlich fortgebildet, vertieft und gereinigt; aber auch sie erhebt sich nicht zu einer neuen Stufe des religiösen Gedankens.

Die christlichen Gebetsideale haben das Beten der naiven Volksmassen, vor allem das der Landbevölkerung, vielfach nur oberflächlich berührt. Das spontane Gebet altchristlicher Volkskreise an die Martyrer bewegt sich genau in denselben Bahnen, in denen das antike Gebet überhaupt sich bewegte; die Gefühle der Verehrung, der Anbetung, ja selbst der Dankbarkeit kommen in ihm nur selten zum Ausdruck; es ist im wesentlichen Bittgebet, „Bitte um Leben und Glück“ [134]. Das Beten der heutigen katholischen und evangelischen Bauern wie das der mittelalterlichen ist — soweit es völlig spontan und frei ist — vielfach unverfälschtes primitives Beten. Die bekannten primitiven Gebetsgegenstände — Leben und Gesundheit, Regen und Sonnenschein, Erntesegen und Glück bei allen Unternehmungen — kehren allenthalben wieder [135].

4. Fürbitte.

Die aus sozialen Gefühlen hervorgehende Fürbitte nimmt in den Gebeten des Primitiven einen breiteren Raum ein, als wir erwarten. Sie bezieht sich vor allem auf die Glieder der eigenen Familie.

Der Familienvater betet für Weib und Kind, bei konkreten Anlässen sowohl wie bei den regelmäßigen Gebeten. Der Ku-Buschmann ruft zum Urvater Hue: „Warum ist mein Sohn krank? Mache ihn doch wieder gesund!“[1] Tritt in Mkulwe ein Kind eine längere Reise an, so wendet sich der Vater an den höchsten Gott: „Dein Geschöpf, o Nguluwi, schütze es! Es geht fort; erfreue es! Es gehe, es komme an, wo es hingeht Güter zu suchen; möge es nicht krank werden, möge es gesund sein am Leibe. Wo es geht, wo es hinkommt, möge es plaudern (d. h. Freunde finden)“[2] Besonders offenbart sich die elterliche Fürsorge, wenn die Tochter sich verlobt oder verheiratet. Bei den Ainu spricht der Brautvater bei der Verlobung zur Feuergottheit ein Gebet für Tochter und Schwiegersohn: „Wir haben hier und jetzt festgesetzt, unseren Sohn und unsere Tochter zu verheiraten, darum, o Göttin des Feuers, höre du und sei du dabei Zeugin. Bewahre dieses Paar vor Krankheit und wache über sie, daß sie alt werden!“[3] In Mulera Ruanda betet der Familienvater bei der Brautwerbung zu seinem Ahnen: „O du Geist meines Vaters, Großvater meiner Tochter, sei uns gnädig, sei ihr günstig, verfolge nicht die Tochter, töte nicht den Mann! Gib ihr guten Willen, daß sie den Mann verstehe und nicht träge sich hinsetze!“[4] Wenn bei den Schilluk ein Vater seine Tochter verheiraten will, so führt er sie ans Grab des Ahnen und spricht: „Herr, hier bringe ich dir mein Kind, segne es! Du weißt, ob seine Wege gerade sein werden oder ob ihm Unglück bevorsteht. Wenn du nur willst, so wird mein Kind glückselig sein. Ich opfere auch ein Schäflein; sein Blut wird durch die Erde zu dir dringen und für mich und mein Kind sprechen.“[5] Eine rührende Fürsorge und Anhänglichkeit spricht aus dem Kriegsgebet des Delawaren: „O du großer Geist dort oben, habe Mitleid mit meinen Kindern und meinem Weib! Verhüte, daß sie meinetwegen trauern!“[6] Der opfernde afrikanische Pygmäe fleht zu Waka: „Gib mir Kraft und Leben und daß meinen Kindern nichts Böses zustoße!“[7] Der auf Reisen gehende Ewe-Kaufmann bittet nicht nur um gutes Geschäft und glückliche Fahrt, sondern gedenkt auch liebevoll seiner Gattin und Kinder: „Laß mich von keinem Unglück betroffen werden und gib, daß meine Frau und meine Kinder gesund bleiben!“[8] Der Dschagganeger betet bei seinem Morgengebet täglich für seine Angehörigen: „O Ruwa, schütze mich und die Meinen!“[9] Selbst dort, wo Polygamie herrscht, fehlt nicht das

enge familiäre Zusammengehörigkeitsgefühl, das sich unwillkürlich im Fürbittegebet ausatmet. So betet ein Ewe zu Mawu Sodza: „Heute übergebe ich dir mein Leben, meine Kinder und alle meine Frauen. Habe acht auf sie!" Ein anderer betet: „Gib mir selbst, meinen Geschwistern väterlicherseits und allen Geschwistern mütterlicherseits Gesundheit!"[10] Charakteristisch ist bei diesen Gebeten, daß das liebe Ich natürlich vorne steht, dann erst kommen die anderen. Auch der gute Kikuyuhäuptling, der so lieb für den Europäer betet, redet immer nur: „ich und der weiße Mann."[11] Der naive Egoist denkt an sich selbst zuerst.

Die Fürbitte umfaßt bisweilen die ganze Sippschaft, ja sie reicht noch über den Kreis der Verwandten hinaus. Das Gebet, das bei der geheimen Jünglingsweihe der Karesauinsulaner jeder Mann spricht, klingt universalistisch: „O Wonekau (höchstes Wesen), du schwebe, siehe und schaue auf meine Frau, meine Kinder, meine Mütter, meine Väter, meine Schwestern, meine Brüder, meine Tanten, meine Onkel, meine Vettern, meine Freunde, meine Menschen!"[12] Der primitive Stamm betet für seinen Häuptling, dem er treu ergeben ist. Die Baronga bitten die Ahnen, dem Häuptling Weisheit und Stärke zu geben, damit er Erfolg habe bei seiner Herrschaft über das Dorf[13]. In Westafrika beten die Frauen für den erkrankten König zum Mondgott, er möchte ihn doch vor dem Tode erretten[14]. Auch im alten China betet das Volk zum Himmel für den Kaiser[15]. Der Primitive betet auch für seine Freunde, die er schätzt, und für alle, die ihm einen Dienst erwiesen oder ihm Gutes taten. Wenn bei den Ainu jemand krank ist, geht ein Freund in den Wald und betet zu einem guten Baumgott, daß er ihn heile[16]. Wenn die Jabim auf Neuguinea die Taro anpflanzen, gedenken sie im Gebet an die Ahnen all derer, die ihnen beim Bearbeiten des Bodens behilflich waren: „Schafft, daß die Taro der Leute, die uns beim Feldschlagen geholfen, gut gedeihen!"[17]

Keineswegs selten ist das Gebet wilder Stämme für einen fremden Europäer, der ihr Zutrauen zu gewinnen verstand. Das innige Gebet, das der Kikuyuhäuptling für Routledge und seine Gattin sprach, wurde bereits erwähnt (s. o. S. 51 f.). Bei Stanleys Fahrt warfen seine Führer, Leute des Königs Komah der Waganda, Perlen in den See und beteten: „Sei dem weißen Manne gnädig, o Nyansa, ich ermahne dich, verleihe ihm eine sichere und glückliche Fahrt über die weiten Gewässer!"[18] Auch Sarasin erzählt von seiner Reise in Celebes, daß ein Eingeborener ihnen den Weiterweg segnen wollte, da ein steiler Aufstieg in hohes Bergland bevorstand. „Er setzte sich zum Flusse hin und hielt ein langes Gebet zu den Göttern unter und über der Erde, zu den Geistern der Bäume und Flüsse, daß sie uns gnädig sein möchten auf unserer Reise und daß uns kein Unwetter, kein Unfall zustoßen möge."[19]

Über den Tod hinaus reicht die Fürsorge für die Menschen, mit denen man während des Lebens enge verbunden war. Dort, wo die Vorstellung eines jenseitigen Ortes der Glückseligkeit lebendig ist, — das trifft nur auf einen Teil von Naturvölkern zu, bei anderen gilt das Fortleben nach dem Tode als Weilen im Ahnengrab, oder als Reinkarnation — wird wohl für den Verstorbenen gebetet. Von den auf niederer Kulturstufe stehenden Euahlayi in Australien ist das ausdrücklich belegt. Christliche Missionseinflüsse hält die Gewährsmännin (Miss Langloh-Parker) für ausgeschlossen. Wenn ein in die Stammesmysterien eingeweihter Mann stirbt, so betet man zum Urvater Baiame, er möchte dem Toten Eintritt in ‚Bullima' (Himmel) gewähren, da er die Gesetze des ‚Boorah' (Ritual) beobachtet habe. (Nur dem ‚Mysten' steht das selige Los im Jenseits in Aussicht, während der Uneingeweihte wandern muß, bis er auf Erden wiedergeboren wird.)[20] Die südamerikanischen Warrau-Indianer beten beim Tode eines Stammesgliedes: „O Jawahu, du hast ihn mit Gewalt von uns genommen, er wäre sonst nimmer von seinem Feld, von den Seinen gegangen. Bringe ihn zu seinen Freunden, die du uns vor ihm geraubt, damit er Aguti und Affen kann jagen, damit er Yams, Cassada auch findet."[21]

Weil der Mensch dem ihm Nahestehenden immer nur das wünscht, was er selbst zu erlangen begehrt, darum bilden auch das Objekt der Fürbitte nur Glücksgüter, es kehren hier dieselben eudämonistischen Werte wieder, die den Inhalt

*

der Bitte bilden: Leben, Gesundheit, Kinderreichtum, Glück auf Erden und im Jenseits.

5. Opfer, Opferspruch und Gelübde.

Das Gebet war ursprünglich eine selbständige, vom Opfer gänzlich unabhängige Größe und ist es noch immer dann, wenn im Augenblick übermächtiger seelischer Erregung ein Hilfe- oder Dankruf zu Gott emporsteigt. Wenn aber das Gefühl der Not und die Furcht der Inbrunst des Wunsches und der Glut der Hoffnung weicht, dann stellt sich im Menschen der Gedanke ein, die übermenschliche Macht, die ja so menschlich denkt und fühlt wie er selbst, durch ein Geschenk zu gewinnen. Er weiß ja, wie auch unter den Menschen Gaben und Geschenke die Herzen zu öffnen vermögen. Zu den Mächtigen dieser Erde pflegt er nicht mit einer Bitte zu treten, ohne gleichzeitig durch die Überreichung einer Gabe seine Geneigtheit zu erkaufen. Noch im heutigen Volkstum ist der Glaube tief eingewurzelt, daß man von niemand umsonst große Gunstbezeugungen und Gnadenerweise erhoffen dürfe. Was aber für den Verkehr mit den Menschen gilt, das gilt noch mehr für das Verhältnis zu den übersinnlichen Mächten. „Nie sollt ihr euch Jahwe mit leeren Händen nahen!" lautet ein Spruch des Deuteronomiums [1], in dem der primitive Glaube an die Unerläßlichkeit des Opfers zur Erlangung der göttlichen Gunst klar ausgesprochen ist. Bei den Griechen war der Gedanke der Umstimmung der Götter durch Geschenke (*πείθειν δῶρα καὶ θεούς*) geradezu sprichwörtlich [2], und auch der römische Dichter Ovid singt:

Munera, crede mihi, capiunt hominesque deosque;
Placatur donis Jupiter ipse datis[3].

(„Glaub mir, es werden durch Gaben die Götter und Menschen gewonnen, Opfer besänftigen selbst Jupiters zürnendes Herz.")

Der naive Mensch stellt sich eben seinen Gott als denselben auf Besitz und Genuß erpichten Egoisten vor, der er selbst ist. Darum gilt es, ihn durch die Darbringung eines nützlichen oder wertvollen Gegenstandes in eine gebefreudige Stimmung zu versetzen, ihm, wie ein Ewepriester in seinem Gebet treuherzig heraussagt, „die Brust warm zu machen" [4]. So wächst aus dem Gebet das Opfer heraus, als ein Mittel, um ihm Nachdruck und durchschlagende Kraft zu verleihen [5]. Jakob Grimm hat nicht mit Unrecht das Opfer als „ein mit Gaben dargebrachtes Gebet" definiert. „Wo zum Gebet, da fand sich auch Anlaß zum Opfer." Köberle bezeichnet das Opfer als „ein versinnlichtes Gebet" [6]. Auguste Sabatier sagt: „Das Opfer war ursprünglich nur eine Form des Gebets." [7] Gebet und Opfer gehen eine enge Verbindung miteinander ein [8]: fast alle Gebete der Naturvölker wie der antiken Völker werden von Opfern begleitet und unterstützt, oder es wird wenigstens für die Zukunft ein solches in Aussicht gestellt; nur die kurzen impulsiven Hilferufe und Angstschreie machen eine Ausnahme. Schon die Terminologie weist auf eine enge Verbindung von Gebet und Opfer hin. Im Griechischen *λιτή, λίσσομαι* = lateinisch *litare* wechselt die Bedeutung ‚Opfer' und ‚Gebet' [9]. Das hebräische *'âtar* ‚beten' bedeutet ursprünglich ‚opfern'. Im Arabischen bedeutet *'aṣara*

sowohl eine bestimmte Gebetszeit als auch ‚Gabe', ‚Geschenk'[10]. Das hebräische *minchâ* ‚Geschenk', ‚Speiseopfer' wurde später als Bezeichnung für das Nachmittagsgebet verwendet[11].

Das Gebet ist eine der Wurzeln des Opfers und es ist zweifellos älter als dieses letztere. Es gibt noch unter den heutigen niederen Rassen solche (z. B. die australischen Euahlayi[12] und andere australische Stämme), in denen wohl das Beten, aber nicht das Opfern bekannt ist. Und es gibt göttliche Wesen, zu denen man wohl in Gefahr und Not betet, die aber keine Opfer empfangen; es sind dies jene rätselhaften, monotheistisch erscheinenden Urväter und Schöpfer, die ‚high gods', wie sie Andrew Lang benannt hat, die bei vielen primitiven Stämmen keinen eigentlichen Kult besitzen und darum im praktischen religiösen Leben hinter die opferhungrigen Geister und Ahnen ganz zurücktreten. (S. u. S. 118 ff.)

Ursprünglich stand das Opfer ganz im Dienste des Gebets. „Das ist unser Gruß, mit dem wir bitten," heißt es von den Opfergaben in einem Batakgebet[13]. Allmählich aber stieg es von der dienenden Stellung in die herrschende empor; schon bei manchen kulturarmen Stämmen, vor allem aber bei den antiken Kulturvölkern steht es im Zentrum der Religion, während das Gebet in eine periphere Stellung zurückgedrängt ist. Von den Batak auf Sumatra schreibt Warneck, daß das reiche Opferwesen „der eigentliche Kern der Religion und des Kultus sei"[14]. Wo aber das Opfer dominiert, ist eine Niveausenkung der Religion unvermeidlich. Das Gefühl der völligen Abhängigkeit von Gott, welches den Beter beseelt, wird durch den Gedanken einer Leistung an Gott, die diesen zu einer Gegenleistung verpflichtet, geschwächt; es wird gänzlich verdrängt durch den Glauben, daß die Götter vom Opfer der Menschen leben, also vom Menschen abhängig sind[15]. So tritt im Opferhandel häufig an die Stelle der Unterordnung unter Gott die Gleichordnung mit ihm oder gar die Überordnung über ihn.

Das Opfer, von dem das Gebet begleitet wird, ist, wie schon in manchen Sprachen der Name sagt (assyrisch *nindabû* = Gabe, griechisch *δῶρον*, *δωρεά*) eine Gabe, ein Geschenk des Menschen an Gott, das ihn zur Erfüllung des Gebetswunsches bewegen soll. Plato definiert: „Opfern heißt den Göttern Gaben bringen, Beten heißt die Götter bitten."[16] Ähnlich sagt der Anthropologe Tylor: „Wie das Gebet eine Bitte ist, die man an die Gottheit wie einen Menschen richtet, so ist das Opfer ein Geschenk, das man der Gottheit darbringt, als ob sie ein Mensch wäre."[17]

Die Gaben[18] sind so verschieden und mannigfaltig wie die Lebensbedürfnisse des Menschen: alles, was der Mensch zum Leben braucht oder was sein Leben zu bereichern und verschönern imstande ist, wird auch den übersinnlichen Wesen dargebracht. Nirgends im religiösen Kult spiegelt sich die materielle Kultur eines Volkes oder einer Zeit so deutlich wie in den Gegenständen des Opfers. Das häufigste und gebräuchlichste Opferobjekt ist Speise und Trank. Was der Mensch selbst genießt, das bietet er den Göttern gleichfalls an. Stämme, die auf der Stufe des Pflanzensammlers stehen, bringen den höheren Geistwesen von den Pflanzen dar, die sie finden (Zwiebel, Knollen, Wurzeln, wilden Honig, Blätter von Pflanzen und Nüsse). Aber was man ursprünglich opferte, weil man nichts Besseres besaß, das pflegte man noch immer darzubringen, als der Fort-

schritt der äußeren Kultur auch das Opferwesen bereichert hatte. Die primitive Nahrungsweise lebt als heilig im Opferkult fort, nachdem sie längst aufgegeben ist. Nachdem der Mensch gelernt hatte, den Boden zu bebauen, setzte er den Göttern die Erzeugnisse des Ackers vor: Garben und Körbe voll Korn, Reis, Mais, Früchte in unzubereitetem Zustand, später auch in gekochtem Zustand. Jäger opferten von dem erlegten Wild, Fischer von ihrem Fischfang, viehzüchtende Stämme von ihren Rinder-, Schaf-, Schweine-, Ziegen- und Pferdeherden; die ältesten Opfer der antiken Kulturvölker (Chinesen, Sumerier, Ägypter, Semiten, Indogermanen) sind Haustiere. Auch das Fleisch der Tiere wird ursprünglich in der Form dargebracht, in der es die Menschen selbst verzehren. Das Verbrennen des Opfertieres oder das Ausgießen des Blutes sind jüngere, aus einem magischen Ritus übernommene Formen der Opferdarbringung. In jenen Stämmen, in denen die magische Vorstellung von der ‚Lebenskraft' getöteter Menschen die Anthropophagie aufkommen ließ, wird den Göttern auch Menschenfleisch aufgetischt — eine Sitte, die im Opferkult antiker Völker noch fortdauerte, als jener rohe Brauch längst verschwunden war. Aber nicht nur trockene Nahrung wird dem Gott vorgesetzt, sondern auch Trank, den man in Gefäßen darbringt oder auf den Boden ausgießt (assyr. *nikû*, *σπονδή*. *libatio*). Neben den natürlichen Getränken (den *νηφάλιοι σπονδαί* der Griechen): Wasser, Milch von Pflanzen und Tieren, die älter sind, stehen die mannigfachen Rauschgetränke, Bier, Met und Wein, die auf die verschiedenste Art zubereitet sind.

Der primitive Opferer ist, wenn er Speise und Trank dem Gotte bringt, von der Vorstellung beseelt, daß die Opfergabe wirklich von dem Gotte genossen wird. „Die Götter verzehren die Hekatombe" (Ilias IX 535). Der gänzlich anthropomorph vorgestellte Gott teilt mit dem Menschen die elementaren sinnlichen Bedürfnisse, er hungert und dürstet; er hat „Lust zu essen"[19] (Xosakaffern) und „Freude am Wein" (Ri 9. 13), darum kann ihn der Mensch am besten für seine Zwecke gewinnen, wenn er ihm „den Bauch füllt". Daß der primitive Mensch ganz naiv glaubt, die Götter verzehrten wirklich das Dargebrachte, geht, abgesehen von den unzweideutigen Opfersprüchen, schon aus der Tatsache hervor, daß man in alter Zeit die Gabe der Gottheit in derselben Form darbrachte, wie die Menschen sie genossen: das Korn als Brot, die Trauben als Wein, die Oliven als Öl, die Tiere geschlachtet und zubereitet. Aber auch die Reflexionen, die höher entwickelte Stämme über das Opfer anstellen, sind ein Beweis für die primitive Vorstellung des Opfers als einer Götterspeisung. Gewiß haben die Menschen ursprünglich den übersinnlichen Wesen Speiseopfer gebracht, ohne sich eine Vorstellung darüber zu machen, wie der Empfänger sie nehmen und benützen kann. In vielen Fällen war gar kein Anlaß zu irgendwelchen kritischen Überlegungen geboten. Die irgend einer Naturgottheit dargebrachten Speise- und Trankopfer werden ja tatsächlich von den Elementen verschlungen. Flüsse und Seen nehmen die Opfergabe in sich auf, das Feuer verzehrt sie, der Wind trägt sie fort, die in der Erde vergrabene, für die unterirdischen Mächte bestimmte Speise vermodert, die auf die Erde hingegossene Libation vertrocknet. Aber die auf dem Opferplatze hingestellten Nahrungsmittel und Getränke werden von den Göttern nicht berührt. Die ausgebildete animistische Weltanschauung, nach der jedes lebende und leblose Objekt eine übersinnliche Seelensubstanz von sublimer, aber doch materieller Beschaffenheit besitzt, lieferte dem fragenden Primitiven eine Erklärung. Die Geister und Götter verzehren nicht die äußere, grob-materielle Hülle, sondern nur das ‚Bild', die ‚Seele', den ‚Lebenshauch', die unsichtbare Quintessenz der Opferspeise und des Opfertrankes. Oder man beschränkt den Opfergenuß auf die sublimste Form des Genießens, auf den Geruch: „Die Geister belecken das Fett und beriechen dessen Rauch", sagen die Xosakaffern[20]. Auch Jahwe genießt nach althebräischer Vorstellung das Opfer, dadurch daß er seinen Duft riecht[21]. Andere Stämme greifen zum Feuer, (das bei den Beschwörungsriten zur Abwehr dämonischer Mächte dient), und verbrennen das Opfertier ganz oder bestimmte Teile, damit der aufsteigende Rauch die ‚Seele' des Opfers emportrage zu den überirdischen Wesen. (Das Brandopfer ist jedoch gegenüber dem bloßen Hinstellen der Opfergaben sekundär.) Weil nach der Anschauung zahlreicher Völker das Blut der Sitz des Lebens ist, so empfangen die Götter das Leben eines Menschen oder Tieres dadurch, daß

man für sie das Blut ausströmen läßt. So bestand das altsemitische Opfer in dem „Hervorbrechenlassen des Blutes". Aber darüber kann kein Zweifel sein, daß nach primitiver Vorstellung das Speise- und Trankopfer dem realen Genusse durch den Gott dient.

Es gibt jedoch auch hohe Wesen, die nach der Aussage primitiver Stämme weder essen noch trinken und gleichwohl Opfer empfangen: die Urväter oder Schöpfergottheiten, die eine Sonderstellung in der religiösen Vorstellungswelt der Primitiven einnehmen. Die birmanischen Katchins stellen ihren Urvater Karai Kasang ausdrücklich in Gegensatz zu den opfergierigen niederen Geistern. Sie bringen ihm nur Früchte und Fische dar, aber schlachten ihm keine Tiere, weil er angeblich kein Fleisch ißt. Gleichwohl bringt man ihm Tiere dar, die man jedoch nicht tötet, sondern zum Zeichen, daß sie in seinen Besitz übergehen, frei laufen läßt[22]. Hier kann darum nicht die Vorstellung, daß dem Gott menschliche Nahrung nötig und willkommen sei, wirksam sein. Hier ist das Opfer nicht eine Götterspeisung, die dazu dient, die mächtigen Wesen in gute Laune zu versetzen, sondern ein Huldigungsakt, ein Ausdruck der Verehrung, eine Anerkennung der Abhängigkeit von Gott. Gewiß sind auch hier eudämonistische Motive wirksam; trotzdem läßt sich der Unterschied zwischen Speiseopfer und Anerkennungsopfer nicht verwischen: hier dient die Gabe nicht zur Befriedigung der Bedürfnisse der Gottheit, zum Kauf göttlicher Gunsterweise, sondern gilt mehr als eine Gott schuldige Pflicht der Verehrung. Das Nebeneinander beider Opferauffassungen zeigt sich sehr deutlich in den griechischen Opferbenennungen: den *δῶρα* und *δωρεαί* stehen die *τιμαί, χάριτες, γέρα* gegenüber[23].

Weil die Götter menschlich vorgestellt werden, will ihnen der Mensch nicht bloß Speise und Trank bringen, sondern ihnen alle die Genüsse und Freuden verschaffen, die ihm selbst das Leben verschönern. Auf der tiefsten Kulturstufe freilich bilden Nahrung und Trank den einzigen Gegenstand des Opfers. Aber mit dem Fortschritt des materiellen Lebens nimmt der Umfang der Opfergegenstände immer zu. Schon primitive Stämme bringen den höheren Wesen Rauchopfer von Tabak und wohlriechenden Harzen, Blumen, Perlen, Muscheln, Federn, Kleider, Stoffe, Tücher, Waffen, Juwelen, Schmuckgegenstände, Silber und Gold. Noch häufiger sind solche Weihgeschenke (*ἀναθήματα*) bei den antiken Kulturvölkern.

Das Opfer war ursprünglich ein Gelegenheitsgeschenk, allmählich wurde es zu einem regelmäßigen Tribut. In einigen der antiken Religionen, vor allem in der ägyptischen, aber auch in der römischen wird die Darbringung der Opfer zu einer vollständigen Verpflegung, Verköstigung und Bedienung des Gottes, die in den Händen der Priester ruht. Der in der Götterstatue gegenwärtig gedachte Gott führt dasselbe Herrenleben wie Pharao. Seine Diener, die Priester, besorgen die Toilette, servieren die auserlesensten Gerichte aus der Hofküche, die feinsten Weinmarken aus der Hofkellerei, und die Tempelsängerinnen als seine Haremsdamen musizieren dem Gott mit dem Sistrum etwas vor. Der sinnliche Realismus, der dem Gedanken der Götterspeisung zugrundeliegt, hat hier in Ägypten, wo die materielle Kultur eine staunenswerte Höhe erreicht hatte, ein umfassendes Kultwesen erzeugt.

Nicht immer ist der Mensch in der Lage, den hohen Wesen Opfer darzubringen; in vielen Fällen scheuen sich Stämme und Völker, die auf einer höheren Kulturstufe angelangt sind, die grausamen Opfer der alten Zeit fortzuführen, oder der Egoismus der Menschen will an den Menschen einsparen. Auch dämmert bei vielen Stämmen schon die Anschauung, daß die Opfer gar nicht zur Speisung der Götter dienen, sondern nur ein Zeichen der Ehrfurcht, Abhängigkeit und Dankbarkeit seien[24]. Alle diese Motive erklären, daß an die Stelle älterer Opfer von Speisen, Getränken und sonstigen Wertgegenständen Ersatzopfer oder symbolische Opfer von geringerem Wert treten. Anstatt der Menschen werden Tiere oder Teile bzw. Ausscheidungen des Menschen dargebracht: Finger, Haare, Speichel, Blut, (Haare, Speichel und Blut sind Seelenträger darum besonders zum Ersatz geeignet) oder gar nur Bilder. Manche Stämme scheuen sogar vor einer Täuschung der Geister nicht zurück. Der Tami auf Neuguinea wählt die mindeste Opfergabe und versucht, „ob er nicht den Geist wie einen dummen Teufel betrügen kann"[25]. Die Batak geben den gewöhnlichen Toten-

geistern Opfer, die nicht eßbar sind, erklären ihnen beim Darbringen, es seien wohlschmeckende Speisen. So sagt man, man bringe das Herz eines Tieres und gibt statt dessen eine Bananenblüte, man offeriert eine Leber, gibt aber Scherben; man erklärt einen weißen Büffel zu opfern, bringt aber nur ein Ei dar[26]. Die Baronga dedizieren laut Opferspruch einen Ochsen, in Wirklichkeit ist es aber nur eine Henne, die sie opfern[27].

Auch beim Ersatzopfer ist der ursprüngliche Sinn des Opfers als Gabe, Geschenk an die Gottheit nicht verwischt. In diesem ursprünglichen Sinn lebt auch die Opferidee durch alle Jahrhunderte bis in die Gegenwart in der Volksreligion fort. Im alten Christentum brachte das Volk den Martyrern dieselben Gaben dar, die der antike Mensch seinen Göttern widmete[28]. Allmählich aber sind die Objekte des Opfers andere geworden. Zwar lebt im europäischen Folklore noch heute das Speiseopfer in dürftigen Resten fort; Weihgeschenke schmücken noch heute die Wände der Wallfahrtskirchen. Aber die eigentliche religiöse Funktion des Opfers haben andere fromme Handlungen übernommen[29]: der Kirchenbesuch, die Teilnahme an kirchlichen Kulthandlungen, die Wallfahrten, Schenkungen und Stiftungen an die Kirche (‚Opferstock'), das Anzünden von ‚Opferkerzen', das Beten bestimmter Formeln, das Fasten und das Spenden von Almosen, — kurz alles was als verdienstliches Werk, als Leistung an Gott mit der Hoffnung auf Gegenleistung und Gebetserhörung geübt wird, ist Opfer im primitiven Sinne; auch wenn die äußeren Formen gänzlich andere sind, so sind doch die Meinungen und Absichten, die den naiven Frommen dabei beseelen, ganz dieselben, die den primitiven und antiken Menschen beim Opfern beherrschen. Die Lehre von der ‚Verdienstlichkeit' der ‚guten Werke' in den großen Gesetzesreligionen des Mazdaismus, Judentums, Islam und Katholizismus ist im Grunde nur eine Ethisierung und Sublimierung des primitiven Opfergedankens. Die wesentliche Idee einer positiven konkreten Leistung an Gott, die einen Anspruch auf eine Gegenleistung von seiten Gottes bedingt, ist dieselbe geblieben.

Die Idee der Gabendarbringung ist nicht die einzige, welche im primitiven und antiken Opfer wirksam ist; vielmehr verbindet sich mit ihr häufig die K o m m u n i o n i d e e. Man bringt der Gottheit nicht nur Gaben dar, um ihre Huld zu erlangen und ihren Groll zu beschwichtigen, sondern man lädt sie auch als Gast zu dem gemeinsamen festlichen Mahle, das die Familie, die Sippe oder der Stamm ihr zu Ehren feiert. Die Festgenossen wollen durch dieses Zusammenessen und Zusammentrinken sich mit der mächtigen Gottheit vergemeinschaften, das innige soziale Band, das sie untereinander wie mit jener verknüpft, festigen, die geheimnisvolle Kraft der Gottheit durch das Essen von der heiligen Opferspeise in sich aufnehmen. Diese Opfervorstellung findet sich bei primitiven Stämmen[30] und antiken Völkern[31], sie ist besonders ausgeprägt in der altsemitischen Religion[32]. Sie ist aber der Idee der Gabendarbringung keineswegs entgegengesetzt. Wie bei der Darbringung von Speise und Trank handelt es sich auch beim Opfermahl um eine Speisung des Gottes; der Unterschied besteht lediglich darin, daß die Menschen mit ihrem Gotte zusammenspeisen und so seine Tischgenossen werden. Die mystische Kommunionidee schließt sich an die eigentliche Opferidee unmittelbar an; das Opfermahl ist eine Variante der bloßen Opferdarbringung. Es ist darum zweifellos unrichtig, im heiligen Mahl die Urform des Opfers zu erblicken, wie es Pfleiderer unter Berufung auf Robertson Smith getan hat; es handelt sich nur um eine Weiterbildung des schlichten Gabenopfers.

Weil das Opfer ganz im Dienste des Gebetes steht, darum wird in der dem Opfer vorausgehenden oder es begleitenden Bitte ausdrücklich auf die dargebrachte Gabe oder das veranstaltete Mahl Bezug genommen. Wohl gibt es Gebete, in denen auf das gleichzeitige Opfer nicht hingewiesen wird[33], ja es gibt sogar Stämme, die stumm und wortlos, nur mit einer ehrfürchtigen und bittenden Geste ihre Gabe überreichen[34]. Aber zumeist wird die Opferdarbringung ausdrücklich kommentiert. Warneck schreibt von den Tobabatak: „Jedes Opfer, klein oder groß,

muß von einem, wenn auch kurzen Gebetsruf begleitet sein, das den Zweck hat, das Opfer zu überreichen und die Bedeutung, mit der man sich bittend naht, darzulegen. Dieses begleitende Gebet ist ursprünglich die Hauptsache beim Opfer und nimmt bei größeren Feierlichkeiten einen breiten Raum ein, denn es macht die Gabe erst recht zu dem, was sie sein soll, eine Unterstützung, ein Akt der Höflichkeit des geringen Bittenden, mit dem er seiner Bitte Nachdruck verleiht." [35]

Die Opfergebete werden zumeist nicht von einer so leidenschaftlichen Erregung getragen wie die Hilferufe, die ein Geängstigter in der Not ausstößt. Die Stimmung ist relativ gleichförmig und offenbart eine gewisse zeremonielle Feierlichkeit.

Der Opferspruch stellt seiner Form nach meist einen kurzen Hinweis auf das Opfer dar, an den sich unmittelbar eine kurze Bitte anschließt. In ausführlichen Gebeten wird oft nur mit ein paar Worten auf die Gabe hingedeutet. Häufig aber macht der Beter den Gott wiederholt auf das Opfer aufmerksam.

Der Inhalt des eigentlichen Opferspruches besteht oft nur darin, daß man ihn auf das Opferobjekt aufmerksam macht, daß man ihm sagt, das Geschenk sei für ihn bestimmt. „Hier ist dein Widder!" (Ewe)[36]. „Hier ist euer Ochse. Hier ist euer Essen." (Amazulu)[37]. „Hier ist ein Sirihpriemchen und ein Stück Fuja, die ich euch gebe" (Kabosenja)[38]. „Ich habe dir ein Opfer gebracht" (Navahoes)[39]. „Ich opfere dir Tabak" (Huronen)[40]. „Ich opfere auch ein Schäflein." (Schilluk in Ostafrika)[41]. „Ein klein wenig deines Essens, deines Trinkens gebe ich dir. Und es ist nicht vieles und gutes, was ich dir gebe." (Kekchiindianer)[42].

Der Opferhinweis besteht oft in einer Bitte, die gebrachte Gabe zu beachten oder in Empfang zu nehmen. „Aronhiaté (Himmel), sieh mein Opfer an." (Huronen)[43]. „Seht den großen Hahn für euch! Das ist euer Opfer für den Tag, das ist euer Opfer für die Nacht." (Malinke)[44]. „Sieh da, was dir deine Kinder und Geschöpfe opfern. Empfange es und sei nicht gegen sie erzürnt." (Peruaner)[45]. „Die Hand opfert, o nimm die Körbchen vom Baum herunter, wir bitten um Leben." (Marschallinsulaner)[46]. „Ihr Geister der Vorfahren, nehmt dies Opfer an, es ist eure Speise." (Xosakaffern)[47]. „O Großvater, Väterchen datu hat angegeben, daß du ein Opfer haben mußt, damit es gut gehe. Hier ist es, nimm es an! Hilf uns, segne uns! Sei freundlich und nimm es an!" (Tobabatak)[48]. „Nehmt den Hahn, den ich hier opfere, als Zukost an." (Herondas, Mimiamben IV 13); „Nimm an die Opfertiere!" (Aristophanes, Lysistrate 204).

Weil der Primitive glaubt, daß das Opfer wirklich zur Nahrung der übersinnlichen Wesen diene, fordert er diese bei der Darbringung nicht selten ausdrücklich auf, das Gebrachte zu essen und zu trinken. „Erbarmender Vater! Hier ist etwas Speise für dich; verzehre sie; sei uns gnädig um dieser Gabe willen!" (Papua auf Tanna)[49]. „Hier bringen wir unseren Yams, nehmt ihn in Empfang und eßt ihn. Ihr sollt essen, bevor wir essen." (Ewe)[50]. Wenn ein Hurone in Gefahr ist, wirft er eine Handvoll Tabak ins Feuer, wobei er ruft: „Da nimm und rauche, sei friedlich und tue mir kein Leid an!"[51] Und wenn die Tami auf Neuguinea eine Zigarre einem Geist dedizieren, fügen sie bei: „Da lege ich dir eine Zigarre her, rauche sie und treibe mir hernach Fische zu!"[52]

Bei solchen göttlichen Wesen, die auf Erden weilen und denen der Mensch an ihrem Wohnorte opfern kann, genügt die Bitte um Annahme und Genuß de Opfergaben; aber solche Wesen, die nicht unmittelbar den Menschen nahe sind, sondern in weiter Ferne sich aufhalten, pflegt man ausdrücklich aufzufordern, an den Opferplatz herbeizukommen und von den Opfergaben Besitz zu ergreifen. Vor allem lädt man die Gottheit ein, der zu Ehren man ein Festmahl veranstaltet. Ein Moanu auf den Admiralitätsinseln ladet also den Gott ein: „Vater! sieh da das dir gehörige Sagobrot! komm herab zu meinem Sagobrot"[53]. Ein Ainu betet:

„O Schöpfer der Welt, steige herab und nimm diesen Wein in Empfang".[54] Bei den birmanischen Katchin werden der höchste Gott Karai Kasang und die Geister mit folgenden Worten zu einem großen Opfer aufgefordert: „O Karai Kasang, Schöpfer aller Geister, Vater aller Menschen, komm und setze dich auf diesen Lehnstuhl; alle Opfer auf dem Balkon sind für dich; iß und trink, was du gerne hast; auch ihr, große *Nats*, Söhne und Enkel des Karai Kasang, kommt in Gesellschaft mit eurem Vater und empfangt die aufgestellten Geschenke!" Der Einladung folgt natürlich die Bitte: „Und nun Karai Kasang, gewähre uns Reis, Büffel, Silber" usw.[55] Der einladende Ruf eines Batak an den Ahnengeist lautet: „Sumangot der Großmutter, S. des Großvaters! Ich rufe dich, ich lade dich ein[56]." Das Herbeirufen des Gottes zum Opfer läßt sich auch als eine urindogermanische Sitte nachweisen: der Gott wird aufgefordert, auf einem Grasbündel, das auf die Erde gestreut wird (Sanskrit *barhis*, Avesta *baresman*), während des Opferaktes Platz zu nehmen[57]. Mit den Worten: „Laßt euch nieder bei unserem Opfer!" lädt der parsische Opferpriester die himmlischen Wesen zum Opfermal ein[58]. *ἵλεῳ δεῦτε* (kommt gnädig hierher!") ruft der Opferpriester in den Mimiamben des Herondas (IV II). Sehr häufig ergeht an ein oder mehrere göttliche Wesen gleichzeitig mit der Einladung die Bitte, ihre Genossen zum Opfermahl mitzubringen. Bei der Brautwerbung betet der Familienvater der Ruanda: „O Vater, Großvater meiner Tochter, sieh an diesen Ochsen, den wir dir opfern; geh auf die Berge, rufe her deine Knechte, sammle zum Schmaus deine Leute, deine Krieger; hier ist dein Ochse, von den deinen dir erkoren; setze dich hin, iß ihn auf, du und die deinigen."[59] Die Baronga beten zu den göttlichen Vorfahren: „Ihr unsere Götter, und ihr N. N., hier ist unser Opfer. Jetzt haben wir euch diese Gaben gebracht. Ruft eure Ahnen N. N., ruft auch die Götter dieses kranken Knaben."[60] Die Amazulu: „Hier ist eure Nahrung. All ihr Geister unseres Stammes, ladet euch gegenseitig ein! Ich sage nicht: N. N. Hier ist deine Nahrung, denn ihr seid eifersüchtig, sondern du N. N., der du diesen Mann krank gemacht hast, rufe alle Geister; kommt ihr alle, um diese Speise zu verzehren!"[61] Mit ähnlichen Worten ladet der Priester der Batak die Mächtigen ein: „O Großvater Boraspati ni tano und ihr sombaon (Lokalgeister)! Ruft euch gegenseitig herbei ihr Götter, denn ich kann euch nicht alle nennen" usw.[62]

In allen diesen Fällen reiht sich die Bitte ganz selbstverständlich an den Opferspruch, der eine schlichte Bitte um Aufnahme oder eine Einladung enthält. Manchmal aber verweist der Beter auf seine Gabe mit b e s o n d e r e m N a c h d r u c k; er belehrt den Gott darüber, daß sein Opfer etwas Besonderes ist. „Wir werden dir ein Schaf opfern, ein sehr wertvolles Schaf," kündigt der Kikuyuhäuptling dem Urvater Ngai an[62]. Und ein Baronga-Dorfhäuptling empfiehlt sein Opfer mit den Worten: „Du Mombo-wa-Ndlofu, Herr dieses Landes, der du es deinem Sohne Makundju gegeben hast usw. Schaue auf mein Opfer! Ist es nicht ein schönes Opfer? Ich bin hier ganz allein. Wenn ich es nicht mitgebracht hätte, wer hätte dir etwas gegeben? Ist's nicht so?"[64] Manchmal betrachtet der primitive Mensch das Opfer nicht mehr als schlichte Gabe, sondern als Kaufpreis göttlicher Gunst. „Tschakan" (Flußgott), fleht der Coraindianer, „hier bringe ich dir diese Gabe. Hiermit bezahle ich dich, daß du mir die Erlaubnis gibst zu baden."[65] Bisweilen aber pocht der Bittsteller sehr kräftig auf seine Leistung und macht den Gott darauf aufmerksam, daß er nun einen rechtlichen Anspruch auf Gegenleistung hat. „Wenn dir jemand etwas gegeben hat, was du gegessen hast, dann mußt du auch ihm wieder etwas geben, daß er essen kann", sagt ein opfernder Ewepriester zu einem tro[66]. Einen noch stärkeren Akzent trägt das *‚do ut des'* in dem Wort des indischen Sängers: „Hier ist das Opfer, wo sind deine Gaben?"[67]

Neben diesen Opfersprüchen, in denen der Fromme auf den Wert der dargebrachten Gaben pocht, stehen solche Opfergebete, in denen der Opfernde sich wegen der Geringfügigkeit seiner Gabe entschuldigt. Der Kekchi-Indianer betet schüchtern und zaghaft bei der Maissaat: „Ein klein wenig deines Essens, deines Trinkens gebe ich dir; es ist nichts, was ich dir gebe." Und bei einer anderen Gelegenheit spricht er: „Jetzt habe ich ein klein wenig deines Essens, deines Trinkens gebracht. Es ist ja nicht vieles und gutes, was ich dir gebe. Vielleicht einen

halben, vielleicht einen viertel Real habe ich gewechselt, habe ich geliehen in meiner Kleinheit, meiner Armut." Hier spricht sich jene tiefere Auffassung aus, nach der das Opfer nur ein schlichtes Symbol scheuer Ehrfurcht, kindlicher Demut, ein Zeichen des guten Willens ist. Nicht um kostbarer und massenhafter Gaben willen erhört Gott ein Gebet und Opfer, sondern um der aufrichtigen Gesinnung des Betenden und Opfernden: „Es ist nicht wegen meiner Kleinheit, meiner Armut, was du auch tuest, so zeigt es aber vielleicht meine Kleinheit, meine Armut, was ich schaffe."[68] In den Mimiamben des Herondas (IV 14 ff.) entschuldigt sich die Opfernde mit den Worten:

„Denn spärlich fließt ja unser Brünnlein nur —
Sonst hätten wir dir ein Rind oder 'ne Mastsau'
Mit Speck gepolstert, keinen Hahn, als Kurlohn
Gebracht." (Übs. v. O Crusius.)

Die sophokleische Elektra entschuldigt sich vor Apoll, daß sie ohne Gabe mit bloßen Bittworten vor ihn trete:

„Allein mit dem, was ich besitze, o Apoll,
Fleh' ich, werfe mich nieder, bete."[69]

Ursprünglich bringt der Mensch, wenn er bittend seine Hände zum Gott erhebt, ein Geschenk dar, um ihn für seine Wünsche zu gewinnen. Aber nicht immer wird ihm die Erfüllung seiner Bitte zuteil. Er ist gewitzigt; er traut dem Gott nicht mehr recht. Darum will er sich nicht vergeblich in Auslagen stürzen, er will erst die Hilfe des Gottes erfahren und dann erst, zum Lohn und Dank dafür, das Opfergeschenk darbringen. So stellt er denn dem Gott bedingungsweise, für den Fall, der Erfüllung des Gebetswunsches ein Opfer in Aussicht, er verspricht, ‚gelobt' ein Geschenk. Oft verbindet er mit diesem Gelübde die Darbringung einer kleinen, im Verhältnis zur versprochenen Gabe minderwertigen Opferspende, gleichsam als Angeld des eigentlichen Opfers [70]. Das Gelübde ist zweifellos jünger als das schlichte Opfergebet. Die kindliche Zuversicht auf die Wirksamkeit des Geschenkes ist bereits etwas erschüttert. „Man sucht die Götter durch ein Versprechen zu reizen und ist klug genug, eine vielleicht vergebliche Gabe zu vermeiden."[71] Das Gefühl der Abhängigkeit ist dadurch geschwächt, daß der Mensch mit den höheren Wesen handelt und feilscht, also nicht mehr unter ihnen, sondern auf gleicher Stufe steht. Oft wird aus der demütigen Bitte und ehrfürchtigen Geschenkdarbringung ein gewöhnliches Kaufmannsgeschäft. „Gib mir — dann geb ich dir" (*dehi me — dadâmi te*) heißt es in einem indischen Opfertext [72]. „Wenn du eilst (mit der Erhörung), können auch wir eilen. Wenn du aber hinkst, so müssen auch wir hinken" beten die Ewe [73]. Der sekundäre Charakter des Gelübdes geht schon daraus hervor, daß es sich erst bei den höherstehenden ‚Naturvölkern' findet: bei den nordamerikanischen Indianern, den Bantu und Malaien, während die auf tieferer Kulturstufe stehenden Stämme nur durch die ein gleichzeitiges Opfer unterstützte Bitte kennen. In der ältesten Epoche der indischen Religion sind Gelübde noch sehr selten, erst in der nachvedischen brahmanischen Periode werden sie häufiger. An der späteren Entstehung des Gelübdes kann darum nicht gezweifelt werden.

Eine kinderlose Ewefrau gelobt: „Ich bitte dich, du wollest mir ein Kind

schenken. Wenn du meine Bitte erfüllst, so will ich dir mit einer Ziege danken."[74] Beim Auszug in die Schlacht betet der Ewepriester: „Hab Acht auf die Kinder, daß ihnen nichts Schlimmes widerfährt. Wenn sie aus dem Kriege zurückkommen, so werde ich dir mit Palmwein und zwei Hähnen danken."[75] Der Dschagganeger macht bei der Krankheit eines Familiengliedes ein Gelübde. „Du Geist X. X., der du diesen Menschen ergriffen hast; mache ihn gesund, so werde ich erkennen, daß du es bist und dir dann eine Ziege spenden." Wird es aber mit dem Kranken schlechter, dann wird sogleich ein Opfer gebracht und für den Fall der Genesung noch ein zweites in Aussicht gestellt. „Hier ist die Ziege, mein Vater, wende doch deine Augen auf den Kranken, daß er gesund werde! Erhöre, erhöre, o König, o Erde, o Himmel, laß dich erbitten. Wenn du es bist, der ihn ergriffen hat, so mache ihn nun gesund, Herr, dann wirst du noch ein anderes (Stück Kleinvieh) erhalten."[76] Ein Batak-Vater betet: „Wenn du es bist, Vater, dann tue doch nicht so zu diesem Kranken. Wenn du von uns ein Opfer haben willst, fordere es nicht auf diese Weise . . . Laß uns einen B u n d machen: Wenn du diesen Kranken gesund machst, dann wollen wir dir ein wohlschmeckendes Opfer bringen, wie du es gewohnt bist."[77] Ein Siouxhäuptling spricht beim Auszug zum Krieg zur Sonne Wakanda: „Ich verspreche dir ein Kattunhemd und einen Rock, Wakanda. Ich werde dir auch eine Decke schenken, wenn du mich heil und gesund nach Hause kommen lässest, nachdem ich einen Pawnee getötet habe."[78] Ein Missionar schildert uns ausführlich, in welcher Form bei den Ruanda die einer religiösen Geheimgesellschaft angehörenden Männer Gelübde darbringen. Der Bittsteller setzt dem göttlichen Wesen einen Krug mit Bier gemischten Wassers vor und berichtet über seine Notlage: „Du weißt, L'angombe, meine Ernte scheint kläglich auszufallen. Die Regengüsse sind selten (oder allzureichlich), die Frau, die ich schon vor vier Jahren zu mir genommen habe, gebärt nicht, oder: meine Kinder sind krank oder: der, dessen Dienste ich mich gewidmet habe, hat meinen Wünschen nicht entsprochen — keine Kuh! Er scheint mich vergessen zu haben; ja du weißt es." Nun werden die Bedingungen formuliert, unter denen der Gott ein Opfer erhält: „So höre denn: Wenn du meine Kornböden füllst, wenn du meine Gattin fruchtbar machst, wenn du die Meinen heilst, wenn ich von meinem Schutzherrn das erhalte, was mich zu ihm hingeführt hat, so höre denn!" Jetzt folgt die Aufzählung der Opfergaben, die der Gott erhält, wenn er sich willfährig zeigt. „Im Hause haben wir dein Gefäß beiseite gesetzt; es ist wohl gewaschen; es bleibt nur mehr dazu da um es mit ngoza zu füllen. Ich schwöre dir, im kommenden Jahr (oder früher oder später) werde ich dir zu Ehren soviel Bananenwein oder soviel *marwa* ausgießen, daß sich alle Leute der Umgegend sättigen können. Ja noch mehr, ich versichere dich, daß alle die, welche an meinem Hause vorüber gehen werden, wenn sie von Bugoyi oder Nanze kommen, sich nicht über Durst bei deinem *intango* beklagen brauchen. Ich habe auch eine unfruchtbare Kuh; man wird sie dir zu Ehren töten. Ich habe einen prächtigen Stier, man wird ihn dir zu Ehren töten." Der Beter fügt eine allgemeine Bitte bei: „Sei also gnädig! Erhöre mein Gebet! Beschütze mich vor den Geistern! Entferne alle die, welche mir schaden wollen" usw. Dann wiederholt er noch einmal das bedingte Versprechen und bekräftigt es durch den Hinweis auf einen Zeugen und durch eine schaurige Selbstverfluchung. „Wenn du mir also das gewährst, um was ich dich gebeten habe, werde ich dir meinerseits das, was ich dir versprochen habe, opfern. Übrigens hier ist mein Zeuge (er läßt einen Verwandten oder Freund herbeitreten); und wenn ich trotz meines Schwures meinen Verpflichtungen untreu werde, möge ich durch das Schwert des L'angombe getötet werden!"[79]

In der gleichen Weise macht man auch bei den a n t i k e n Völkern Gelübde. Jephtha gelobt Jahwe: „Wenn du in der Tat die Ammoniter in meine Gewalt gibst, so soll, wer immer aus der Türe meines Hauses mir entgegenkommt, wenn ich wohlbehalten von den Ammonitern zurückkehre, Jahwe angehören und ich will ihn als Brandopfer darbringen" (Ri 11, 29 ff.). Und die kinderlose Hanna spricht: „Jahwe der Heerscharen! Wenn du dich um das Elend deiner Magd bekümmerst und meiner gedenkst und deiner Magd einen männlichen Sproß schenkst, so will ich ihn Jahwe übergeben für sein ganzes Leben und kein Scheer-

messer soll je auf sein Haupt kommen" (I Sem. I, 11). Diomedes spricht in der Ilias zur Göttin Athene:

„So nun wollest du mir auch beistehn und mich behüten!
Dir gelob ich ein jähriges Rind, breitstirnig und fehllos,
Ungezähmt, das nimmer ein Mann zum Joche gebändigt:
Dieses gelob' ich zum Opfer, mit Gold die Hörner umziehend." [80]
(Übs. J. H. Voß)

Appius Claudius betet zur Kriegsgöttin: „*Bellona, si hodie nobis victoriam duis, ast ego tibi templum voveo*" („Belona, wenn du uns heute den Sieg schenkst, dann gelobe ich dir einen Tempel."[81]) In der Volksreligion aller Jahrhunderte spielt das Gelübde eine wichtige Rolle. Die Gelübde, die man im 6. Jahrh. christlichen Heiligen machte, lauten ganz ähnlich wie die der Griechen und Römer. „Hilf mir, erhöre meine Bitte, so will ich dir dies oder das schenken."[82] Noch heute macht man im semitischen Orient Gelübde in derselben Weise wie 1000 Jahre vor Christus. Die Fellachen geloben dem Weli eine Menge Korn unter der Voraussetzung, daß er ihnen reiche Ernte gewähre. Eine Syrerin, die von der Sehnsucht nach einem Kind gequält wurde, versprach dem Nebi Daûd ein fettes Schaf, wenn er ihr einen Sohn schenke. Zuweilen gelobt ein Mann, wenn der Heilige einen Sohn gewähre, das Gewicht desselben in Silbermünzen darzubringen. Eine muhammedanische Syrerin gelobte dem Mâr Eljâ, daß sie ihren Knaben, wenn er genese, in die Kirche bringen und dort taufen lassen wolle. Eine solche Formel des Gelübdes lautet: „Prophet Gottes! O Ssafa! Laß mir diesen Knaben und ich will dir ein Opfer bringen." Eine andere: „Ich brauche das und das und wenn du das und das mir tust, dann will ich dir ein Opfer bringen."[83] In der schlichten Bauernfrömmigkeit nehmen noch heute die Gelübde einen breiten Raum ein. In katholischen Ländern gelobt man Stiftungen an die Kirche, vor allem aber Wallfahrten an heilige Stätten. Ein biederer Algäuer versprach, als er ins Feld rückte, der Mutter Gottes, zu Fuß nach Altötting zu wallfahren, wenn er wieder glücklich nach Hause käme. Aber auch in der evangelischen Bauernreligion bildet das Gelübde einen integrierenden Bestandteil. In der Lebensgeschichte eines friesischen Bauern heißt es: „Wenn einmal ein Unglück kam, dann hatte er die feste Zuversicht, daß ein ernstliches Gebet von Gott erhört würde. Er tat es jedesmal und gelobte dazu etwas in den Gotteskasten."[84]

6. Mittel der Überredung.

Der primitive Mensch sucht seinen Gott nicht nur durch den Hinweis auf ein reales Opfergeschenk für sich zu gewinnen, ihn umzustimmen und günstig zu beeinflussen, sondern er benützt hiezu alle möglichen Mittel der Überredung. Oft verrät er dabei eine bewundernswerte Raffiniertheit; er ist höflich gegen die hohen Mächte, er schmeichelt ihnen, er zeigt ihnen, daß die Erfüllung der Bitte in ihrem eigensten Interesse liege; ja, wenn das nicht hilft, greift er zu Drohungen. Er beruft sich auf ihre Macht, ihre bisherige Hilfe, auf das soziale Band, das Menschen und Götter miteinander umschlingt. Er streicht sich selbst heraus, aber er jammert und heult ihnen oft auch vor. Er bestürmt sie fortgesetzt, bis sie nachgeben. Er klagt sich selbst an, verdemütigt sich, entschuldigt sich und fleht um Verzeihung. Alle Redekünste, mit denen er im Verkehr mit seinen Mitmenschen und besonders den Machthabern seinen Vorteil zu erringen sucht, wendet er auch im Verkehr mit den übersinnlichen Mächten an, um seiner Bitte Gehör zu verschaffen.

Die Bitte wird nicht selten eingeleitet durch ein Grußwort, das bei der profanen Begrüßung gebraucht wird oder der gewöhnlichen Grußformel nachgebildet ist. Im alltäglichen Leben „drücken die Gruß-

worte Freundschaft, Ehrfurcht oder Hingebung aus, am häufigsten aber bestehen sie aus Segenswünschen" (Schurtz)[1]. Dasselbe gilt von den am Anfang, hie und da auch am Schlusse eines Gebetes stehenden Begrüßungen.

„Sei willkommen" beginnt das Gebet der Hottentotten an den Neumond[2]. Mit den Worten: „Gruß! Gruß!" fangen einige Anrufungen der Wedda auf Ceylon an. „Heil!" oder „langes Leben! langes Leben!" sind die Einleitungsworte anderer Opfergebete.[3] „Bleibe gesund!" lautet ein Gebetsgruß der Dschagga[4]. „All Heil, Geister unseres Stammes!" ruft der Häuptling der Amazulu beim Ahnenopfer und die ganze Opferversammlung nimmt seinen Ruf auf[5]. Mit der Formel „Begrüßung sei dir! Anbetung dir! Heil dir!" heben die ägyptischen Hymnen an[6]. *Χαίροις, χαῖρε* sind alte Formeln der griechischen Epiklesis[7]. Wenn die alten Araber ein Heiligtum betraten, stimmten sie das obligate Jauchzen (*tahlîl*) an; im heutigen Islam ist diese Sitte auf das bloße Aussprechen der Huldigungsformel *labbaika* „zu Befehl", „zu Diensten" beschränkt[8]. Die in ägyptischen Texten oft erwähnte Sitte des *hnw*, bei der man sich kniend mit geballten Fäusten die Brust schlug, scheint dem arabischen *tahlîl* zu entsprechen[9]. Wenn ein Baronga die Hauskapelle betritt um seinen Geistern zu opfern oder ihnen ein Anliegen vorzutragen, spricht er, indem er in beide Hände klatscht: „Guten Morgen, Ba-Ngoni!"[10] Und noch in der jüngsten Zeit begann man in Mecklenburg, wenn man dem Holunderbaum ein Speiseopfer brachte, das Opfergebet mit den Worten: „Gun Dag, gräun Marie!"[11]

Der anthropomorph gedachte Gott hat nicht nur Freude an Speise und Trank und schönen Geschenken, sondern er hat es auch gerne, wenn man in ehrenden Worten seinen Wert anerkennt und so sein Selbstgefühl steigert. Deshalb packt ihn der Mensch bei seiner schwachen Seite: er schmeichelt seiner Eitelkeit, weil er weiß, daß er dann besser zum Geben aufgelegt ist. Gewiß gibt es auch in der primitiven Welt spontane Lobesäußerungen, die einer echten Gottbegeisterung und Ehrfurcht vor dem Gott entspringen und nicht einen egoistischen Nebenzweck verfolgen. Aber die ehrenden und huldigenden Worte, die in gewöhnliche Bittgebete eingestreut sind, stehen ganz im Dienste der Bitte und wollen nur die übermenschlichen Wesen in gute Laune versetzen, daß sie gerne und bald das Gebet erhören.

„Denn auch den hehren Göttern ist dies eigen stets,
Wenn sie geehrt von Menschen werden, freu'n sie ich." (Euripides)[12]

In den Gebeten der Vedda-Pygmäen an die Verstorbenen swerden deren Taten und Heldenhaftigkeit gefeiert. So wird der Totengeist eines großen Nimrod gepriesen als „ständig gehend von Hügel zu Hügel, die Spuren des herrlichen Sambartieres von Fußspur zu Fußspur verfolgend."[13] In den Gebeten an die Ahnen zählen viele Bantustämme ihre Ehrennamen auf, die sie im Kampf mit den Feinden sich erwarben, und preisen ihre Taten, die sie zu Lebzeiten vollbracht.[14] Ein Missionar schreibt von den Dschagganegern: „Es gibt ein Lobpreisen und ein Rühmen der Geister, aber nur in Verbindung mit Bitten oder bei eidlichen Versicherungen." „O wunderbare, o Berg des Alten, o Stolz des Landes, o Zierde des Ostens!" sind rühmende Epitheta, die der Dschagga den Geistern gibt[15]. „Ihr Geister der Vorfahren, die ihr so große und edle Taten für uns verrichtet habt" beginnt ein Gebet der Xosakaffern[16]. Die Amazulu weisen in ihrem Gebet ausdrücklich auf die Lobeserhebungen hin, mit denen sie den Ahnengeistern Freude machen. „Wir preisen dich mit allen Ehrennamen, wir erzählen deine Großtaten. Zürne uns nicht mehr!"[17] Auch hinter den kurzen, ehrenden Epitheta, die der Anrede beigefügt werden, „großer", „gütiger", „Herr!" kann sich bisweilen schmeichlerischer, serviler Sinn verstecken, obgleich sie ursprünglich ein unwillkürlicher Ausdruck des Abhängigkeitsgefühls und der Zuversicht sind. Wie es sich lohnt, den Göttern klingende Ehrentitel zu geben, zeigt ein hübsches

chinesisches Geschichtchen. Inmitten der heißesten Jahreszeit trat in Sutschau plötzlich starker Schneefall ein. In seinem Schrecken begab sich das Volk in den Tempel des Prinzen Erde, um zu beten. Da sagte einer von den Geistern: „Ihr sprecht mich jetzt als ‚Euer Gnaden' an; nennt mich doch ‚Exzellenz'! Ich bin zwar nur eine untergeordnete Gottheit, aber es wird sich wohl lohnen." Das Volk tat so und siehe, der Schneefall hörte gleich auf[18].

Daß man den übersinnlichen Wesen schmeichelt und huldigt, setzt bereits eine Entwicklung des Selbstgefühls voraus: erst mußten die Menschen selbst Freude an Ruhmreden und schönen Titeln haben, ehe sie dies ihren Göttern zutrauten. Darum finden sich Lobpreisungen in Verbindung mit Bitten fast nur bei den höherstehenden Bantu und Malaien, ebenso bei den antiken Völkern, während primitivere Stämme ihre Bitten noch nicht mit Lobessprüchen aufputzen.

Der Gott des Primitiven ist derselbe naive Egoist wie dieser selbst, darum benützt der Mensch den Egoismus des Gottes als Mittel zur Befriedigung seines eigenen: er appelliert an sein persönliches Interesse, er erklärt ihm, daß die Erfüllung seines Wunsches in seinem eigenen Vorteil liegt. Die Segnungen, die er den Menschen zuteil werden läßt, kommen ihm selbst wieder zugute in der Form von Opfergaben.

Die Dschagga beten beim Auszug in den Krieg: „Ruwa, mein Häuptling, mögest du mich an die Hand nehmen und sicher führen! Gewähre mir auch ein Rind, Häuptling, damit ich dir ein Opfer bringe."[19] Die Hottentotten beten: „O Heitsi-Eibib, du unser Großvater, laß mich glücklich sein, laß mich Honig und Wurzeln finden, daß ich dich wieder beglücken kann."[20] Die Ewe bitten: „O Kapelé merk auf! Gib, daß wir gesund bleiben, damit wir später wieder zu dir kommen und etwas Palmwein auf die Erde gießen können!"[21] Die Khonds von Orissa sagen: „Erinnere dich, daß mit unserem Ertrag auch deine Verehrung wächst und daß die Verminderung desselben auch die Verminderung deiner heiligen Riten nach sich zieht."[22] Ein Xosakaffer fleht: „Ich bitte, daß ihr (Ahnengeister) meinen Kraal mit Vieh, meine Scheune mit Korn, meine Häuser mit Kindern füllt, damit ihr uns nie aus dem Gedächtnis kommt."[23] Die Polynesier beten: „Wir haben nichts Besseres, gebt uns Besseres, dann sollt ihr davon kriegen."[24] Ein Dschagga belehrt die Geister: „Erhaltet mir das Leben und schenkt mir Gesundheit! Oder wie soll ich es denn sonst nach eurer Meinung machen? Habt Geduld, ich will Gras schneiden, bis ich eine Ziege als Futterlohn erhebe, die werde ich euch spenden. Wenn ihr mich so bedrängt, werdet ihr dann etwas erhalten? Unmöglich! Ihr werdet von euresgleichen ausgelacht werden. So behütet mich denn, dann werdet ihr das Eurige erhalten."[25] Noch mehr Worte der Überredung wendet ein Zulukaffer auf, um seine Ahnen zu reizen, daß sie ihm Reichtum gewähren: „Ich bitte euch, daß ich Rinder bekomme und Kinder und Weiber, von denen ich Kinder erhalte, damit euer Name nicht zugrunde geht, sondern damit man noch sage: das ist das Dorf des so und so dort. Denn wenn ich keine Kinder bekomme, dann wird es nicht heißen: das ist das Dorf des so und so dort. Wenn ich allein bin, kann es sein, daß ich lange auf Erden lebe; wenn ich aber keine Kinder habe, ist es bei meinem Tod mit meinem Namen aus; dann werdet ihr in schöner Verlegenheit sein, wenn ihr Grashüpfer essen müßt; denn bei meinem Tod ist es mit meinem Dorfe aus und ihr werdet keinen Platz mehr haben, den ihr betreten könnt; ihr müßt dann vor Kälte in den Bergen sterben."[26] Hier richtet sich der Apell ebenso an das Ehrgefühl des Gottes wie an seine Sorge um den Lebensunterhalt, den ihm die Opfer der Menschen garantieren. In den Khasibergen in Assam betet der Priester: „Dir gehört dies Opfer. Mögen wir glücklich leben, gesund sein und uns vermehren, mögen die Könige emporkommen, möge ihre und des Landes Ehre wachsen und zunehmen und die Kinder des Landes sich ausbreiten, um zu vermehren deinen Namen und deine Ehre!" „O Gott, Herr und Schöpfer, gib Glück und Wohlfahrt auch

mir, dem Priester, damit immer größer werde meine Danksagung und Hingabe an dich."[27] Primitive Urwüchsigkeit redet aus dem an das erwähnte Kaffern-gebet anklingenden Gebet des äschyleischen Orest an Zeus:

„Hast du dem frommen Könige, der dich ehrte
Also die Sprossen weggetilgt, wer streut
Aus vollen Händen dir die Gabe noch? . . .
Der königliche, der verdorrte Stamm
Läßt deinen Altar frei an deinem Feste" (Choeph. 255 ff.).

Eteokles ruft in den Sieben gegen Theben:

„Helft uns, ihr Ewigen! Es frommt auch euch,
Denn eine Stadt in Glück verehrt die Götter" (76 f.).

Die Tempel sind bei den antiken Völkern die Wohnstätten der Götter; wird eine Stadt zerstört samt ihren Tempeln, so werden sie obdachlos. Darum erinnert der Chor der frommen Thebanerinnen die Götter daran, was ihnen beim Untergang ihrer vom Feind bedrängten Stadt droht.

„Gedenkt der heil'gen Tempel! Denkt ihr derer,
So müßt ihr helfend eurem Volke nah'n"[28].

Um den Ehrgeiz des Gottes zu stacheln, verweist der Beter bisweilen auf andere Götter, die dem Menschen Hilfe zuteil werden ließen. „Alle jene, welche Erfolg haben, haben es durch die Hilfe ihrer Götter", halten die Baronga ihren Ahnen vor[29]. Und ein Zulu sagte ihnen vorwurfsvoll: „Andere Amadhlozi (Ahnengeister) segnen ihre Leute."[30] Wenn bei Vollmond ein Ewekaufmann auf Reisen geht, betet er: „O Mond! Als deine Brüder voll waren, da war ich gesund und es ist mir nie etwas Schlimmes zugestoßen. Nun bist auch du voll, und wenn mir etwas Schlimmes zustößt, so wird man es von dir fordern. Ich bitte dich, hab recht Acht auf mich!"[31] Man malt auch dem Gott aus, wie man bei vertauschten Rollen tun würde. „Wäre ich du, o Agni," sagt der Sänger des Rigveda, „und wärest du ich, so würden deine Wünsche in Erfüllung gehen." „Wärest du, Agni, der Sterbliche und ich der Unsterbliche von Mitras Glanz, so würde ich dich nicht dem Unglück und Elend preisgeben, nicht würde mein Lobsänger bedürftig und schlecht gestellt sein, o Agni, nicht so erbarmungswürdig."[32] Man appelliert auch an die Selbsttreue des Gottes, man erinnert ihn daran, daß es höchst inkonsequent wäre, die Bedürfnisse der Menschen, die sie erschaffen haben, nicht zu erfüllen. Die Khonds beten: „O Boora Pennu! Du erschufst uns und legtest uns die Eigenschaft des Hungers bei, daher war Getreidenahrung für uns notwendig und daher waren notwendig für uns fruchttragende Felder."[33] Die Flußneger Kameruns sagen zum höchsten Gott Obaschi: „Da du, o Gott, verfügt hast, daß wir Weiber heiraten sollen, so hilf uns auch, daß mein Weib, das zur Stunde krank darniederliegt, bald gesund wird."[34]

Aber nicht nur freundliche Worte gebraucht der primitive Mensch, um die höheren Mächte zur Erfüllung seiner Wünsche zu bewegen. Der Appell an das eigene Interesse der Götter geht nicht selten über in die offene Drohung. Vor allem kündigt er ihnen den Entzug der Opfermahlzeiten an; denn dadurch glaubt er ihre tiefsten Lebensinteressen zu treffen.

Ein köstliches Dokument der Naivität ist folgendes Zulugebet: „Wann haben wir es unterlassen zu opfern und deine Ehrennamen zu wiederholen? Warum bist du denn so knauserig? Besserst du dich nicht, dann werden wir alle deine Ehrennamen in Vergessenheit geraten lassen. Was ist dann dein Los? Dann kannst du gehen und Grashüpfer essen! Bessere dich, sonst vergessen wir dich! Was nützt denn das, wenn wir schlachten und dich mit deinen Ehrennamen preisen? Du verschaffst uns ja weder Saat noch Viehreichtum! Du erweisest uns keinen Dank für alle unsere Mühe. Ganz und gar wollen wir dich verstoßen und zu anderen Menschen sagen, daß wir überhaupt keine Ahnengeister haben. Das ist dann dein Schaden. Wir sind über dich ärgerlich."[35] Ein alter ägyptischer Text enthält folgende Drohung an die Götter: „Wenn ihr den Toten nicht mit seiner Familie zusammenführt, da raubt man die erlesenen Fleischstücke von den Altären der Götter, man opfert keine Brote mehr, man mischt kein Weißbrot

mehr und kein Fleischstück wird mehr vom Schlachtbock dem Gott dargebracht.[36] Ein Muslim, der ein verlorenes Kamel gesucht hatte, drohte Allah: „Ich beschwöre dich, wenn du es mir nicht wieder verschaffst, werde ich dich nicht mehr anbeten."[37] Ähnliche Drohungen an Gott kann man bisweilen noch heute aus dem Munde naiver Menschen vernehmen.

Selbst vor harten Vorwürfen und wilden Schmähungen schrecken die primitiven Beter nicht zurück. Warneck berichtet von den Batak: „Leute, dis sich im Unglück befinden, fluchen Gott und überhäufen ihn mit Vorwürfen." [38] Junod schreibt von den Baronga: „Wenn ein großes Mißgeschick der Anlaß zum Gebet ist, geht der Bitte voraus oder folgt ihr eine regelrechte Beschimpfung der Götter. Man hat sogar zwei Termini, um diesen seltsamen Teil des Gebets zu bezeichnen: *rukatela*, das wirkliche Wort für Schimpfen und *holobela*, ‚die Götter schelten' " [39].

„Ihr seid unnütz, ihr Götter!" lautet ein solches Schimpfgebet, „ihr macht uns nur Verdruß! Denn obgleich wir euch Opfer bringen, hört ihr nicht auf uns! Wir sind von allem beraubt. Ihr seid von Haß erfüllt. Ihr bereichert uns nicht!"[39] Ein Zuluhäuptling hält den Ahnen eine förmliche Sittenpredigt: „Ist es Recht, daß Leute wie ihr, beständig, statt in anständiger Weise Nahrung zu verlangen, zu uns in der Form von Krankheiten kommt? Ist das anständig? Nein! Merkt ihr denn nicht, daß ihr heute blamiert dasteht, nachdem euch der Zauberer herausgebracht hat." „Ich wundere mich sehr, daß ihr, die ihr so mächtige Taten vollbrachtet, nun ständig als Diebe kommt; ihr pflegtet doch sonst alles offen zu tun. Macht diesen verstohlenen Besuchen ein Ende! Kommt offen, daß ich euch sehe, denn das, was ihr verlangtet, will ich nicht verweigern."[40] Die homerischen Beter scheuen sich nicht, dem Mißgeschick sendenden Zeus harte Vorwürfe zu machen. In der Ilias (XII 164) ruft Asios, wie die Achäer beim Sturm nicht weichen, erzürnt zu ihm:

„Vater Zeus, ja wahrlich auch du wardst uns zum Betrüger!"

In der Odysse (XX 201 ff.) bricht Philötios, wie er dem Dulder Odysseus die Hand reicht, in den Klageruf an Zeus aus:

„Vater Zeus, du bist doch vor allen Unsterblichen grausam!
Du erbarmest dich nicht der Menschen, die du gezeugt hast,
Sondern verdammst sie alle zu Not und schrecklichem Jammer."

Chinesen schmähten ein Idol, von dem sie vergeblich Hilfe erbeten hatten, mit den Worten: „Wie, wir lassen dich hündischen Geist in einem prächtigen Tempel wohnen? Wir schmücken dich, bringen dir Speisen und Weihrauch im Überfluß und nach allen diesen Ehrenerweisen bist du so undankbar, daß du uns das nicht gibst, was wir brauchen?"[41] Die Neapolitaner schalten den heiligen Januarius einen vecchio ladrone, einen birbone und scelerato, weil er eine Lavaflut des Vesuv nicht verhinderte[42]. Pastor Gerade erzählt von einem protestantischen Bauern, der bei einer anhaltenden Dürre ganz wütend zum Himmel schrie: „Du verfluchter lieber Gott!" und mit geballter Faust nach oben zeigte[43]. Ja, es ist sogar nichts Seltenes, daß die Fetische und Götterbilder tätlich mißhandelt und verunedelt werden. Die alten Arkadier prügelten ihren Pan, wenn sie mit leeren Händen von der Jagd heimkehrten[44].

Eine reinere Frömmigkeit sieht in der Bedrohung und Schmähung der göttlichen Wesen eine Blasphemie, weil hier das religiöse Verhältnis zur Gottheit, das ein Verhältnis der Abhängigkeit ist, auf den Kopf gestellt wird. Aber man darf diese impulsiven Äußerungen beim primitiven Menschen nicht allzu tragisch nehmen. Bei ihm entladen sich die Affekte viel stärker und ungehemmter als beim Kulturmenschen, der heftige seelische Erregungen zurückzudämmen vermag. Zudem werden alle sozialen Verkehrsformen zwischen Mensch und Mensch auf den

Verkehr mit den übermenschlichen Wesen übertragen. Wie man Drohungen und harte Worte benützt, um seine Forderungen bei anderen Menschen durchzusetzen, so versucht man es mit diesen Mitteln auch bei den Göttern, wenn die feinen Überredungskünste versagen. Aber das Abhängigkeits- und Ohnmachtsgefühl sitzt zu tief im Menschen, als daß er dauernd bei einer feindseligen Haltung gegen die höheren Wesen verharren oder den Verkehr mit ihnen völlig abbrechen würde. Sobald der Affekt des Ärgers sich gelegt hat, kehrt das religiöse Abhängigkeitsgefühl wieder. Oft schlägt sogar in einem und demselben Gebet die wilde Drohung in die demütige Bitte über.

Missionar Nassau sah in Westafrika, wie eine Frau auf die Straße stürzte, indem sie abwechselnd die Geister schalt und sie in einem Atem zu überreden suchte, das Kind, das sie mit Krämpfen plagten, zu verlassen[45]. In dem angeführten Gebet der Baronga folgt unmittelbar auf die vorwurfsvollen Reden eine freundliche Einladung zum Opfer: „Jetzt haben wir euch diese Gaben gebracht. Ruft eure Ahnen. Kommt hierher zum Altar! Esset und verteilet unter euch unseren Ochsen nach eurer Weisheit!“[46] Ein Gebet der Xosakaffern an die Ahnen beginnt mit der vorwurfsvollen Frage: „Ist es recht, daß ihr fortwährend Krankheit einkehren laßt und Fleisch fordert? Seht ihr denn nicht, daß ihr heute von mir als Urheber der Krankheit angeklagt werdet?“ Die Vorwürfe brechen ab und es folgt der Opferspruch und ein Wort der Anerkennung gänzlicher Abhängigkeit: „Da habt ihr euer Opfer. Wir wollen euch nichts vorenthalten, denn wir haben von euch alles, was wir brauchen: Vieh, Korn und Rinder.“[47]

Ein wirksames Mittel zur Gewinnung göttlicher Gunst ist das Selbstlob: der Gott muß doch viel lieber erhören, wenn er weiß, was für ein trefflicher Mensch der Bittsteller ist. Man hält ihm vor, wie man auf ihn stets aufmerksam bedacht war, wie man ihm stets Freude durch Opfergaben und Lobpreisungen gemacht habe.

„Wir haben dir keine Schande bereitet, Bier und Milch haben wir dir nicht vorenthalten“ (Ruanda)[48]. „Beschuldige uns nicht, daß wir dich vernachlässigen! Wann in aller Welt haben wir unterlassen, dich zu preisen und dir Fleisch und Öl anzubieten?“ (Amazulu)[49]. Zu den Gebeten der Griechen gehören die θυσιῶν ἀναμνήσεις. Die Beter der homerischen Dichtungen erinnern die Götter häufig an die reichen Opfer, die sie ihnen gebracht haben. So betet Odysseus zu den Nymphen:

„Nymphen des heiligen Quells, Zeus' Töchter! Hat jemals Odysseus
Lenden mit Fette bedeckt von jungen Ziegen und Lämmern
Euch zur Ehre verbrannt, so erfüllt mein heißes Verlangen.“[50]

Der Chor der Thebanerinnen ruft in den äschyleischen „Sieben gegen Theben“:

„Gedenket doch der vielen Opferwerke,
Welche die Stadt euch brachte.“ (179 f.).

Bei Sophokles betet Elektra zu Apoll:

„O Herr Apollo, höre gnädig doch auf sie
Und auch auf mich, die mit freigieb'ger Hand so oft
Dir opferte von allem, was mein eigen war“ (1376 ff.)

Auch die Berufung auf die eigene sittliche Tüchtigkeit ist in primitiven Gebeten nichts Seltenes. Von den Göttern stammen ja die sittlichen Gesetze, sie sind Wächter und Rächer der sittlichen Ordnungen. Darum muß es ihnen eine Freude sein, zu hören, wie die Menschen ihre Gebote befolgen.

Bei den Einweihungszeremonien der Euahlayi richtet der älteste Medizinmann ein Gebet an den Urvater Baiame mit der Bitte, ihnen langes Leben zu verleihen,

da sie sein Gesetz beobachtet hätten, wie der Vollzug der Initiationsriten zeige[51]. „Du weißt", erzählte ein Dualaneger dem höchsten Gott Nyambe, „daß ich noch nie gestohlen, noch nie getötet, noch nie die Ehe gebrochen habe. Ich habe immer die Wahrheit geredet, habe mein Weib, das ich gekauft, und meinen Sklaven ganz bezahlt und bin nichts schuldig geblieben. O unschuldiger Gott, du weißt, daß ich kein neidisches Auge habe auf meines Nachbarn Haus, Weib, Sklaven, auch nicht auf seinen Pisang, nicht auf seine Ziegen, seine Palmkerne und nicht auf seine neue Kappe, die er sich kürzlich gekauft hat."[52] Ähnliches hörte Miss Kingsley bei den westafrikanischen Stämmen an der Bucht von Panavia. „Dort geht bei jedem Neumond der Häuptling eines Dorfes hinaus und steht allein im Freien und redet mit dem Urvater Anyambie. Er eröffnet stets die Anrede an den großen Gott mit einem Katalog seiner, des Häuptlings Vorzüge, indem er sagt: ‚Ich bin der Vater meines Volkes, ich bin ein gerechter Mann, ich komme mit allen Menschen gut aus.' Der Bericht des Häuptlings ist naturgemäß sehr lange. Beim ersten Anhören muteten mich diese Kataloge der Vorzüge des Häuptlings komisch an und ich sagte einmal: ‚Warum nehmt ihr denn nicht jemand anderen, der für euch das sagt; das Selbstlob in dieser unverschämten Weise muß doch für euch etwas sehr Unangenehmes sein.' ‚O nein', sagte der Häuptling, ‚und überdies weiß kein Mensch, wie gut er ist, außer er selbst."[53] Der Ägypter der alten Zeit versichert seinen Gott immer seiner Trefflichkeit[54], der Sänger des Veda unterstützt seine Bitte durch die Erinnerung an seinen Eifer[55]. Wie man durch Eigenlob die Bitte in eigener Angelegenheit ausstaffiert, so sucht man durch das Lob des anderen der Fürbitte kräftige Resonanz zu verschaffen. „Der weiße Mann ist gut und sehr wohlhabend", sagte der Kikuyuhäuptling[56]. Im Gebet der Euahlayi für den Verstorbenen wird ausdrücklich hervorgehoben, daß er die Ritualgesetze beobachtet habe[57].

Sehr häufig verbindet sich mit dem Gebet ein Appell an das Mitleid des Gottes. Wie die Menschen weich zu werden pflegen, wenn man ihnen von seiner Not und Dürftigkeit vorjammert, so sollen auch die höheren Mächte durch herzergreifende Klagerufe weich gestimmt werden.

„Hab Mitleid mit meinem Kind und meinem Weibe!" „Hab Mitleid mit mir!" (Delawaren, Omaha, Huronen, Wanyika). „Hab Mitleid mit uns!" (Algonkin, Ainu). „Erbarme dich, ich bin sehr arm" (Osagen). „Ich bin arm, beschütze mich!" (Mkulwe)[58]. „Hab Mitleid" fleht Odysseus zur mächtigen Flußgottheit (Od. V 450); „erbarm dich mein" spricht Elektra zu ihrem toten Vater[59]. „Sei gnädig, Herrscher! Hab Erbarmen!" ruft wiederholt der vedische Sänger zu Varuna (RV VII 89). „Hab Erbarmen!" ruft ein babylonischer Beter zu Marduk, ein assyrischer Beter zu Ischtar[60].

Bei vielen Indianerstämmen gehört das Heulen und Jammern zum Gebet. Der betende Osage heult nach dem Zeugnis Mac Coy's „mit vorgegebenem oder wirklichem Weinen mit ungewöhnlich lauter Stimme und in winselndem Ton ein Gebet." [62] Dorsey zählt zu den ‚accessories' des Gebets bei den Sioux- und Dakotastämmen das ‚zeremonielle Heulen und Schreien" [63]. Wenn bei den Römern in Not und Gefahr der Senat eine *supplicatio* der Matronen anordnete, warfen sie sich auf den Boden und heulten [64]. In der altchristlichen Volksreligion bilden die Tränen „eine nahezu obligatorische Zugabe" zu einem jeden Gebet an die Martyrer. Die Bittenden vergießen mitunter ganze Ströme von Tränen und benetzen mit ihnen das Grab des Heiligen [65]. Aber man darf diesem Jammern, Winseln und Weinen ebensowenig uneingeschränkten Glauben schenken wie dem Selbstlob, das sich der primitive Beter spendet. Wie im Verkehr mit seinen Mitmenschen, so benützt er auch im Verkehr mit den übersinnlichen Wesen die Übertreibung und

*

Aufbauschung, um nur seine Zwecke zu erreichen. Aber er tut das alles nicht völlig absichtlich, auf Grund von Reflexionen und Überlegungen, sondern er greift unbewußt zu allen möglichen Mitteln der Beeinflussung, die sich ihm von selbst darbieten. Man kann darum hier so wenig wie bei den überschwänglichen Lobpreisungen des Gottes und dem Selbstlob von Unehrlichkeit und Heuchelei reden; denn die dabei unterlaufende Übertreibung ist unwillkürlich durch die Stärke des Wunsches und die Inbrunst der Hoffnung eingegeben.

Unglück und Not, vor allem Krankheit ist für den primitiven Menschen eine Folge des Zornes eines höheren Wesens, den man auf irgendeine Weise, sei es durch Verletzung eines Ritualgebotes, sei es durch die Übertretung der von Gott gesetzten ethischen Ordnung, erregt hat. Unglück ist nach dem primitiven Vergeltungsglauben Strafe und Rache eines übernatürlichen Wesens, das — oft völlig unabsichtlich — von dem Menschen beleidigt und erzürnt wurde, ja das sogar, weil es ein launisches, unberechenbares Wesen ist, bisweilen grundlos zürnt. Darum sucht der Mensch, gefoltert von Furcht und Angst, den Groll der Mächtigen durch begütigende Worte zu besänftigen. Er sucht sich zu rechtfertigen und zu entschuldigen.; er sagt ihnen, sie hätten doch keinen Grund, ihm böse zu sein.

„Wenn du der begu (Totengeist) des N. N. bist, den wir begraben haben, so nähere dich uns nicht. Nicht wir sind es, die deiner überdrüssig sind, wir haben dich lieb. Zürne dem begu, der dich geholt hat" (Batak)[66]. „Nicht ich habe geboten, daß ihr endetet, Gott wollte nicht über die Tage hinaus, die er bewilligte. Seid nicht irgendwie böse auf mich!" beten die Coraindianer zu ihren Ahnen[67]. Wenn die Chinesen ein Götterbild beschimpft haben, weil der Gott ihre Bitte zuerst nicht erhörte, sie aber nachträglich erfüllt wurde, tragen die Priester es in den Tempel zurück und entschuldigen sich wegen des Vorgefallenen. „Es ist wahr, wir waren etwas voreilig; allein warum zögertest du so lange?" Warum mußten wir dich erst schlagen? Warum erhörtest du unsere Bitten nicht aus eigener Bewegung? Allein, was geschehen ist, ist geschehen, laßt uns das Vergangene vergessen! Wir wollen dich von neuem vergolden, wenn du uns nichts nachträgst."[68] „Wir haben vergessen, dir zu opfern" entschuldigen sich die Toradja einem Krankheitsgeiste gegenüber[69]. Der Ewepriester, der im Namen seines Mandanten zu einem tro betet, versichert ihm, daß das rituelle Vergehen ohne Wissen und Willen geschehen sei. „Dieser Mann hat es nicht gewußt, als er gegen dich gesetzlos gehandelt hat. Laß nun deine Hand von ihm ab, daß er wieder gesund werde." „Ich bitte dich, vergib es ihm; er ist noch ein Kind und wußte nicht, was er tat."[70] Ein vedischer Sänger ruft zu Varuna: „Durch die Schwäche meiner Einsicht bin ich fehlgegangen, du Reiner" (RV VII 89, 3).

Der sich sündig, d. h. als ‚Kind des Zornes' fühlende Mensch verlegt sich oft gar nicht auf Ausreden und Entschuldigungen, sondern gesteht offen vor seinem Gott seine Schuld ein. Wenn bei den Batak jemand erkrankt ist und der Zauberpriester festgestellt hat, daß der *tondi* (Lebensgeist) sich beleidigt fühle und man ihm freundlich zureden müsse, bietet der Kranke ihm Siri an und spricht: „Das ist das Wort meines Siri, das spricht zu seinem tondi: ich habe gegen dich gefehlt so und so. Meine Anbetung deinem tondi! Dies ist ein Angeld, Beweis meiner Schuld."[71] „Ich bin im Unrecht", bekennt ein Ewe dem Himmelsgott Mawu[72].

Mit dem Schuldbekenntnis verbindet sich die demütige Bitte um Vergebung, um Ablassen vom Groll und Unwillen, Erneuerung der alten Freundschaft. „Zürne mir nicht, hasse mich nicht, sei mir barmherzig und hab Mitleid mit mir!" (Karenen)[73]. „Hier bringe ich dir die Gabe, welche du von mir haben wolltest, damit du mir nicht mehr zürnest. Hab nun wieder ebenso Acht auf mich, wie du es früher gehabt hast!" (Ewe)[74]. „Ihr zürnet uns . . . und in eurem Zorn habt ihr das

Kind uns entrissen. Laßt euch daran genügen und begrabt euren Zorn!" (Dufaure-Insulaner auf Neuguinea)[75]. Der Batakpriester bittet für seinen Klienten: „Wenn etwa dieser hier einen Fehler begangen hat, habt Mitleid, rechnet es ihm nicht zu!"[76]

Bisweilen stützt ein guter Vorsatz die Bitte um Verzeihung. „Ich will mich bessern", verspricht der Batak seinem tondi[77]. „Er wird sich nie wieder gegen dich versündigen", versichert der Ewepriester von seinem Schützling[78].

Die Selbstanklage und Selbstverdemütigung weitet sich bei manchen primitiven Stämmen zu einem detaillierten Sündenbekenntnis aus. Die Beichte vor einem Freunde, einem Zauberer oder Priester ist bei Naturvölkern nichts Seltenes: sie geht zumeist zauberhaften rituellen Handlungen voraus, die der Entfernung des gefährlichen Sündenstoffes *(tabu)* dienen. Aber auch die ‚*confessio coram deo*', verbunden mit direkter Gebetsanrede an Gott, ist bei Primitiven nicht unbekannt.

In der Landschaft Mkulwe (Ostafrika) sucht man in Not und Gefahr durch das vollständige Sündenbekenntnis sich zu reinigen und sich so der Hilfe und Rettung Gottes zu versichern. Bei der lebensgefährlichen Erkrankung eines Familiengliedes, wenn eine Frau sich in schweren Geburtsnöten befindet, vor einem gefährlichen Flußübergang beichtet jedes Glied der Sippschaft öffentlich seine Sünden, beim Antritt einer längeren Reise beichtet der Einzelne öffentlich vor der versammelten Verwandtschaft. Man nimmt eine Schwinge in die Hand, legt Splitter und Stroh hinein, durch die die Sünden versinnbildet werden sollen, und spricht das kurze Bußgebet: „Verzeihe mir, gütiger Nguluwi (Schöpfergott)! Ich habe gar keine andere Sünde." Nun folgt die ins konkrete Detail gehende Sündenaufzählung: „Ich bin gegangen mit einem Weib. (Ehebruch) — Ich habe verzaubert einen Menschen. — Ich habe abgetrieben Leibesfrucht. — Ich habe gebrochen ein Gelübde. — Ich habe nicht teilgenommen am (rituellen) Opfer. — Ich habe geschlagen Vater und Mutter. — Ich habe verachtet das Wort des Alten (Vaters). — Ich habe mich geschlagen mit meinem Bruder (oder Verwandten). — Ich habe verleumdet mit Lüge. — Ich habe begehrt zu gehen mit nächsten Verwandten (Incest). — Ich habe gestohlen. — Ich habe keine andere Sünde." Eine Bitte schließt die Beichte: „Ich bin arm, schütze mich, Nguluwi!" Nun schleudert man die Holzsplitter und Strohhälmchen in die Luft mit den Worten: „Alle Sünden sind fortgegangen mit dem Wind."[79]

Die Selbstanklage und Selbstverdemütigung vor den höheren Wesen ist nicht Selbstzweck, sondern Mittel zum Zweck. Der Beter sucht nicht, getrieben von einem echten Sündengefühl, Befreiung von der Schuld und sittliche Erneuerung, sondern sein Trachten geht zunächst dahin, das Unglück, das über ihn gekommen ist, zu beseitigen oder der Gefahr, die ihm droht, zu entgehen. Nicht sittliche Werturteile sind das Motiv des Sündenbekenntnisses und der Bitte um Sündenvergebung, sondern unlustvolle Affekte, nicht ethisch, sondern eudämonistisch ist das Ziel solcher Gebete. Man kann darum im Bußgebet keine selbständige, neben dem Bitt- und Dankgebet stehende Gebetsgattung erblicken, sondern nur eine Variante des Bittgebets oder, besser gesagt, ein Mittel zur Umstimmung einer höheren Macht, eine Unterstützung der Bitte um Befreiung oder Bewahrung vom Unheil. Überdies bezieht sich das Sündengeständnis und die Vergebungsbitte gar nicht ausschließlich auf Übertretungen der ethischen Ordnungen, sondern in gleicher Weise auf rituelle Verfehlungen. Die von Priestersängern verfaßten antiken (babylonischen und vedischen) Bußpsalmen stellen dem Inhalt und der Abzweckung nach gegenüber diesen primitiven Bußgebeten nichts

Neues dar; auch sie dienen zur Besänftigung des durch rituelle oder ethische Vergehen erregten göttlichen Zornes, zur Befreiung von Krankheit und Übel. Gleichwohl klingt hier wie in den primitiven Gebeten um Sündenvergebung das echte religiöse Sündengefühl, das niederdrückende Bewußtsein der Schwäche, Kleinheit und Nichtigkeit, das quälende Gefühl des ethischen Unwertes schon an.

Der primitive Beter wird nicht müde zu flehen, auch dann, wenn die Erfüllung seines Wunsches nicht sogleich erfolgt. Ja, er glaubt fest, daß das anhaltende, stürmische, aufdringliche Gebet schließlich doch den Gott bewegen wird, der Bitte Gehör zu schenken. Wenn bei den afrikanischen Konde trotz ihres inbrünstigen Gebets die sengende Dürre anhält und der ersehnte Regen ausbleibt, so gehen die Leute immer wieder hin, um wieder ebenso zu beten, bis sie erhört werden [80]. Bei den Omaha in Nordamerika pflegten die zum Krieg gewählten Führer unaufhörlich, bei Tag und Nacht zu schreien: „O Wakanda! Hab Mitleid mit mir! Hilf mir in dieser Not!“ [81] Eine Tiroler Bauernfrau erzählte, daß sie unablässig vor einem Christusbilde gebetet habe, so lange, bis es ihr gelang, „unsern Herrgott zum Nachgeben zu bringen“ und ihr Mann gesund wurde; und sie rühmte sich ihres energischen Gebetes [82]. Gewiß verfolgt dieses unverdrossene Bedrängen und Bestürmen den Zweck, den sich hart und unnachgiebig zeigenden Gott zu erweichen und umzustimmen, ihn solange zu belästigen, bis er schließlich aus Überdruß über das stete Betteln die Bitte erfüllt — als ein *‚fatigare deos‘* charakterisieren die Römer dieses unverschämte Beten [83]. Aber es ist zweifellos mehr als ein bloßes Überreden- und Beeinflussenwollen; es drückt sich in ihm eine unverwüstliche, starke Zuversicht zu den höheren Wesen aus, die auch dann nicht zusammenbricht, wenn der leidenschaftliche Wunsch nicht alsbald seine Befriedigung findet. Es ist bedeutsam, daß gerade dieser Zug naiven Betens in der Gebetsfrömmigkeit der prophetischen Persönlichkeiten stark hervortritt.

7. Aussprache des Abhängigkeitsgefühls, der Zuversicht und Ergebung.

Schon im Gruß und in der Lobpreisung, in der Selbstanklage und der Bitte um Vergebung der Schuld, die primär der Überredung und Gewinnung der höheren Mächte dienen, kündet sich noch ein Zweites, Höheres an, das über das bloß Eudämonistische und Egoistische hinausführt: Ehrfurcht und Bewunderung, Demut und Zuversicht. Aber noch deutlicher tritt dieses Höhere in der Berufung auf Gottes Macht, auf seine bisherige Hilfe und seine Vaterschaft hervor. Auch diese bezweckt zunächst nichts anderes als eine Einwirkung auf Gott, eine Unterstützung der Bitte; der Beter erinnert ihn an seine Macht, an seine frühere Güte und Hilfsbereitschaft und an seine enge soziale Zusammengehörigkeit mit den Menschen, damit er helfe und spende. Aber ohne daß der Beter es beabsichtigt, wird aus einem Mittel der Überredung, einem Appell an Gott, einer Berufung auf Gründe, einer Motivierung der Bitte der selbständige Ausdruck der beiden religiösen

Grundgefühle: des Abhängigkeitsgefühls und der Zuversicht. So vernehmen wir mitten in primitiven Bittgebeten Klänge wie einer höheren und reineren Frömmigkeit, die uns zunächst überraschen. Aber es reden hier nur jene religiösen Urgefühle, die unausgesprochen allen Gebeten und allen religiösen Handlungen zugrunde liegen: Demut und Vertrauen.

Der Bittende hält dem Gott die eigene Ohnmacht und seine souveräne Macht vor; er erinnert ihn daran, daß der Mensch sich nicht helfen kann, daß es aber Gott ein Leichtes sei, die menschlichen Bitten zu erfüllen. „Wir haben keine Kraft", bekennen die Anloer, wenn sie von Feinden überfallen, ihren Gott bitten, sich an die Spitze ihres Heeres zu stellen[1]. „Nicht ich kann die Berge ausbessern, nicht ich kann die Hügel heilen", sagt der Karener, wenn er in unfruchtbaren Zeiten um das Wachstum der Felder bittet[2]. „Tue du es, denn ich bin dazu nicht imstande; ich kann es nicht tun!" betet ein Schamane bei den Coraindianern in Krankheit[3]. „Wir aber — Kinder sind wir, die nichts zu tun vermögen. Du bist der Besitzer der Kraft . . . Ich habe keinen Speichel im Munde. Du bist Besitzer des Speichels", spricht ein Ewepriester, wenn er zu Mawu um gute Wirkung seiner Medizin fleht[4]. „Ihr allein seid mächtig", gesteht der Cora-Indianer[5]. Die Watjeneger auf den karaibischen Inseln beten täglich: „O Gott, ich kenne dich nicht, du aber kennst mich; deine Hilfe ist mir notwendig."[6] Ein Schillukvater betet bei der Verlobung seiner Tochter: „Wenn du nur willst, so wird mein Kind glückselig sein."[7] Ein Indianerhäuptling sprach beim Antritt einer Seefahrt: „Du hast diesen See gemacht und hast uns geschaffen, deine Kinder, du kannst Ruhe halten auf diesem Wasser, bis wir glücklich und gesund darüber hinweggefahren sind."[8] Wenn der Kekchiindianer auf Reisen ist, ruft er des Abends zu seinem Tzultacca der Berge und Täler um Nahrung für den kommenden Tag: „Es schmerzt dich nicht, es macht dir keine Mühe, mir zu geben allerlei große Tiere, kleine Tiere, den wilden Pfau, den wilden Fasan, das Wildschwein, zeige es mir also, öffne mir die Augen, nimm sie und setze sie auf meinen Weg!" „In deiner Macht, in deinem Sein ist alles Mögliche im Überfluß; von allem möchte ich haben." Ganz ähnlich betet er bei der Aussaat des Maises: „Jetzt, o mein Gott, bin ich vor deinen Füßen, vor deinen Händen, damit mein Mais emporsprosse. Laß ihn aufkeimen! . . . Es schmerzt dich nicht, es macht dir keine Mühe, ihn zu beschirmen vor allem, was ihm widerfahren kann."[9] An das Wort des Kekchiindianers: „es macht dir keine Mühe", klingt die Motivierung der Bitte bei Theognis ((14) an: *σοί μὲν τοῦτο, θεά, σμικρόν, ἐμοὶ δὲ μέγα.* („Dir, o Göttin, ist dies ein Kleines, mir aber ein Großes.") Die Konde beginnen ihr Gebet um Regen mit der demütigen Anerkennung: „Du hast uns Regen verweigert."[10] „Du hast es getan, kein anderer hat es gemacht. Du hast es getan, mein Vater!" „Du hast mich auf der Welt gelassen, du hast es getan und es eingerichtet", bekennt der Cora-Indianer[11]. Der Siouxindianer betet auf der Reise: „O Wakanda, der du die Sonne bist! Auf dieser Insel (der Welt) lenkst du alles, was sich bewegt, auch die Menschen, und wenn du einem bestimmt hast, daß sein letzter Tag auf Erden gekommen ist, dann ist es so. Es kann nicht aufgeschoben werden. Darum, o Wakanda, bitte ich um deine Gunst."[12] Die Galla sind tief durchdrungen von der absoluten Macht Gottes: „Wie wir einen Wurm auf der Erde töten können, so kannst du, wenn du willst, uns auf der Erde durch einen Tritt vernichten."[13] In dem Gebet des sumerischen Priesterfürsten Gudea spricht sich ebenso die Anerkennung der souveränen Macht Gottes wie die frohe Zuversicht auf seine Güte aus: „Vor dem Volk, auf das du blickst, ist überreich deine Macht; des frommen Menschen, auf den du blickst, dessen Leben ist verlängert."[14] In dem Gebet, das die Madagassen an die Erde richten, verschwindet die Bitte ganz hinter der Aussprache der völligen Abhängigkeit, in der der Mensch gegenüber dieser großen Gottheit sich fühlt. „Hab Erbarmen mit mir, o Erde! Du bist es, auf der ich wohne, du bist es, die mir Speise gibt, du, die mir Wasser gibt zum Trinken, du, die mir gibt, womit ich mich kleiden kann. Sei barmherzig gegen mich, o Erde! Du nimmst von mir weg meine Gattin, ohne die ich mich nicht behelfen kann; du nimmst mir weg meine Kinder, die meine Freude sind; du

nimmst meine Freunde, die mir teuer sind; auch meine Eltern nimmst du weg."[15] Der Beter fleht und fordert hier kaum, er erkennt nur voll Demut und Ehrfurcht an, daß all sein Glück und Unglück von der Hand der souveränen göttlichen Macht kommt.

In der Berufung auf die bisherige Hilfe und Gnade der Gottheit drückt der Beter zugleich sein Vertrauen auf Erhörung des Gebets auch im gegenwärtigen Falle aus. „Du hast unseren Vorfahren schon Speise gegeben", erinnern die Ewe einen tro[16]. „Von Anfang an haben wir nur durch deine Gunst gelebt. Laß uns auch in Zukunft davon teilhaftig sein!" beten die Khonds[17]. Der Dschagga spricht in seinem Morgengebet zum Urvater Ruwa: „Du hast mich in dieser Nacht beschirmt. Beliebe mich auch tagsüber zu beschirmen und laß es mir nicht fehlen an etwas zum Sattwerden, o Häuptling."[18] Die alttestamentlichen Patriarchen erinnern Jahwe an alle „Wohltaten und alle Treue," die er bisher ihnen erwiesen[19]. Der vedische Sänger unterstützt seine Wünsche durch die Erinnerung an die früheren Wohltaten des Gottes[20]. In der Ilias erinnert der Priester Chryses Apoll an seine früheren Gebetserhörungen.

„Höre mich, Gott, der du Chrysa mit silbernem Bogen umwandelst, . . .
So wie du schon zuvor mich hörtest, als ich dich anrief."[21]

Diomedes mahnt die Göttin Athene an den Beistand, den sie früher schon ihm wie seinem Vater lieh:

„Höre, des ägiserschütternden Zeus unbezwungene Tochter!
Wenn du mir je und dem Vater mit sorgsamer Liebe genahet
Im feindseligen Streit, so lieb' nun auch mich, o Athene."[22]

Noch tiefer spricht sich die herzliche Zuversicht aus in der Berufung auf das Kindschaftsverhältnis, in dem der Mensch zu den hohen Mächten zu stehen glaubt. „Rette uns, vor dem Hungertod, du bist ja unser Vater und wir sind deine Kinder und du hast uns geschaffen" beten die Konde bei anhaltender Dürre[23]. Ganz ähnlich flehen die Wanyika: „O Gott! gib uns Regen! Wir sind in Not, wir ermatten, wir deine Kinder."[24] Die Ewe: „Gib uns noch heute Regen! Wir sind ja deine Kinder,!"[25] Die Basuto: „Herr! Wir deine Kinder, sind gekommen, dich anzurufen."[26] Die Hottentotten: „Bist du nicht unser Vater, du Vater der Väter, du Tsui-goa?" „Bist du nicht unser Urgroßvater, du Heitsi-Eibib!"[27] „Wenn wir gegen dich gesündigt haben, so vergib uns. Eine Mutter schlägt ihr Kind nicht auf den Bauch", sagen die Ewe bei großer Trockenheit. Und ein Ewepriester bittet für seinen Schützling, der eine rituelle Sünde begangen hat: „Hab Acht auf diesen Mann, der ja doch dein eigenes Kind ist."[28] Selbst die auf so tiefer Kulturstufe stehenden Buschmänner berufen sich in ihrem Gebetsruf an den Urvater auf ihr Kindschaftsverhältnis zu ihm: „O Cagn, sind wir nicht deine Kinder? Siehst du nicht unseren Hunger? Gib uns Nahrung!"[29]

Bei dem Appell an Gottes Vaterschaft ist die Tendenz einer Einwirkung auf den Gott noch wirksam. Aber wir stoßen in den Gebeten mancher höherstehender Naturvölker[30] auch auf reine Äußerungen religiöser Gewißheit und Zuversicht, bei denen jeder egoistische Gedanke an eine Umstimmung und Überredung fehlt. Der Beter atmet nur in der frohen Gewißheit, unter dem Schutze des Allerhöchsten geborgen zu sein. Aber diese Aussprache des Vertrauens steht doch mit der naiven Bitte in innerem Zusammenhang, wächst aus ihr mit natürlicher Selbstverständlichkeit heraus. Die Hoffnung und Zuversicht, die schon als Motiv des Betens wirksam ist, verdrängt alle Sorge und Furcht, sie steigert sich bis zur freudigen Gewißheit, so daß aus dem Wünschen und Verlangen ein inneres Haben und Besitzen wird. Mitten im Gebet vollzieht sich unbeabsichtigt im Frommen eine affektpsychologische Metamorphose. Der Beter wird, nachdem er seine Not ausgeschüttet und seine Wünsche ausgesprochen hat, von solcher

Zuversicht erfüllt, daß ihm die Erhörung seines Gebets zur unzweifelhaften Gewißheit wird.

Ein Zulu sagte: „Hierauf (nach dem Gebet an den Ahnen um Beseitigung der Krankheit) fassen sie Mut, weil sie ihn verehrt haben, indem sie sagen: „Er hat gehört, er wird kommen und unsere Krankheiten behandeln und sie werden aufhören."[31] Die durch die Gebetsaussprache bedingte Stimmung der Zuversicht bewirkt nicht selten eine furchtlose Entschlossenheit, einen männlichen Mut mitten in der größten Gefahr. John Tanner erzählt uns von einer alten Irokesenfrau, die während der Fahrt auf dem See im Schifflein schlief; von einem fürchterlichen Sturm geweckt, „stand sie auf und richtete mit lauter Stimme ein inniges Gebet an den großen Geist, fing dann an mit erstaunenswerter Lebhaftigkeit zu rudern, ermahnte uns auszuharren und zeigte W., wie er das Kanot lenken mußte."[32]

Alles naive Beten und Sichaussprechen erhöht somit die Lebenszuversicht dadurch, daß sich in ihm eine seelische Umwandlung, ein Übergang von der bangen Furcht und quälenden Sorge zur frohen, ruhigen Hoffnung vollzieht. Aber es ist ein Zeichen eines bereits stark differenzierten seelischen Erlebens, wenn nicht nur die unlustvollen Affekte und heißen Wünsche, sondern auch die feineren Gefühlsregungen und Stimmungen: das stille Gewiß- und Getrostsein in dem Gebet selbständigen sprachlichen Ausdruck erlangen.

Das Abendgebet, das die Kekchi-Indianer auf der Wanderung sprechen, beginnt wie die anderen primitiven Gebete mit einem Opferhinweis, an den sich die Bitte um Nahrung für den morgigen Tag reiht. „Du, o Gott, du Herr der Berge und Täler! Ein klein wenig deines Essens, deines Trinkens habe ich dir gegeben. Jetzt gehe ich vorüber unter deinen Füßen, unter deinen Händen, ich, ein Reisender." Die Bitte wird gestützt durch die Berufung auf Gottes Macht und Reichtum. „Es schmerzt dich nicht, es macht dir keine Mühe, mir zu geben allerlei große Tiere, kleine Tiere, du mein Vater! Du hast eine Menge Tiere, den wilden Pfau, den wilden Fasan, das Wildschwein; zeige mir also, öffne mir die Augen, nimm sie und setze sie auf meinen Weg!" Dieser Gedanke erhöht im Betenden die Hoffnung und läßt ihm die Freude des Jagdglückes antizipieren: „Ich sehe, ich schaue sie dann; ich bin unter deinen Füßen, unter deinen Händen; ich bin im Glücke, du Herr der Berge und Täler." Er wiederholt die Berufung auf Gottes Macht und den Wunsch: „In deiner Macht, in deinem Sinn ist alles Mögliche im Überfluß; von allem möchte ich haben!" Nun schiebt sich eine Betrachtung über seine Lage ein: „Heute muß ich vielleicht meinen Maiskuchen trocken essen und ich bin doch in einem reichen Jagdgelände; es möge Gott sehen, daß es hier nichts Lebendes gibt, vielleicht nur einen wilden Pfau bringe ich, schleppe ich her. Jetzt sehe, schaue ich auch, du mein Gott, du meine Mutter, du mein Vater!" Er entschuldigt sich wegen der geringfügigen Opfergabe. „Nur das ist es, was ich sage, was ich denke: Es ist ja nicht Vieles und Gutes deines Essens, deines Trinkens, was ich hergeschleppt habe." Nun verstummen alle Wünsche; es ist vergessen alle Sorge; der Gedanke an die väterliche und mütterliche Fürsorge des Gottes erfüllt ihn mit tiefer Zuversicht. „Und mag es nun so oder so sein, was ich sage, was ich denke, ist: Gott, du bist meine Mutter, du bist mein Vater." Geborgen in den Händen seines Tzultacca, legt er sich zur Ruhe. „Jetzt werde ich also schlafen unter deinen Füßen, unter deinen Händen, du Herr der Berge und Täler, du Herr der Bäume, du Herr der Schlinggewächse." Auch um den kommenden Tag ist ihm nicht bange: „Morgen ist wieder der Tag, morgen ist wieder das Sonnenlicht. Ich weiß nicht mehr, wo ich dann sein werde. Wer ist meine Mutter, wer ist mein Vater? Nur du, o Gott, Du siehst mich, du beschützest mich auf jedem Wege, in jeder Dunkelheit, vor jedem Hindernis, das du verstecken, das du beseitigen mögest, du o Gott, du mein Herr, du Herr der Berge und Täler!" „Nur das ist es, was ich sage, was ich denke, sei es nun, daß es mehr, sei es, daß es nicht mehr sein sollte, was ich gesagt habe: Du erträgst, du vergissest meine Verfehlungen."[33]

An das poesievolle Abendgebet der Kekchi-Indianer klingt das Abendgebet der nordafrikanischen Galla an. Es hebt an mit der Bitte um Schutz: „O Gott, du hast mich den Tag in Friede verbringen lassen, laß mich auch die Nacht in Friede verbringen, o Herr, der du keinen Herrn über dir hast." Betrachtend und bewundernd steht der Beter vor Gottes Größe. „Es gibt keine Stärke außer in dir, du allein hast keinerlei Verpflichtung." Der Gedanke an Gott stimmt ihn zuversichtlich und sorglos. „In deiner Hand verbringe ich den Tag, in deiner Hand verbringe ich die Nacht. Du bist meine Mutter, du bist mein Vater!"[34]

Es weht über diesen schlichten Nachtgebeten niederer Stämme derselbe wundervolle Hauch der Zuversicht und Ruhe, der das aus Psalmenworten gebildete offizielle Abendgebet der katholischen Kirche, das ‚Completorium', beseelt. Ein unerschütterliches Vertrauen auf den göttlichen Schutz spricht sich im Kriegsgebet eines Ewestammes aus.

„Wir waren zu Hause und hörten plötzlich, daß es Krieg gebe. Du bist unser aller Haupt. Deswegen sind wir zu dir gekommen, um dich zu bitten, du wollest uns in den Krieg voranziehen und ihn für uns führen. In unserer Heimat Anlo gibt es keinen Wald, worin wir uns verstecken könnten. Du, o Nyigbla unserer Vorfahren, du bist der Wald, in dem wir uns bergen. Sammle du deswegen alle deine Krieger um dich, damit sie diesen Krieg für uns führen; denn wir haben keine Kraft."[35] In Worten unzweifelhafter Erhörungsgewißheit gipfelt folgendes Gallagebet, das in einer Familie nach einer blutigen Fehde aufkam, durch welche diese schweren Schaden erlitten hatte: „Wenn ich dir lieb bin, so befreie mich, ich bitte dich von ganzem Herzen. Wenn ich nicht von Herzen zu dir bete, erhörst du mich nicht; ich bitte dich aber von ganzem Herzen, so weißt du es und bist mir gnädig."[36] Das paradoxe Gefühl absoluter Lebenssicherheit trotz der völligen Unsicherheit aller Verhältnisse spricht sich im Morgengebet der Tambuneger auf den karaibischen Inseln aus: „Gott hilf uns; wir wissen nicht, ob wir morgen noch leben, wir sind in deiner Hand."[37] In einem Gebet der Cora-Indianer wird die bange, ungewisse Frage von dem Ausdruck fester Zuversicht abgelöst. „Was wirst du tun? — Wir vertrauen auf dich."[38]

Das Abhängigkeitsgefühl und das Vertrauen erlangt bisweilen — freilich äußerst selten — bei Naturvölkern eine solche Reinheit und Stärke, daß alle Eigenwünsche zusammenbrechen und der Mensch voll Zuversicht und Trost sich ganz der Hand des höheren Wesens überläßt. So ist auch das Gebet der Ergebung, das so oft als das Ideal alles Betens gepriesen worden ist, in der primitiven Welt in einigen Ansätzen vorhanden. Der Jesuitenpater de Smet erzählt von einem Indianer, der drei Tabakspfeifen verloren hatte — einen größeren Verlust kann sich der Indianer nicht denken — und in seiner Not sich an den großen Geist wandte: „O großer Gott, du, der du alles siehst und alles aufhebst, gib, ich bitte dich, daß ich finde, was ich suche!" Er spricht treuherzig den brennenden Wunsch, der ihn erfüllt, seinem Gotte aus. Nun verstummt das Verlangen, er stellt die Erfüllung der Bitte dem großen Geist anheim, sein Wille fügt sich dem Willen des großen Gottes: „Doch möge dein Wille geschehen!" („and yet let thy will be done!" gibt der Gewährsmann seine Gebetsworte wieder)[39]. Hier klingt die Bitte in der Ergebung aus. Das höchste und reinste Gebet, das die Religionsgeschichte kennt, kommt hier von den Lippen eines frommen Naturkindes.

Ein Opfergebet der Akovi-Ewe lautet: „Gott Sodza, Mutter des Palmweins und Mutter der Tiere! Gibst du dem Menschen, so gibst du ihm, übergehst du den Menschen, so übergehst du ihn. Deine Größe erhöhe ich, deinen Willen liebe ich. Du Regenspender, du Samstaggeborner! Du Schiff voll der buntesten Fülle,

du Schrecken der Händler und Glück der Ackerleute." Ganz ähnlich lautet das Gebet der Ho, eines anderen Ewestammes: „O Mawu Sodza, Mutter der Menschen, Mutter der Tiere! Gibst du den Menschen, so gibst du den Menschen; verweigerst du den Menschen, so verweigerst du den Menschen. In deiner Größe bin ich groß, mit dem, was du willst, stimme ich überein."[40] Eine Kekchifrau klagt beim Tode ihres Mannes: „Du bist gestorben, du mein Gatte. Du hast mich verlassen, du bist entschwunden, du bist tot; ich weiß nicht mehr, ob ich wieder Chile oder Salz versuchen werde zum Würzen, zum Angenehmmachen, ob ich es finde oder nicht, ich bin nur ein einzelnes Weib, ich bin zurückgeblieben." Nun wird in überraschender Weise die Totenklage durch ergebungsvolle, demütige Worte an Gott abgelöst; die Unglückliche beugt sich unter seinen Willen: „Wie werde ich wieder halbe Reales (Münzen) bekommen? Ich will hingehen in der Kleinheit, in der Armut; ich frage nicht darnach, o mein Gott, du hast vielleicht die Seele meiner Mutter, (d. h. meines Ernährers), meines Gatten gewollt."[41] Ein langes Gallagebet, das mit einer Bitte beginnt und dann in eine Klage und Danksagung übergeht, schließt mit Worten der Ergebung. „Ein einziger schlechter Mensch hat alle Menschen aus ihrer Wohnung vertrieben; die Mutter und die Kinder hat er wie eine Herde Truthühner dahin und dorthin zerstreut; der mörderische Feind riß das schön gelockte Kind aus dem Arm seiner Mutter und erwürgte es. Dies alles hast du geschehen lassen, warum hast du es getan? Du weißt es. Du hast die Saaten uns wachsen lassen und sie unserem Auge gezeigt; der hungrige Mann schaut sie an mit seinem Auge und ist getrost. Wenn das Getreide blüht, schickst du Schmetterlinge und Heuschrecken hinein, Heuschrecken und Tauben; alles kommt aus deiner Hand, die läßt es geschehen; warum du alles so machst, weißt du."[42]

Schon in manchen primitiven Gebeten vollzieht sich ein Übergang der Rede mit Gott in das Selbstgespräch, des Lobes, der Aussprache der Demut und Zuversicht in die Meditation und Kontemplation. Der Beter vergegenwärtigt sich Gottes Nähe, Größe, Macht, Güte und Schutz.

Du unschuldiger Nyambe, du weißt alles, kennst meinen Namen, weißt, wo ich bin und hörst mich", betet der Duala[43], und der Cora-Indianer reflektiert im Gebet an den Flußgott: „Wenn du hier existierst, so weiß ich doch nichts von dir, du aber hörst mich gut."[44] Wenn der Kekchi-Indianer an einem Berge oder Paß angekommen ist, betet er: „Du, o Gott, o Herr der Berge und Täler, ich bin müde angekommen vor deinem Mund, vor deinem Angesichte, du meine Mutter, du mein Vater. Nur du bist meine Mutter, mein Vater, du Herr der Berge, du Herr der Täler. Müde bin ich vor deinem Munde, vor deinem Angesichte."[45] „Gott der Herr, du bist über mir, ich bin unter dir" beginnt ein Gallagebet[46]. Schon primitive Beter stellen sich den Kontrast von Gottes Unendlichkeit und des Menschen Nichtigkeit, in den sich die Mystik versenkt, vor Augen: „Ihr seid groß und wir sind geringe Leute."[47]

So zeigt schon das Gebet primitiver Stämme den in der individuellen Frömmigkeit, zumal in der Mystik hervortretenden merkwürdigen Doppelcharakter und Doppelzweck des Gebets. Das Gebet ist wirkliches Reden mit einem anderen, gegenwärtig gedachten und menschlich vorgestellten Wesen, Anrede an ein Du — und zugleich Selbstgespräch, Reden zu sich selbst; im Gebet sucht der Mensch eine reale Einwirkung auf die Gottheit, er sucht sie zur Hilfe und zur Gewährung seiner Wünsche zu bewegen — und gleichzeitig sucht er unbewußt auf sich selbst einzuwirken durch die Vergegenwärtigung dessen, was für ihn Gott bedeutet, sein eigenes Lebensgefühl zu behaupten, erneuern und erfrischen.

8. Danksagung.

Während die Aussprache der Abhängigkeit und Zuversicht im Grunde nur ein Teil des Bittgebets ist, ist die Danksagung eine selbständige Gebetsform neben der Bitte und Fürbitte. Das Dankgebet besteht in der demütigen und frohen Anerkennung, daß Gott dem Menschen eine Hilfe oder Gabe — sei es auf ausdrücklichen Wunsch oder unerwartet — zuteil werden ließ. Es ist dabei gar nicht nötig, daß der Beter ein eigenes Wort für danken gebraucht; viele Sprachen besitzen ein solches gar nicht, obgleich tatsächlich das Danken in Worten geübt wird; es liegt überall dort Dank vor, wo man dem Geber ausdrücklich erklärt, daß man dies oder jenes Gute von ihm empfangen hat. In der Sprache der afrikanischen Kiziba wird das Wort ‚danke' überhaupt nur durch die Phrase „du hast es gemacht" wiedergegeben [1].

„Waka, du hast mir diesen Büffel, diesen Honig, diesen Wein gegeben", ist das Dankgebet eines afrikanischen Pygmäen[2]. „Du hast mich errettet, o Gott", spricht ein Konde, wenn er einer großen Gefahr entgangen ist[3]. Der vom Kriegszug glücklich zurückgekehrte Dschagga spricht: „Du Gott (Ahne), hast mich mit Vieh bereichert, mich geleitet und erhalten, so daß ich heimgekehrt."[4] „Du hast mich aus diesem Streit gerettet", sagte ein Ewe, dem ein Fluchzauber geglückt ist[5]. Bei der Maisernte betet der Kekchi-Indianer: „Ich habe vieles und gutes von meinem Essen, meinem Trinken; du hast es geschenkt meiner Seele, meinem Leibe, du meine Mutter." Und wenn er auf der Reise vom Regen durchnäßt wurde und nun die Sonne wieder erblickt, ruft er ihr frohen Herzens zu: „Du mein Gott, du Herr Sonne, gar lieblich blickst du, und der hündische Regen, er sieht nicht auf seine Armen, aber du, o Herr Sonne, auch du hast deine Armen."[6] In den Mimiamben des Herondas dankt der Priester dem Asklepios mit den Worten: „Du hast die Krankheiten abgewischt, indem du, o Herr, deine gütigen Hände ausstrecktest" (IV 17 f.). Bei Stämmen, die ein bestimmtes Wort für Danken oder eine Redewendung hierfür besitzen, verbindet man diese mit der Anerkennung: „O Dzake! Wir danken dir, denn du hast uns in unserer Arbeit geholfen, daß der Yams groß wurde." (Ewe)7. „Geister, wir danken euch für diese erfolgreiche Jagd." (Negritos auf den Philippinen)[8]. „O du Getreidegott, wir verehren dich. Du bist sehr gut in diesem Jahr gewachsen und dein Geschmack wird süß sein. Du bist gut. Die Gottheit des Feuers wird froh sein und wir alle werden uns sehr freuen. O du Gott, o du göttliches Korn, ernähre du das Volk. Ich nehme nun an dir teil. Ich verehre dich, ich danke dir" (Ainu)[9].

Der Gegenstand des Dankgebets ist derselbe wie der der Bitte: die Befriedigung elementarer Bedürfnisse und Wünsche.

Man dankt für die Rettung oder Erhaltung des Lebens. „Du hast mich errettet, o Gott" (Konde)[10]. „Ihr habt mich am Leben erhalten, so daß ich bis an den heutigen Tag gelangte" (Dschagga)[11]. Man dankt für Sonnenschein nach strömendem Regen (s. oben), für Rückkehr vom Feldzug und Beute (s. oben.), für glückliche Reise. „Ich bin hierher gekommen, du siehst es, du allmächtiges Kreuz", spricht der Kekchi-Indianer, wenn er auf der Wanderung auf einem Paß ein Kreuz findet; „ich bin nicht krank geworden, ich bin nicht gefallen. Darum will auch mein Herz fröhlich sein."[12] Die Ewe-Kaufleute danken dem Marktgott für reichen Absatz: „Du bist es, unter dem ich meine Marktware aufstelle. Du gibst nicht zu, daß mir meine Waren bleiben. So bringe ich dir heute meine Geschenke dar, um dir zu danken."[13] Die Amazulu danken sogar den Ahnen, wenn sie niesen müssen, denn das Niesen gilt als Zeichen der Gesundheit: „Ihr Leute vom Haus, ich habe dieses Glück gewonnen, das ich wünschte."[14] Wie man um das Gelingen der Rache bittet, so dankt man auch bisweilen dafür (s. o.). Aber den hauptsächlichsten Gegenstand des Dankgebetes bildet die Erlangung der Nahrung. Man sagt Dank für die Pflanzen und Früchte, die man findet, und seien es nur die reifen Nüsse eines Baumes; für das Jagdglück, vor allem

aber für den Ertrag der Felder, den Erntesegen. Viehzüchtende Stämme danken auch für Vermehrung ihres Viehbesitzes (s. u.). Auch bei den täglichen Mahlzeiten erinnert man sich der schenkenden Güte der Gottheit: „Herr Gott, du hast uns dies gegeben, du hast es wachsen lassen", beteten die Watje (die von der westafrikanischen Küste nach den karaibischen Inseln verpflanzt worden waren)[15]. Wie das Bittgebet oft eine ganze Reihe von Wünschen zusammenfaßt, so wird bei regelmäßigen Gebetsanlässen manchmal auch für all das gedankt, was man von Gott empfangen zu haben glaubt. „Gott, du hast die Tiere und Menschen geschaffen, alle wie sie auf der Erde sind; auch das Getreide auf dieser Erde hast du geschaffen, daß wir davon leben sollen, wir haben es nicht getan. Du hast uns Stärke gegeben, du hast uns Vieh und Samen geschenkt und unserem Vieh Stärke verliehen, wir haben damit gearbeitet und die Saat ist gewachsen. Du hast uns das Getreide wachsen lassen und die Menschen wurden satt" (Galla)[16].

Wie die Bitte, so wird auch die Danksagung fast stets von einer Gabendarbringung begleitet. Während aber die Bitte ursprünglich selbständig war und erst später durch das Opfer unterstützt wurde, ist das Dankgebet — wenigstens die Danksagung für erlangte Nahrung — von Anfang an an ein Opfer gebunden. Von allem Eßbaren bringt der Mensch den höheren Mächten, vor allem dem Urvater und Schöpfergott, die Erstlinge dar: von den Früchten, die er im Urwald findet, von den wilden Tieren, die er auf der Jagd erlegt, von dem Erntesegen seiner Felder, von dem Ertrag seiner Herden, von den berauschenden Getränken, die er bereitet. Diese ‚Primitialopfer', die auf der ganzen Erde verbreitet sind und sich gerade bei den kulturell so tiefstehenden Pygmäenvölkern als einzige Form des Opfers finden sollen [17], werden von Aristoteles und von manchen neueren Religionsforschern (Brinton, P. Wilhelm Schmidt) als das Urphänomen des Opfers betrachtet [18]. Sicher ist, daß sie aus anderen Motiven und Vorstellungen entspringen als die gewöhnlichen Gaben- und Geschenkopfer, die zur Speisung oder doch Erfreuung der hohen Wesen bestimmt sind. Die Erstlingsopfer sind schlichte Verehrungs-, Anerkennungs- und Dankopfer, obgleich naturgemäß die andere Opfervorstellung sich mit dieser heterogenen leicht verbinden kann. Auch in der alttestamentlichen Religion konkurrieren beide Opferideen [19]. Der Fromme bezeugt durch die Darbringung der Erstlinge, daß er Speise und Trank der Güte der Gottheit verdankt, er anerkennt seine vollständige Abhängigkeit von den hohen Mächten und deren souveränes Eigentumsrecht über das, was ihm zuteil ward [20].

Die westafrikanischen Tschi bringen dem höchsten Wesen Onyame regelmäßig Erstlingsopfer dar; beim Palmweintrinken gießen sie einige Tropfen aus, beim Reisessen werfen sie einige Körner auf den Boden; und wenn man sie fragt, warum sie das tun, sagen sie: „um Gott zu danken."[21] Von Wichtigkeit ist, daß bei den Primitialopfern im Unterschied von den Speise- und Gabenopfern, nur unbedeutende Mengen dargebracht werden. Ein afrikanischer Pygmäe erzählte: „Wenn ich einen Büffel töte, nehme ich ein kleines Stück, das Beste, ich lege es aufs Feuer, das andere esse ich mit meinen Kindern. Wenn ich Honig finde, trage ich nichts davon weg, bevor ich ein wenig davon in den Wald und gen Himmel geworfen habe. Und wenn ich Palmwein habe, muß ich zuerst ein wenig auf die Erde gießen."[22] Wenn die Negritos des nördlichen Luzon ein Tier schlachten, schneiden sie jedesmal ein Stückchen Fleisch heraus und werfen es gegen den Himmel[23]. Wenn die afrikanischen Nkulapygmäen von einem Baum die reifen Nüsse, „das Geschenk Gottes" holen, pflücken sie eine gute und eine schlechte Nuß ab und verbrennen beide, wobei sie ums Feuer tanzen und

Gott danken[24]. Wenn der Barongahäuptling den Tabak zum Schnupfen gemahlen hat, legt er zwei kleine Löffel in den Topf, einen für die väterlichen, den anderen für die mütterlichen Ahnengötter[25].

Neben den Primitialopfern stehen solche Dankopfer, die man bei Rettung des Lebens und anderen glücklichen Anlässen darbringt, desgleichen solche, die die Einlösung eines Gelübdes bedeuten, also bedingte Opfer sind [26]. Hier tritt wieder der dem Bittopfer eigene Gaben- und Geschenkcharakter stärker hervor. Doch gibt es auch Gelobungsopfer, die einen bloßen Akt der Verehrung darstellen. Die Malinke überreichen ihrem höchsten Wesen den gelobten Gegenstand, dann aber geben sie ihn Armen, Freunden und Kindern, die unter Aussprache einer Segensformel die Speisen essen [27].

Auch das Dankopfer wird wie das Bittopfer durch einen kurzen Opferspruch kommentiert, durch einen Hinweis auf das Dargebrachte oder auch eine Einladung zur Annahme.

Der afrikanische Pygmäe spricht beim Erstlingsopfer: „Waka, du hast mir diesen Büffel, diesen Honig, diesen Wein gegeben; da hast du deinen Anteil."[28] Das Dankgebet der Negritos auf den Philippinen für die Jagdbeute lautet: „Geister, wir danken euch für diese erfolgreiche Jagd. Hier ist euer Anteil an der Jagd."[29] Die Ewe beten zu einem Flußgeist: „O Dzake! Wir danken dir, denn du hast uns in unserer Arbeit geholfen, daß der Yams groß wurde. Du sollst deswegen essen, ehe wir essen. Hier bringe ich dir dein Teil."[30] Bei den Bukaua auf Deutsch-Neuguinea wird bei der Ernte von dem Festschmaus etwas in eine Kokosnußschale gelegt und den Geistern der Vorfahren dediziert: „So, die ihr unser Feld gehütet habt, wie wir euch baten, da habt ihr auch etwas."[31] Die Baronga sprechen bei der Darbringung der ersten Früchte: „Hier ist das neue Jahr gekommen. Ihr Götter sollt den Vorrang vor uns haben. Euch gehören die Erstlinge und erst in zweiter Linie uns."[32] Oft werden sogar dem das Dankopfer begleitenden kurzen Spruch keinerlei Worte der Anerkennung und Dankesphrasen beigefügt. Wenn die Negritos des nördlichen Luzon beim Schlachten ein Stückchen Fleisch gegen den Himmel schleudern, sagen sie nur: „Dieses auch dir!"[33] Die Tami auf Deutsch-Neuguinea bringen bei Festmahlzeiten oder Fleischmärkten dem Urvater Anuto die erste Portion dar. Man legt eine Kleinigkeit der Speise in ein Körbchen und ruft dazu: „Dies ist Anutos Teil." Dann wird das Körbchen im Walde niedergelegt[34]. Wenn der Baronga schnupft, streut er den Ahnen ein wenig Tabak und spricht dabei: „Hier ist ein wenig Tabak, kommt alle und nehmt diese Prise und zürnt mir nicht, wenn ich schnupfe und sagt nicht, daß ich euch eures Anteils beraube."[35]

Weil der naive Beter stets eine kindlicher, treuherziger Egoist ist, läßt er die Gelegenheit der Danksagung nicht vorübergehen, ohne ein paar Wünsche, die er auf dem Herzen hat, dem Gott auszusprechen oder um künftige Geneigtheit und Hilfe zu bitten.

„Gib mir noch Kraft und Leben, und daß meinen Kindern nichts Böses zustoße!" fügt der afrikanische Pygmäe seinem Dank bei[36]. „Du hast mich gerettet, o Gott, rette mich immer", betet ein der Gefahr entronnener Konde[37]. Wenn die Dinka (Ostafrika) ihrem Schöpfer Dengdid die ersten Früchte darbringen, bitten sie: „Vater, der du uns diese Früchte gegeben, segne uns und unsere Früchte."[38] Die Bukaua auf Neuguinea reihen an ihren Dank für die glückliche Ernte die Bitte: „Nun sehe uns auch ferner freundlich an!"[39] Das Erntedankgebet der Ewe an Dzake schließt mit der Bitte: „Wir bitten dich, gib, daß das neue Jahr, das nun herankommt, uns gesund erreicht, damit wir wiederkommen und dir Neues bringen dürfen."[40] Der Ewe-Kaufmann, der auf dem Markte ein gutes Geschäft gemacht hat, will noch größeren Gewinn, darum folgt dem Dankgebet der Wunsch: „Hilf mir nun weiter und ziehe die Leute aus der Ferne heran, damit sie kommen und meine Marktwaren kaufen."[41] Der Dschagga,

der eine Ziege opfert und für Erhaltung des Lebens dankt, schließt sein Gebet mit den Worten: „Erhaltet mich auch fernerhin und verleiht mir andere (Stücke Kleinvieh), so sollt ihr wieder Gaben erhalten."[42] Die frommen Frauen, die in den Mimiamben des Herondas dem Asklepios für die Befreiung von Krankheiten danken, fügen ihrem Gebet folgende Bitte an, die wörtlich mit obigem Ewegebet übereinstimmt:

„Ja, mag's gescheh'n, Allmächt'ger du, und möchten
Wir kerngesund, um größere Opfer dir
Zu bringen, wiederkommen, Ehemänner
Mit uns und Kinder" (IV 86 ff. übs. v. O. Crusius).

Bei den Ewe kommt es sogar vor, daß man für Befreiung von einem Übel höflich dankt und gleichzeitig sich derartige Heimsuchungen für die Zukunft energisch verbittet. „Dein Sklave", betet der Priester zum tro, „ist gekommen, um dir zu danken. Du beschützest die Menschen von altersher. Das, was ihm jetzt zustieß, muß das letzte Mal gewesen sein. Unter keinen Umständen darf es ihm ein zweites Mal begegnen. Möge es hinfahren und den Weißen zustoßen, die auf dem Meere sind . . . Wir sind gekommen, um dir zu danken. Mögest du ein hilfreicher Zauber sein, der stets auf uns Acht hat."[43]

VI. Gebetshaltung und Gebetsgestus[1].

Wie die Rede nur eine von den Ausdrucksfunktionen des Psychischen ist und ihr stets die Körperhaltung, die Miene und Geste zur Seite gehen, so besteht auch das Gebet nicht nur in gesprochenen Worten, sondern ist immer begleitet von einer bestimmten Körperhaltung, bestimmten Körperbewegungen, einem bestimmten Mienenspiel. Ja, wenn es richtig wäre, daß die ‚Gebärdensprache' älter ist als die ‚Lautsprache', so könnten wir annehmen, daß der Gebetsgestus älter ist als das Gebetswort, daß das Gebet ursprünglich nur in bestimmten Gebärden bestand, denen erst später, nach dem Fortschritte der Sprache, die Laute und Worte zur Seite treten. In der Tat wird von südamerikanischen Stämmen erzählt, daß sie stumm beten, daß sie nur mit ehrfürchtigen Gebärden zu den höheren Wesen flehen und ihnen Gaben bringen [2]. Die australischen Yuin erheben in ihren Stammesmysterien Hände und Waffen zum Urvater im Himmel — sie beten wortlos [3]. Die Frage, ob die Gebärde dem Laut, die Gebetsgeste dem Gebet vorangeht, kann hier nicht entschieden werden. Fest steht, daß wir überall dort, wo wir das Gebet finden, auch einen bestimmten Gebetsgestus antreffen. Tiefe seelische Erlebnisse, wie sie ursprünglich dem Gebete zugrunde liegen, pflegen ja nicht nur eine Seite des körperlichen Ausdruckssystems, sondern das ganze Ausdruckssystem zu ergreifen. Am deutlichsten und reinsten äußern sich die mannigfaltigen und wechselnden Affekte, Stimmungen, Gefühle, Wollungen und Wünsche, die in der Seele des Betenden sich tummeln, im Mienenspiel; hier verraten sich Furcht und Angst, Kummer und Sorge, Ehrfurcht und Bewunderung, Staunen und Entzücken, Sehnsucht und Hingabe, Verlangen und Begehren, Zuversicht, Hoffnung und Vertrauen. Aber diese fein differenzierten Ausdrucksbewegungen der Gebetserlebnisse in der Mimik sind uns nicht faßbar. Wir müssen sie ebenso wie die das Gebet motivierenden, es begleitenden und aus ihm hervorgehenden Erlebnisse selbst erst aus den Gebetsworten erschließen. Nur die bildende Kunst antiker Völker, vor allem der Hellenen, gibt uns eine schwache Ahnung

vom Gesichtsausdruck des primitiven Beters; aber sie vermag immer nur den Ausdruck einer Erlebnisseite oder Erlebnisphase des Betens festzuhalten, nicht jedoch den in der Mimik sich spiegelnden Wechsel der Gefühle. Was uns die schriftlichen Zeugnisse über das Mienenspiel primitiver Beter berichten ist äußerst kärglich: daß sie den Blick sehnsüchtig zum angerufenen Wesen empor oder demütig zur Erde niederrichten, daß sie unter Tränen oder mit lautem Weinen beten — das ist alles. Daß die literarischen Dokumente über die Mimik primitiven Betens so dürftig sind, beruht darauf, daß die Mimik im Körperausdruck das Spontanste und Individuellste ist, von keiner Regel oder Konvention gebunden: sie ist frei, freier noch als die Rede. Während die Worte sich zur festen Formel verhärten, während die Körperbewegungen in der zeremoniellen Gebärde erstarren, bleibt das Mienenspiel das im Beten ewig Lebendige, der unmittelbare Ausdruck der lebendigen Gefühle, Stimmungen und Affekte.

Unendlich mehr als von der Mimik des primitiven und besonders des antiken Beters, wissen wir von seiner Körperhaltung und seinen Gesten. Sie sind ursprünglich ebenso frei wie Rede und Mienenspiel. Aber viel rascher als die Gebetsworte sich in der Gebetsformel verfestigen, werden die Gebetshaltung und Gebetsgeste zur konventionell gebundenen Form, zur rituellen Zeremonie zur verpflichtenden, durch den mos maiorum geheiligten Sitte. Das Gebet ist ein Verkehr mit der Gottheit, der sich in denselben Formen vollzieht, wie der soziale Verkehr der Menschen untereinander. Der Betende verfiel ursprünglich spontan und unbewußt in dieselben Körperstellungen und -bewegungen, die er in analogen Fällen im Verkehr mit Menschen, mit den Eltern, dem Herrn oder dem Häuptling einnahm: wollte er den Gott bitten, so hob er die Hände empor, wie er es tat, wenn er den Eltern eine Bitte vortrug; wollte er ihm seine Ehrfurcht bezeugen, so warf er sich zur Erde nieder, wie er es vor dem Häuptling zu tun pflegte; wollte er vor den Gott hintreten, so begrüßte er ihn in derselben feierlichen Weise, wie er einen Machthaber oder Gast zu begrüßen gewohnt war. So wurden unbewußt bestimmte Haltungen und Gebärden aus dem profanen Gesellschaftsleben in den Gebetsverkehr mit der Gottheit übertragen. Schon im profanen Leben waren sie feste, gewohnheitsmäßige Verkehrsformen, wie an den Grußsitten deutlich ist; in die religiöse Sphäre übertragen, erlangten sie bald religiösen Verpflichtungscharakter, es wurde ihnen das Stigma des Heiligen aufgeprägt. Aus dem profanen Gestus entstand so ein spezifischer Gebetsgestus. Beschleunigt wurde dieser Erstarrungsprozeß dort, wo das religiöse Verhältnis zu Gott als ein Untertanenverhältnis gedacht war: wie im Verkehr mit einem irdischen Herrscher mußte man sich auch im Verkehr mit der Gottheit peinlich an das Höflichkeitszeremoniell halten. Während die Gebetsworte dem jeweiligen Anlaß und den verschiedenen Nöten und Bedürfnissen gemäß wechselten, blieben die Gebetshaltung und Gebetsgeste dieselben. Nur in Augenblicken höchster Not fleht der Mensch zu Gott gänzlich unzeremoniös, formlos in der Geste ebenso wie in der Rede. Hier schafft der Augenblicksaffekt einen individuellen Gebetsgestus, der sich spontan

an einen profanen oder religiösen Gestus anlehnen mag, der aber ebenso frei ist wie das Augenblickswort, in dem ein bedrängtes Herz sich Luft macht.

Ehe wir nach dem Sinn und Ursprung der einzelnen Gebetshaltungen und -gesten fragen, müssen wir eine dürre Aufzählung der verschiedenen Gebetssitten vorausschicken. Da die Nachrichten über den Gebetsgestus und die Gebetshaltung von Naturvölkern überaus spärlich und dürftig sind, müssen wir hier vor allem die literarischen Dokumente der antiken Völker verwerten. Zugleich ist es nötig, kurz darzutun, wie die uralten Gebetssitten im christlichen Beten fortleben. Da ich die Körperhaltung beim Gebet bereits in einem Aufsatz in der Hommel-Festschrift behandelt habe, muß ich für alles philologische Detail dorthin verweisen[4].

Die gewöhnlichste Körperstellung beim Gebet ist die s t e h e n d e. Der Beter steht aufrecht, das Antlitz der angerufenen Gottheit zukehrend. So beten die meisten kulturarmen Völker, so beteten zumeist die Kulturvölker der Antike. Stehend beteten auch die alten Christen am Sonntag und in der Osterzeit[5]. (Die stehenden ‚Oranten' der Katakombenbilder sind Selige im Himmel, also Auferstandene, in der ewigen Sonntags- und Osterfeier Begriffene.) Das Stehen ist durch alle Jahrhunderte hindurch die liturgische Gebetshaltung der christlichen Kirche geblieben. Die hervorragende Rolle, welche die stehende Gebetshaltung spielt, läßt sich auch sprachgeschichtlich dartun. *'Amîda* d. h. Stehen heißt das jüdische ‚Achtzehngebet', weil es stehend gebetet werden muß, *upasthâna* d. h. Sichhinstellen ist in der brahmanischen Terminologie die Bezeichnung für die Adoration eines heiligen Objektes. Im Sumerischen bekommt ‚Stehen', ‚Hintreten' (*gub*) geradezu die Bedeutung ‚Bitten', ‚Beten'.

Nächst der stehenden Gebetshaltung treffen wir am häufigsten die k n i e n d e. Sie begegnet uns bei manchen Naturvölkern, wie bei den Sumerern, Babyloniern, Ägyptern, Israeliten, Griechen, Römern und Indern. Die ägyptischen Beter stellten ein Knie hoch, das andere ruht auf der Erde. Kniend scheinen stets die babylonischen Bußgebete verrichtet worden zu sein. Die Römer ließen beim Gebet bald ein, bald beide Knie nieder. Die alten Christen knieten beim Gebet an Wochentagen; diese kniende Körperhaltung wurde zur gebräuchlichsten Gebetshaltung der privaten, christlichen Frömmigkeit.

Mit den Knien verwandt ist die h o c k e n d e, kauernde oder sitzende Gebetsstellung. Sie findet sich bei nicht wenigen niederen Stämmen wie bei verschiedenen antiken Völkern. Die Griechen beteten zu den chthonischen Göttern in einer halb sitzenden, halb knienden Stellung. Bei den Römern durften betende Frauen gleich Trauernden und Schutzflehenden am Boden kauern. Die sitzende Gebetshaltung war auch bei den indischen Brahmanen üblich. Yoga und Buddhismus übernahmen sie als Meditationshaltung (*âsana*)[6].

Dem Gebet, das stehend oder kniend gesprochen wird, geht häufig die Prosternation, das S i c h n i e d e r w e r f e n zur Erde, voraus. Dabei wird der Boden mit den Händen und dem Kopfe (Kinn, Mund, Nase oder Stirne) berührt. Diese Gebetsstellung ist bei verschiedenen primitiven und bei den meisten antiken Völkern (den Sumerern, Babyloniern, Ägyptern, Israeliten, Römern, Indern) üblich; wir treffen sie heute noch im chinesischen Kult[7]; sie ist auch eine der verschiedenen Körperstellungen, die für das mohammedanische Pflichtgebet vorgeschrieben sind. Auch im alten Christentum war es Sitte, sich vor den Gräbern und Reliquien ganz auf den Boden zu werfen. Diese vielgeübte Adorationsweise ließ ihre Spuren auch in der Sprachgeschichte zurück. Die babylonische Wendung *labânu appa*, sich niederwerfen (eigentlich „die Nase platt machen") gewann die Bedeutung ‚beten'; das hebräische Wort *hištachawâh* sich zur Erde werfen, wurde zum gewöhnlichen Terminus für ‚Anbeten'. Aus der Bezeichnung einer viel geübten Gebetshaltung wurde im Christentum das Wort *humilis* ein Terminus für die innere Haltung des Frommen gegenüber Gott. Dieselbe sprachgeschichtliche Entwicklung durchlief das assyrische Adjektiv *ašru* (von *ašâru*, sich niederwerfen), das die Bedeutung ‚demütig' gegenüber der Gottheit erlangte.

In all diesen Fällen ist das Sichniederwerfen und Berühren des Bodens nur vorübergehend; die eigentliche Gebetshaltung ist kniend oder stehend. Aber

es kommt auch vor, daß man hingeworfen zur Erde, liegend betet; die Prosternation wird hier zur Gebetsgrundstellung. Diese merkwürdige Gebetshaltung ist von einigen Naturvölkern wie von den Israeliten und Römern bezeugt.

Statt der Prosternation kann die Inklination dem Gebet vorausgehen oder es begleiten, die Verbeugung des Oberkörpers oder das Neigen des Hauptes, eine bei manchen kulturarmen Völkern und bei den Sumerern, Babyloniern, Hebräern, Indern, Römern und Germanen übliche Gebetssitte. Das altindische und avestische Wort für ‚Anbetung' (*namas*) leitet sich etymologisch vom ‚Sichneigen' (*nam*) ab, die Bezeichnung des islamischen Pflichtgebetes (*salât*) vom „Krümmen des Rückgrats" (*salaj*).

Neben der Prosternation und Inklination steht als dritte Form der das Gebet einleitenden Körperbewegung die Ganzdrehung des Körpers (*circumagere corpus*), eine besonders bei den Römern und Kelten übliche Gebetssitte. Die Drehung erfolgte bei den Römern nach rechts, bei den Galliern nach links. Dieses circumagere corpus beim Gebet geht zweifellos auf eine ältere, weitverbreitete Adorationssitte zurück, das Umkreisen eines Kultobjekts. Das Sichumdrehen ist im Grunde nur ein „verkleinerter Umgang". In Indien, Griechenland und Rom spielt der sakrale Rundgang eine bedeutsame Rolle. Spuren des Umgangs bzw. der diesen ersetzenden Körperdrehung lassen sich auch in der babylonischen Religion aufweisen.

Eine seltsame, aber sicher sehr alte Gebetssitte ist das Hüpfen während des Gebetes. Bei den Trisagion des Schmone 'Esre springen die Juden dreimal in die Höhe; dasselbe geschieht an einer bestimmten Stelle des Morgengebetes[8]. Clemens von Alexandrien erklärt (Strom. VII 7, 40): „Wir heben die Füße in die Höhe bei dem das Gebet beendenden gemeinsamen Ausrufe". Es handelt sich ohne Zweifel um den Rest einer primitiven Gebetssitte, die im Spätjudentum beibehalten und vom Frühchristentum übernommen wurde.

Unter den mannigfaltigen Händehaltungen beim Gebet erscheint als die häufigste und ursprünglichste das Erheben, Hochhalten oder Ausbreiten, Ausstrecken der (meist geöffneten) Hände: die Handflächen werden dabei stets dem angerufenen Wesen zugekehrt. Die australischen Yuin heben bei den Initiationsmysterien Hände und Waffen zum Himmel empor[9]. Die dem betenden Häuptling respondierenden Kikuyuleute halten die Hände hoch[10]. Die Massai beten zu Ngai mit erhobenen Händen, in denen sie Grasbüschel halten[11]. Die Siouxindianer „erheben beim Gebet die Arme, indem sie die Handflächen gegen das Objekt oder das angeredete Wesen richten; hierauf senken sie die Hände abwärts gegen die Erde zu, ohne jedoch das Objekt oder die Person zu berühren."[12] Die ägyptischen Determinative für ‚anbeten' (*dwꜣ, ỉnw*) zeigen einen Mann mit erhobenen Händen. Auf zahlreichen ägyptischen Tempelbildern halten die Beter beide Hände in der Höhe des Gesichtes erhoben, die Handflächen sind stets der angerufenen Gottheit zugekehrt[13]. In einer Serie babylonischer Hymnen kehrt regelmäßig die Aufforderung wieder, bei der Rezitation die Hand zu erheben (*šu-il-la* — semitisch *niš kâti*)[14]. In den assyrischen Königsinschriften begegnet uns häufig die Wendung: „ich erhob meine Hände und betete zu N. N."[15] Der Ausdruck „Handerhebung" (*niš kâti*) bekommt die Bedeutung von ‚Gebet'[16]. Die geöffneten Handflächen werden dem angerufenen Gott zugekehrt; so heißt es in einer Inschrift: „es öffnete Assurbanipal seine Hände und trat vor Nebo seinen Herrn" (KB III 2, 138). ‚Die Hände ausstrecken' und die ‚Hände erheben' sind bei den Israeliten geläufige Termini für Beten — ein Zeichen für die Häufigkeit und das hohe Alter dieses Gebetsgestus[17]. Wie schon das Wort *kappaim* (die hohlen Hände, Handflächen) andeutet, richtete man die Handflächen nach dem Wohnsitz der Gottheit, nach dem Himmel oder dem Heiligtum. In dem freien Gebet der Muslime (*du'a*) ist der alte arabische Gestus des Emporhebens und Ausstreckens der Hände in Geltung geblieben[18]. Die Griechen hielten beim Beten die Hände empor (*ἀνέχειν, αἴρειν χεῖρας*[19]. Ausdrücke, welche geradezu die Bedeutung ‚Beten' gewinnen) oder streckten sie aus (*ἀπατείνειν, ὀρέγειν χεῖρας*)[20]. Die Römer streckten beim Gebet ebenfalls die Hände aus oder erhoben sie (*manus* bzw. *palmas tendere, tollere*)[21]. Die Hände wurden dabei leicht zurückgebogen, man spricht deshalb von *χεῖρες ὕπτιαι, manus supinae*[22]. Die Handflächen wurden

stets dem Wohnort des Gottes (Himmel, Tempel, Meer) zugekehrt[23]. Aus den Avesta geht hervor, daß die Erhebung der Hände auch der altpersische Gebetsgestus war[24]. In den Katakomben werden die Beter mit ausgebreiteten Armen dargestellt[25]. Das Ausbreiten der Arme, der Gebetsgestus der Israeliten, Griechen und Römer, wurde so zum christlichen Gebetsgestus, von den alten Kirchenschriftstellern als Nachahmung des Gekreuzigten sinnig gedeutet[26]. Im zweiten christlichen Jahrtausend tritt es hinter dem Händefalten immer mehr zurück und erhielt sich als feststehender Gebetsgestus nur in der Liturgie. Als individuelle, durch den Affekt spontan erzeugte Gebetsgebärde lebt es bis heute fort, wie man an Wallfahrtsorten beobachten kann.

Neben dem Emporheben beider Arme ist auch das Hochhalten eines Armes als Gebetsgebärde bezeugt. Auf ägyptischen Tempelbildern erhebt der Beter häufig nur eine Hand, die andere hält eine Opfergabe, ein Kultsymbol oder ein Sistrum[27]. Ähnliche Darstellungen treffen wir auch in Babylonien. Häufig finden wir auch einen Schutzgott dargestellt, der vor einer Gottheit steht und mit einer Hand einen menschlichen Adoranten hält. Beide, der Mensch und sein Fürsprecher, wenden die eine erhobene Hand dem Gotte zu[28]. Auf manchen griechischen Opferdarstellungen streckt der Opfernde seine Schale als das Wichtigere mit der Rechten vor, während er die Linke erhebt[29]. Der gerüstete Krieger hält stets die Rechte allein empor, da die Linke die Waffe trägt[30]. In all diesen Fällen ersetzt die Erhebung der einen Hand die regelmäßige Erhebung beider Hände. Es kommt jedoch auch vor, daß nur eine Hand erhoben wird, obgleich die andere Hand frei ist. Auf manchen ägyptischen Bildern erhebt der Beter die eine Hand, die andere läßt er in spannungslosem Zustand nach abwärts fallen[31]. Wenn die Griechen einem Altar oder Götterbild gegenübertraten, erhoben sie häufig nur die rechte Hand mit gespreizten Fingern[32].

Eine seltsame Gebetsgeste ist die Haltung beider Hände über dem Kopfe. Die Einwohner des Reiches Candy und andere Völker des südlichen Asiens halten beim Beten, selbst wenn sie auf der Erde hingestreckt liegen, die Hände über dem Haupte empor[33]. Auch das Anlegen einer Hand an den Kopf findet sich als Gebetsgestus. Die Tehuelchen von Patagonien legen, wenn sie an bestimmten, von Totengeistern bewohnten Wäldern, Flüssen oder Felsen vorübergehen, die Hand an den Kopf und murmeln ein paar Worte[34]. Die galatischen Taskodrugiten legten beim Beten den rechten Zeigefinger an die Nase[35]; ebenso die in Phrygien entstandene Sekte der Kataphryges oder Quintiliani[36].

Sehr häufig wird das Gebet eröffnet, begleitet oder geschlossen mit Händeklatschen oder Aneinanderschlagen der Handflächen. Beim Morgengruß an die Gottheit schlagen verschiedene Bantustämme in die Hände[37]. Mit Händeklatschen empfängt man im Kongo den Neumond[38]. Bei den Ewe[39] ist ähnlich wie in Israel Händeklatschen beim Dankgebet üblich. „Ihr Völker alle, klatschet in die Hände", ruft noch der Psalmist aus[40]. Aber auch beim Bittgebet ist diese Gebetsgeste gebräuchlich. Von den Kiziba wird das Gebet an den Sonnengeist und an den Meergeist mit emporgestreckten Armen und unter Aneinanderschlagen der Handflächen gesprochen[41]. Wenn am Nyassa der Häuptling das Gebet spricht, schlagen alle Leute, die ihn umgeben, rhythmisch in die Hände[42]. Wenn der Häuptling der Flußneger Kameruns sein Opfe gebet gesprochen hat, klatscht er in beide Hände[43].

Uralt ist das noch in der heutigen Frömmigkeit übliche Klopfen an die Brust. In Ägypten schlug man sich beim ekstatischen Jauchzen (*hnw*) mit der geballten Faust die Brust[44]. In Israel klopft der um Gnade flehende Sünder demütig an seine Brust (Lk 18, 13). In Rom gehört zum Gelübde, daß man, so oft das Wort *ego* vorkommt, die Brust berührt[45]. Walafrid Strabo tadelt noch im 9. Jahrhundert, daß manche sich im Gebet mit Fäusten die Brust schlugen[46]. Noch affektvoller als das Klopfen an die Brust ist das Schlagen des Hauptes oder das Zerraufen der Haare, zu dem die Beter in höchster Not oder Verzweiflung greifen. Wenn in Rom vom Senat eine *supplicatio* angeordnet war, rauften sich die Frauen das Haar, zerkratzten die Wangen und schlugen die Schultern[47]. Alle diese leidenschaftlichen Gebärden entstammen den Sepulchralriten.

Beim Gebet an die Mutter Erde und an die chthonischen Mächte richteten Griechen und Römer die Hände abwärts: „Die Götter der Unterwelt rufen wir mit zur Erde gesenkten Händen an", sagt der Erklärer der Äneis[48]. Meist aber berühren oder beklopfen sie den Erdboden. Ein römisches Ritual enthält die Anweisung für das Gebet des Diktators: „Cum Tellurem dicit, manibus terram tangit".[49] Zumal beim Fluchgebet, das an die Toten und Unterweltsgötter gerichtet wurde, schlug man mit den Händen den Boden oder stampfte mit dem Fuße auf die Erde[50]. Noch heute schlagen in Griechenland und Neapel fluchende Weiber mit der flachen Hand auf den Boden[51].

Das Händefalten[52], der gewöhnliche christliche Gebetsgestus, findet sich schon in alter Zeit bei den Indern (*añjali*). In der Bhagavadgîtâ faltet Arjuna beim Gebet an Krischna die Hände (XI 14, 35). Nach dem Mahâvagga (I 5, 5) erhebt Brahma bittend seine gefalteten Hände zu Buddha[53]. Auf hinduistischen Reliefs und Statuen halten die Adoranten die Hände zusammengelegt vor[54]. Das Händefalten beim Gebet findet sich bei den Tibetanern[55] und Japanern[56]. Es begegnet uns auch auf einem sumerischen Tonrelief, auf dem die Göttin Ba'u sich für einen Adoranten bei ihrem Gemahl Ningirsu verwendet[57]. Das Händefalten scheint der altgermanische Gebetsgestus gewesen zu sein; mit dem Sieg des Germanentums drang es in das Christentum ein und wurde allmählich zur Gebetsgebärde des ganzen christlichen Abendlandes. Zuerst ist es in altfränkischen Grabdenkmälern des 7. Jahrhunderts nachweisbar[58].

Mit dem Händefalten berührt sich das Ineinanderlegen der Hände und das Verschlingen der Finger, Gebetsgesten, die noch heute bei uns gebräuchlich sind. Erstere Händehaltung findet sich auf den sumerischen Gudeastatuen; die Fläche der einen Hand ruht auf dem Rücken der anderen[59]. Das Ineinanderschlingen der Hände wird von römischen Schriftstellern als Gebetsgestus bezeugt[60], doch scheint es hier eine mehr magische Bedeutung zu haben. Das erste monumentale Zeugnis ist ein dem 5. Jahrhundert entstammender Sarkophag in einer Katakombe zu Syrakus, der eine mit verschlungenen Fingern vor Maria hockende Frau zeigt[61]. Das erste literarische Dokument dieses Gestus bietet die bekannte Erzählung von dem Gebet der heiligen Scholastika[62].

Eine ruhende Gebetsgeste wie das Händefalten ist das Kreuzen der Hände auf der Brust. Es wurde von den Arabern und Türken geübt und drang aus dem Orient in die Ostkirche ein[63]. Auch bei den parsischen Mazdaanbetern ist diese Gebetshaltung gebräuchlich. In der mystischen Frömmigkeit des Abendlandes ist sie beim Beten und Betrachten sehr beliebt.

Seltsamerweise wurde auch das Kreuzen der Hände auf dem Rücken als Adorationshaltung geübt. Hierauf spielt zweifellos die Notiz des Tacitus an, daß die Germanen einen heiligen Hain nicht anders als ‚gefesselt' beträten[64]. Callimachus erzählt, daß die in Delos landenden Kaufleute, die sich den Segen Gottes für ihr Geschäft erbaten, um den Altar herumliefen und dann mit den Händen auf dem Rücken zu einem nahen Ölbaum gingen, um etwas von dessen Rinde abzubeißen[65].

Bei all den erwähnten Händehaltungen und -bewegungen ist die Distanz des Beters vom Gotte gewahrt. Es gibt aber auch solche Gebetsgesten, die den Beter in unmittelbare Berührung mit der sinnlich gegenwärtigen Gottheit bringen. Bei den semitischen Völkern war die Sitte verbreitet, die Idole zu streicheln; mit der Hand über sie hinzufahren. Die heidnischen Araber nannten diesen Gestus *tamassuch*[66], die Hebräer *chillâ et penê* ein Ausdruck, der geradezu die Bedeutung ‚Gott um Gnade anflehen', ‚beten' bekam[67]. Die Römer berührten oder umfaßten gerne beim Gebet den Altar[68]. Häufig umfingen die Beter die Hände oder Kniee der Götterstatuen — eine Sitte, die naturgemäß viel jünger ist als die Umarmung des Opferaltars. Ein assyrisches Ritual gibt die Anweisung: „Du sollst niederfallen und die Hände des Gottes ergreifen."[69] Ein assyrischer Hymnensänger fleht: „Der ich die Göttin Ninua an den Füßen faßte, in der Schar meiner Feinde mögest du mich nicht verlassen."[70] Valerius Flaccus singt: „Haeserat auratae genibus Medea Minervae."[71] Eine verbreitete Gebetssitte ist das Küssen des Kultobjektes oder Idols. Die Kanaanäer küßten die Idole und Tierbilder ihrer ba'alîm[72], die alten Araber küßten die Bilder ihrer Hausgötter beim Betreten und Verlassen

der Häuser, die Mekkaner den schwarzen Stein, die Kaäba[73], die Griechen die heilige Eiche des Zeus zu Ägina[74]. Die Lippen wie das Kinn der Erzstatue des Herakles zu Agrigent waren zu Ciceros Zeiten durch vieles Küssen stumpf geworden[75]. Im Tempel küßte der betende Römer den Statuen Hände und Füße[76]. Altchristliche Fromme, die zu den Martyrern beteten, küßten ihre Gräber[77]; die Christen der morgenländischen Kirchen küssen noch heute die Heiligenbilder. Ferne am Himmel wohnenden Gottheiten sendet man K u ß h ä n d e. So warf man in Peru der Sonne Küsse zu[78]. Die Semiten verehrten in gleicher Weise Sonne und Mond[79]. In Griechenland und Italien gebührte die Kußhand allen Gestirngottheiten, dem Helios, der Selene und den Sternen, selbst den Winden[80]. Beim Eintritt in den Tempel verehrte man in Rom den Gott nicht selten durch eine Kußhand[81]. Sonst erwiesen die Alten mit diesen Gebärden allen heiligen Gegenständen, die sie nicht berührten, Altäre, Steinen, Hainen, Statuen ihre Verehrung, vor allem beim Vorübergehen[82]. Nichts beweist die Verbreitung der Gebetssitte des Kusses und der Kußhand so sehr wie der Umstand, daß der griechische Terminus für ‚anbeten' (*προσκυνεῖν*) ursprünglich ‚küssen', der lateinische Terminus *adorare* ‚Kußhand' (die Hand zum Munde führen) bedeutet. Ebenso bedeutet das sumerische Wort *sub* (babylonisch *suppû*) „beten" ursprünglich ‚Kußhand'; das Ideogramm setzt sich zusammen aus den Zeichen für ‚Mund' und ‚Hand', bedeutet also wie das lateinische adorare „die Hand zum Munde führen". Die Sitte der Kußhand hat sich in der europäischen Volksreligion zäh erhalten. Sie findet sich bei den Spaniern und Neapolitanern[83]. In Schwaben werfen heute noch fromme Bauersleute dem Kruzifix wie den Heiligenstatuen beim Vorübergehen Kußhände zu. In Steiermark zeigt man den kleinen Kindern, sobald sie verstehen gelernt, die Bilder von Christus und Maria und lehrt sie „ein Busserl hinaufgeben zum Himmelvater und zur Himmelmutter."[84]

Weit verbreitet ist die Sitte der E n t b l ö ß u n g freilich nur bei Völkern, bei denen das Kleidungswesen schon stark entwickelt ist. Man entledigt sich vor allem der Schuhe, wenn man ein Heiligtum zum Gebet betritt oder einen kultischen Akt vollzieht. In Peru zog man bei der Anbetung der Sonne die Schuhe aus[85]. Die Israeliten pflegten beim Betreten heiliger Stätten die Sandalen auszuziehen[86]. Die Samaritaner betreten den heiligsten Fleck auf dem Garizim barfuß, ebenso die Araber die heiligste Stätte auf dem Serbel[87]. Die Mohammedaner legen die Schuhe ab, wenn sie feierlich beten oder die Moschee betreten. Die griechischen Tempelinschriften mahnen den Tempelbesucher, unbeschuht das Heiligtum zu betreten[88]. Die Barfüßigkeit ist in Griechenland und Rom bei der Opferdarbringung und sonstigen Kultakten, besonders bei Prozessionen erforderlich[89]. Römische Frauen beteten *nudis pedibus* zu Jupiter um Regen[90]. Wie man die Füße entblößt, wenn man an heiliger Stätte betet, so entblößt man auch das Haupt, wenn man vor dem Angesichte Gottes steht. Die Griechen[91] wie die Germanen[92] beteten entblößten Hauptes. Noch heute pflegen wir die Kopfbedeckung abzunehmen, wenn wir eine Kirche betreten oder beten. Die Entblößung des Oberkörpers bzw. der Schultern ist eine vielgeübte Gebetssitte; sie findet sich ebenso im alten und neuen Indien[93] wie in der antiken Mittelmeerwelt[94]. Auch ein assyrisches Ritual fordert die „Entblößung der Arme" bei der Hymnenrezitation[95]. Aber nicht nur die Entblößung bestimmter Körperteile, sondern auch die vollständige Nacktheit bzw. die Entblößung bis auf den Hüftenschurz begegnet uns im Kult der Völker[96], beim Gebet und Opfer, beim Umlauf und Tanz, bei der Inkubation und Prophetie und besonders beim Totenkult. Als mit dem Fortschritt des ethischen und ästhetischen Gefühls die sakrale Nacktheit aus dem öffentlichen Kult verbannt worden war, blieb sie in dem geheimen Mysterienkult erhalten[97]. Im Folklore und in der Magie[98] lebt sie bis in die Gegenwart fort. Die erschreckende Rolle, welche Nackheit und Entblößung in der Magie und im volkstümlichen Aberglauben spielen, weist auf eine uralte Kultgewohnheit hin, die nun wie viele andere unter der Decke der Kultur sich fortfristet.

Seltsamerweise treffen wir beim Beten der Völker auch die entgegengesetzte Sitte, die Verhüllung, vor allem die H a u p t v e r h ü l l u n g. Der Priester der Katchin trägt beim Gebet eine Kopfbedeckung[99]. Die Perser beteten bedeckten Hauptes[100]; ebenso beteten und opferten die Römer stets *capite velato*[101]. Die

Frommen des Alten Testamentes verhüllten ihr Haupt bei Theophanien[102]. In der nachexilischen Zeit bildete sich die Sitte aus, beim Gebet den Kopf mit dem Gebetsmantel, der Tallith d. i. der Schützenden zu umgeben[103]. Noch der Apostel Paulus schärft den korinthischen Frauen ein, nur mit verhülltem Haupte zu beten, während ihm die Hauptverhüllung des Mannes als schändlich erscheint (1. Kor. II, 4 f.). Die Muslim bedecken beim Gebet mit dem Turban Scheitel, Ober- und Hinterkopf; desgleichen ist es im Islam Vorschrift, daß der Oberkörper beim Gebet bedeckt ist[104]. Die Chinesen halten, wenn sie vor Göttern und Geistern erscheinen, eine Tafel von Jaspissteinen vor den Mund[105]. Die Parsen verhüllen beim Kult den Mund mit einem viereckigen Stück Zeug, dem Paitidhâna (neupers. Penom)[106]. Neben der Haupt- und Mundverhüllung steht die Handverhüllung. Der Göttin Fides opferten die Römer mit verhüllter Hand[107]. In hinduistischen Kulten ist der Gebetshandschuh gebräuchlich[108]. Die Perserpriester tragen beim Feuerkult Handschuhe. In diesen Zusammenhang gehört auch die jüdische Sitte des Gebetsriemens.

All diese Gebetshaltungen, Gebetsgesten und Gebetssitten sind das Vermächtnis uralter Zeiten. Sie gehören zu jenen Formen der Religion, die sich am treuesten durch Jahrhunderte, ja Jahrtausende hindurch erhalten haben. Eben deshalb, weil sie nicht spontane Ausdrucksformen individuellen religiösen Erlebens sind, sondern festes Traditionsgut von Stämmen, Völkern und Rassen, ist die Deutung ihres Sinnes und die Aufdeckung ihres Ursprunges nicht ganz einfach. Die alten religiösen und religionsgeschichtlichen Interpreten dieser Gebetssitten entdeckten in ihnen eine sinnige Symbolik: in den verschiedenen Gebetsstellungen und Gebetsgesten symbolisiert sich das eigentümliche Verhältnis des Menschen zur Gottheit; in ihnen kommen die elementaren religiösen Gefühle der Ohnmacht, Abhängigkeit und Sehnsucht zum Ausdruck.

Augustinus schon sagt: „Die Betenden tun mit ihren leiblichen Gliedern, was Schutzflehenden geziemt, wenn sie die Knie beugen, wenn sie die Hände ausbreiten oder sonst etwas Sichtbares machen.“[109] Jak. Grimm sagt: Die Gebärden beim Gebet zeigen, „daß der Mensch dem mächtigen Gotte, seinem Sieger sich als wehrloses Opfer darbietet und unterwirft.“[110] „Man nimmt“, urteilt Chantepie de la Saussaye, „dieselben Stellungen ein, zu welchen man als Schutzflehender mächtigen Herrschern gegenüber verpflichtet ist.“[111] „Das Stehen“, sagt der Bibelforscher Delitzsch, „ist Ausdruck der Ehrfurcht, Untertänigkeit, Dienstbereitschaft, wie der Diener steht vor seinem sitzenden Herrn, wie die Engel stehen vor Gottes Thron.“[112] Das „Sichhinwerfen“ urteilt Edvard Lehmann, „das Berühren der Erde mit der Stirne und das Knien sind alles Stellungen der Unterwerfung und Wehrlosigkeit.“[113] Im Händeerheben und Händeausstrecken drückt sich nach der Ansicht Westphals das Verlangen aus, die erwünschte Gabe von der Gottheit entgegenzunehmen, da man die innere Hand dahin streckte, wo man sich die Gottheit befindlich dachte. „Durch das Ausstrecken der Arme“, sagt Meiners, „suchte man die zögernden Wohltaten und in großen Nöten die schleunige Hilfe der Götter herabzuziehen.“[114] Voulliéme hingegen meint: „Die Betenden strecken die Hände zum Himmel und zu den Göttern, nicht um die von den Göttern erflehten Geschenke entgegenzunehmen, sondern um die Götter selbst gleichsam zu berühren und ihre Knie schmeichlerisch zu umfangen und sie so zur Erhörung der Bitten geneigt zu machen[115].“ Greiff vollends schreibt: „Das Ausstrecken der Hände zum Himmel ist aus dem Gefühl des Versinkens zu verstehen. Wie das Kind seine Hände zur Mutter hinaufstreckt, so der Bete zu Gott, damit er ihn aus dem unglücklichen Zustand gleichsam an den Händen heraufziehe.“[116] „Das Händefalten“, sagt Matthias Claudius, „ist eine feine äußerliche Zucht und sieht so aus, als wenn sich einer auf Gnade oder Ungnade übergibt und 's Gewehr streckt.“[117] „In sinniger Weise kommt“, wie Döller glaubt, „im Händefalten

zum Ausdruck, daß man sich vor Gott gebunden und ganz von ihm abhängig glaubt."[118] Ähnlich urteilt Edvard Lehmann: „Die zusammengelegten oder gefalteten Hände deuten zugleich wie die kreuzgelegten Arme des orientalischen Grußes die Wehrlosigkeit oder gewollte Untätigkeit an."[119] „Die Entblößung des Hauptes war gewiß", wie Jakob Grimm sagt, „von frühe her unter unseren Vorfahren eine Ehrenbezeugung, die gleich dem Neigen der Gottheit wie Königen und Vornehmen erwiesen wurde."[120]

Die neueren Religionshistoriker, welche die Wurzel der religiösen Phänomene in der Sphäre des Magischen suchen, erklären die Gebetsgesten als magische Praktiken, die den Zweck haben, durch Zauberzwang sich die wertvolle Macht der Gottheit zu sichern oder sich gegen ihre gefährliche Macht zu schützen.

Schon Meiners hatte behauptet, daß die *circumactio corporis* magischen Ursprungs sei; sie entspringe der Absicht, „alle die Beschwörungen und Zauberwerke aufzufangen, welche auf die Götter fallen können und gleichsam einen Kreis um dieselben zu ziehen."[121] Die neueren Forscher dehnen die magische Deutung auch auf die Händehaltung des Betenden aus. Der Islamforscher Goldziher erblickt in dem Emporheben der Hände bei dem muhammedanischen Gebet einen Zusammenhang mit uralten Zaubergesten. Die erhobenen Hände seien ein Fluchgestus und dienten zur Abwehr böser Geister[122]. Das Händefalten hatte nach der Anschauung von Schultze in der griechisch-römischen Welt die Bedeutung des Bindens: man wollte die Dämonen an ihrem Orte zurückhalten oder sie zwingen, dem Betenden zu gehorchen[123]. Das Umfassen des Altars und das Streicheln des Idols geht nach Appels und Döllers Hypothese auf den Glauben zurück, daß man durch Berührung die Götter zwingen könne, dem Wunsche des Menschen zu willfahren[124]. Das Schwingen mit dem Körper, das Händeklatschen, Hüpfen und Springen beim Gebet ist nach E. Lehmann „ekstatischen Ursprungs"[125] — die Ekstase galt als Erfülltwerden von göttlicher Macht, ein Besessenwerden von Geistern. Das Ablegen der Schuhe und Kleider wird auf das Streben des Menschen zurückgeführt, die unmittelbare Einwirkung des göttlichen Zauberfluidums auf seinen Körper zu ermöglichen. Die kultische Barfüßigkeit erklärt sich nach Wächter aus dem Glauben, daß der „mit Bändern am Fuß befestigte Schuh" eine „bindende, hindernde Kraft" sei[126]. Döller sieht in dieser Sitte einen „Rest der sakralen Nacktheit."[127] Ebenso meint Weinhold, die Vorschrift der Barfüßigkeit sei lediglich „eine Beschränkung der Entblößung des ganzen Leibes auf einen Teil."[128] Die religiöse Nacktheit selbst wird von Wächter aus der „Furcht vor der hemmenden Wirkung des Gewandes" abgeleitet[129]. Nach Heckenbach hat sie „lustrale Bedeutung"; die Alten glaubten, daß alle Fesseln und mit ihnen alles, was am Körper unrein war, gelöst werden müsse[130]. Ähnlich urteilt Weinhold: „Der ganze Mensch muß sich der vom Verkehr mit dem Irdischen befleckten Hüllen vor dem Göttlichen entledigen."[131] Die Hauptverhüllung wird als Schutzvorkehrung gegen Dämonen gedeutet. Wensinck führt diese Gebetssitte auf die Vorstellung zurück, daß die Dämonen durch den Hinterkopf eindringen[132]. Samter weist auf die Anschauung hin, daß man den Anblick der Geister meiden müsse[133]. Eitrem sagt: „Die Verhüllung will nicht gewünschte Seelen und Geister weghalten. Man verhüllt vor allem die Augen, die Ohren, die Nase und den Mund, aber nicht zum mindesten das Haar. Das wallende Haar der Frauen war den Angriffen der Dämonen besonders ausgesetzt."[134]

Die ältere symbolisch-soziale Deutung erscheint in den meisten Fällen als die naheliegendste und natürlichste. Doch enthält auch die magische Erklärung verschiedener Gebetssitten zweifellos ein richtiges Element. Beide Deutungen haben jedoch vergessen, die profanen Grußsitten zum Vergleich heranzuziehen. Der Grußgestus liefert uns erst den Schlüssel zum Verständnis

des Gebetsgestus. All die Körperstellungen, Händehaltungen und sonstigen Sitten beim Gebet sind auch als Gruß- und Huldigungsformen im profanen Gesellschaftsverkehr bezeugt.

Die Anbetung Jahwes im Heiligtum erfolgte bei den Israeliten in derselben Weise, wie ein Herrscher oder Vornehmer begrüßt wurde. Die profane Huldigung trägt sogar denselben Namen wie die religiöse Anbetung (hebr. *hištachawâ*, *προσκυνεῖν*)[135]. Die verschiedenen Körperhaltungen: Aufstehen, Stillstehen, Sichniederwerfen, Sichverneigen, Niederknien und Niedersitzen finden sich in den Grußsitten[136]. Der Kaffer bestreut beim Gruß sein Haupt mit Staub, anderswo ist das Aufheben des Staubes durch bloßes Berühren des Erdbodens angedeutet — gleichfalls eine verbreitete Gebetssitte. Das der *circumactio corporis* zugrundeliegende Umkreisen ist eine im Orient und Okzident übliche Begrüßung des Herrschers. Durch dreimaliges Umgehen ehrte man die persischen Großkönige und später die römischen Cäsaren; dreimal umging der Kelte Vercingetorix den Sessel Cäsars, um ihm seine Unterwerfung zu bezeugen (Plut. Caes. 27); dreimal umritten die mittelalterlichen Vasallen das Gerüst, auf dem der Kaiser saß („Berennen des kaiserlichen Lehnstuhls")[137]. Das Umkreisen ist auch eine Ehrung, die man den Toten erweist[138]. Auch die typischen Händehaltungen im Gebet treffen wir als Grußgesten. Die grüßenden Indianer halten die Arme hoch, die grüßenden Bantu klatschen in die Hände, die grüßenden Orientalen kreuzen die Hände über die Brust. Der byzantinische Untertan erweist dem Kaiser seine Ehrfurcht durch Kreuzen der Arme auf der Brust (*σταυροχειριάζεσθαι.*) Beim ehrerbietigen Gruße faltete man im alten Indien die Hände. Gefaltete Hände gehören zur iranischen Huldigung. Im frühen Mittelalter ist das Händefalten eine häufige Form der Huldigung der Vasallen vor dem Lehensherrn, der niederen Geistlichen vor dem Bischof[139]. Die Umarmung ist eine Lieblingsform des Grußes in Ausstralien. Das zärtliche Streicheln kommt bei den japanischen Ainu als Grußform vor. Der Kuß auf Mund, Wangen und Stirne ist im europäischen Kulturkreise beliebt; er entstand als Grußform wahrscheinlich in Persien und drang von hier ins Abendland ein[140]. Der Nasenkuß findet sich als Grußform in Ozeanien und China. Bei größerer Entfernung treten an Stelle der körperlichen Berührung Wink und Kußhand. Zahlreiche Grüße stellen eine teilweise Entblößung des Körpers dar: der Orientale entledigt sich der Sandalen, der afrikanische Neger entblößt die Schultern oder den ganzen Oberkörper, der Europäer nimmt die Kopfbedeckung ab. Der Besiegte erscheint im alten Orient vor seinem Sieger nackt oder nur mit dem Lendenschurz bekleidet[141]. Aber auch die Haupt- und Handverhüllung lassen sich als Grußsitte nachweisen. Der Tubu, der einem Fremden begegnet, umhüllt sorgsam sein Gesicht mit dem Turban, so daß nur die Augen sichtbar sind. Auf Java und Borneo[142] legen die grüßenden Frauen die Hände vor das Gesicht. In China hält man bei der Begrüßung des Kaisers eine Tafel aus Jaspissteinen vor den Mund[143]. Die Perser verhüllten die Hände bei der Huldigung vor dem König. Noch heute tragen die Europäer bei feierlichen Anlässen Handschuhe.

Die verschiedenen Grußsitten und -gebärden sind Ausdrucksformen von Sozialgefühlen[147], jenen Gefühlen, die der Grüßende gegenüber dem Begrüßten hegt. Wohlgefallen, Zuneigung, Freundschaft, Streben nach Vereinigung offenbaren sich in den Grußformen, in welchen eine körperliche Berührung erfolgt, im Umarmen, Streicheln und Küssen. Die Freude über die Begegnung kommt im Händeklatschen zum Ausdruck. Diese Grußform bildet den Übergang zwischen den Freundschaftsgrüßen zu den Respektsgrüßen, den Ehren- und Unterwürfigkeitsbezeugungen; der Grüßende steht zum Begrüßten im Verhältnis der Unterordnung. Im Stillestehen äußert sich gewollte Passivität. In den verschiedenen Verkleinerungen des Körpers, im Sichniederwerfen, Sichverbeugen, im Knien, Kauern und Sitzen verrät sich das Bewußtsein

der eigenen Kleinheit, Nichtigkeit und Ohnmacht. Das Bestreuen des Hauptes mit Staub und das Berühren des Erdbodens will die Niedrigkeit und Verworfenheit des Grüßenden zum Ausdruck bringen. Das Händeerheben, Händekreuzen und Händefalten sind Zeichen der Wehrlosigkeit, Abhängigkeit, des Verhaftetseins an den Mächtigen und Starken. Reiche und vollständige Kleidung bedeutet Vornehmheit, teilweise Nacktheit Armut und niederen Stand [148]. Völlige Entkleidung ist eine Demütigung, zu der sich der Besiegte verstehen muß.

Aber noch ganz andere Vorstellungen und Absichten liegen den Grußsitten zugrunde. Manche von ihnen sind nicht nur oder überhaupt nicht Äußerungen von Sozialgefühlen, sondern wurzeln in dem über das Leben des Primitiven sich ausbreitenden Glauben an die Zaubermacht. Der Fremde und Unbekannte ist ebenso wie der Herrscher und Häuptling mit ‚Macht' erfüllt; alles Neue, Ungewöhnliche, Außerordentliche, wie alles Große, Gewaltige und Wunderbare weckt im Primitiven Furcht und Zuversicht, Ehrfurcht und Staunen; es ist für ihn ‚Macht', wertvoll und gefährlich zugleich, *mana* und *tabu*. Ja, in jedem Menschen wohnt solche Macht, die Lebenskraft, der zauberhafte Seelenstoff, wie er in den Haaren und in den Nägeln, im Blut, im Hauch und im Speichel sinnenfällig ist. Im Kusse und im Beriechen wird man der kraftvollen Seelenmaterie des anderen teilhaftig; durch die Berührung mit der Hand entsteht ein geheimnisvoller Kontakt mit dem Mana, dem elektrischen Zauberfluidum des anderen. Wie durch gemeinsames Trinken aus gleichem Becher, so entsteht auch durch den Kuß ein magisches Bündnis; durch den gegenseitigen Austausch des Seelenstoffes sind die beiden einander verhaftet; keiner wagt es, dem anderen, der nun Macht über sein Leben erlangt hat, zu schaden. Noch auf andere Weise vermag der Primitive sich gegen die im Fremden und im Häuptling steckende gefährliche Macht, gegen das Fremdlingstabu und Häuptlingstabu zu sichern und schützen. Wie der Zauberer und Beschwörer um ein mit Zauberkraft geladenes Objekt einen Kreis beschreibt, so umkreist der Grüßende den Fremdling oder Häuptling, um dessen Tabu in diesen umgrenzten Raum zu bannen und seine Fernwirkung zu verhindern. Er verhüllt sein eigenes Haupt oder legt wenigstens die Hand an dasselbe, auf daß die schädigende und tötende Zauberkraft des anderen nicht in sein Haupt, den Sitz des Lebens, eindringe.

Das Verhältnis des Menschen zu Gott ist ein Reflex des sozialen Verhältnisses von Mensch zu Mensch. Dieselben Sozialgefühle, die der Mensch seinem Mitmenschen gegenüber hegt, hegt er auch gegenüber der Gottheit: Zuneigung, Freundschaft, Ehrfurcht, Demut, Untertänigkeit. Aber die Gottheit ist nicht nur ein menschenähnliches Wesen, sondern wie der Fremdling und Herrscher auch ‚Macht', Mana und Tabu, gegen das der Mensch sich schützen muß. So kommt es, daß sowohl die sozialen wie die magischen Grußgesten in den Gebetsverkehr mit der Gottheit übernommen wurden [147]. (Doch scheinen die magischen Grußgesten viel später zu Gebetsgesten geworden zu sein als die sozialen, was daraus hervorgeht, daß sie sich als Gebetsgesten meist nur bei den antiken Völkern, aber selten bei den Naturvölkern finden.) Die Gleich-

heit oder Ähnlichkeit der Gefühle und Vorstellungen bedingte die Anwendung der diesen Gefühlen und Vorstellungen zugeordneten Ausdrucksformen. Diese Übertragung profaner Grußsitten in das Gebiet des religiösen Kults mag in manchen Fällen eine differenzierende Rückwirkung auf den profanen Gesellschaftsverkehr ausgeübt haben. Jene Grußgesten und -sitten, die zu religiösen Grußgesten und -sitten, zu Gebetsformen geworden waren, verschwanden bisweilen aus dem profanen Leben. Das Divergieren von Gebetsgestus und Grussgestus bei verschiedenen Völkern dürfte hierin seinen Grund haben [148].

Sämtliche Gebetsgebärden und -sitten gehen also auf profane Gesten und Verkehrsformen zurück, vor allem auf die Grußsitten. Es gibt ursprünglich keine spezifische Gebetsstellung und Gebetsgebärde, die der besondere Ausdruck religiöser Gefühle oder magischer Vorstellungen wäre. Schon die Sprache bezeugt, daß eine ausschließlich für die übernatürlichen Wesen bestimmte Huldigung und Verehrung nicht besteht. Die Termini für ‚anbeten' (hebr. *hištachawâ*, babylonisch *šukennu*, indisch-altpersisch *nam*, griechisch προσκυνεῖν, lateinisch *venerari*, *adorare*) werden in gleicher Weise auf Menschen und Götter angewendet[149]. Die magische Deutung hat den Zusammenhang mit den Grußsitten völlig übersehen, die symbolische Theorie hat ihn nicht entschieden genug hervorgehoben. Die meisten Gebetsstellungen und -gesten, die man bisher als B i t t gesten interpretiert hat, sind in Wirklichkeit G r u ß gesten. Nur das Ausbreiten und Falten der Hände mag bei manchen Stämmen als profaner Bittgestus geübt und dann zum Gebetsgestus erhoben worden sein.

Dem lebendigen Wort und dem lebendigen Mienenspiel gegenüber erscheint, wie wir bemerkten, die Körperstellung und Gebärde beim Gebet als eine starre, traditionelle und konventionelle Form. Die Worte, in denen der Beter sein Herz ausschüttet, sind stets neu, aus der Not der Gegenwart geboren; in seinem Antlitz spiegelt sich der flüchtige Augenblicksaffekt; aber seine Körperstellung und seine Händehaltung sind dieselben, mit denen schon vor Jahrhunderten und Jahrtausenden Menschenkinder gebetet haben. Der Gebetsgestus stammt aus grauer Urzeit, unverändert hat er sich bis in die Gegenwart fortgeerbt — ein lebendiges Zeugnis von dem dramatischen Realismus, der dem Gebetsverkehr des Primitiven mit seinem Gott eigen ist.

VII. D i e i m G e b e t a n g e r u f e n e n h ö h e r e n W e s e n.

I. Die Wesen, an die der primitive Mensch sich bittend und anbetend wendet, sind gar viele und von mannigfacher Art. Bei vielen Naturvölkern richtet man Gebete und Bitten in erster Linie an die verschiedenen N a t u r g e i s t e r und Naturgötter, höhere, mächtige Wesen, die mit einem wahrnehmbaren oder kleineren Naturobjekt verbunden sind, in ihm wohnen und wirken. Alle Gegenstände und Erscheinungen der Natur, die dem primitiven Menschen auffällig sind, die in ihm starke Affekte der Furcht, Ehrfurcht, Bewunderung und Hoffnung auslösen, die ihm Glück und Nutzen verheißen oder Unglück

und Gefahr zu bringen drohen, können Objekte des Gebets und der Anbetung werden: ein seltsam geformter Stein, ein aufragender, zackiger Fels, ein schneebedeckter, riesenhafter Bergesgipfel; ein rauschender Quell, der den Menschen erquickt, ein sprudelnder Bach, der den Feldern Fruchtbarkeit spendet, ein gewaltiger Strom, der über die Ufer tritt, ein trügerischer See, der so manches Opfer in seine Tiefe zog; ein altehrwürdiger gewaltiger Baum, der reichen Schatten spendet, ein immergrüner Stamm, ein heilkräftiges Kräutlein, das nährende und keimende Saatkorn; das korntragende Feld, dessen Fruchtbarkeit man sich in einer dieses Feld bewohnenden Gottheit konzentriert denkt, der Blitzstrahl, der zuckend zur Erde fährt, der Donner, der mächtig durch die Lüfte hallt, der wehende Wind, der krachend durch die Äste des Waldes fährt und über die weiten Steppen eilt, das flackernde Feuer, das der menschlichen Arbeit eine Quelle unendlichen Segens ist, zugleich ein Schutz wider wilde Tiere und böse Geister; der mütterliche Erdboden, dem nach primitiver Vorstellung alles vegetative und animalische Leben entspringt und in den alles Lebendige wieder zurückkehrt, die leuchtende Sonne, die Wärme, Licht und Wachstum spendet, der strahlende Mond, der das nächtliche Dunkel erhellt, die Sterne, die am Nachtfirmamente funkeln. Neben den in der leblosen und vegetativen Natur wirkenden Geistwesen stehen die Tiergötter: Lebewesen, die ob ihrer Größe auf die Menschen Eindruck machen, wie der Elefant, solche, die ihnen ob ihres unheimlichen Aussehens Furcht einflößen, besonders die Schlange, sodann die verschiedenen Totemtiere, mit denen eine straff organisierte Gruppe (‚Clan') sich enge verbunden fühlt und die bisweilen auch als Urheber und Schöpfer des Clans gelten.

Nicht nur tote und beseelte Naturgegenstände redet der primitive Mensch im Gebete an und bringt ihnen Opfer dar, er verehrt sogar die Werke seiner eigenen Hände als göttliche Wesen. Auch in den durch menschliche Kunst verfertigten Objekten, die zum menschlichen Leben und Schaffen in nützliche Beziehung treten, offenbart sich die Tat und die Macht eines übermenschlichen Wesens. So bringt der Ewer bei der jährlichen Yamsernte dem Buschmesser und der Axt, dem Hobel, der Säge und der Schelle, kurz allen in seinem Dienste stehenden Werkzeugen Opfer dar[1]. Bei den Toba-Batak opfert der Schmied dem Eisen; auch den eisernen Geräten, der Hacke, dem Messer, dem Schwert, der Lanze; der Fischer opfert seinem Kanoe, der Jäger seiner Flinte; der Zimmermann seinen Werkzeugen; die Familie der Seele des häuslichen Herdes. Im heutigen Jndien beginnen die Arbeiter ihr Tagwerk mit der Anbetung ihrer Werkzeuge; der Arbeiter wirft sich vor seinem Spaten oder seinem Pflug nieder, der Holzhauer vor seiner Axt[2]. Vor allem aber betrachtet der Primitive gerne die mannigfachen, von übernatürlicher, wertvoller Zaubermacht *(Mana)* erfüllten Objekte und Präparate als von menschenähnlichen Geistwesen beseelt und bewohnt und ruft deshalb diese übernatürlichen Träger bittend und anbetend an. Solche kraftbegabte Gegenstände können die Opfergeräte sein, sowie sonstige beim Kult verwendete

Instrumente, Zauberstäbe, besonders aber Fetische. Unter einem Fetisch ist dem ursprünglichen Wortsinn nach (portugiesisch *feitiço* von *factitius*) ein machtgeladenes, zauberkräftiges Objekt zu verstehen, das vom Menschen selbst künstlich ‚gemacht', verfertigt bzw. zubereitet und zugerichtet wird; im Gegensatz dazu werden die Naturgegenstände (Steine, Bäume, Gewächse) in ihrer ursprünglichen naturhaften Gestalt als machterfüllte, geistbeseelte, übernatürliche Wesen angesehen und verehrt. Ein solcher Fetisch kann in einem zugeformten Stein oder Holz bestehen oder auch in einem alle möglichen zauberkräftigen Substanzen enthaltenden Bündel wie dem *nkisi* der Kongoneger[3]. Oft wird ein Stein oder Holz so zugeformt, daß in ganz rohen Umrissen menschenähnliche Züge hervortreten. So verfertigen die japanischen Ainu aus Bäumen Schnitzbilder, die sie dann als Fetische *(inao)* verehren und anbeten[4]. Während die Fetische trotz aller künstlichen Bearbeitung und Zubereitung letzten Endes doch nur übernatürliches ‚*Mana*' besitzende Naturdinge sind, sind die Idole und Götterbilder, die auf höherer Kulturstufe aus den rohen Fetischen herauswachsen, eine freie künstlerisch-schöpferische Gestaltung von Phantasievorstellungen über die stark anthropomorphisierten übersinnlichen Mächte. Diese künstlerische Darstellung setzt stets einen Fortschritt im mythologischen Denken voraus. Doch lebt der naturhafte Charakter der mächtigen Wesen auch in den künstlerischen Idolen fort. Das Material, aus dem die griechischen Hermessäulen verfertigt werden, ist stets Stein. Die Tierköpfe der Götterbilder in Ägypten beweisen den ursprünglich tierischen Charakter der Götter.

Nicht nur Naturdinge und Naturerscheinungen, in denen sich geheimnisvolle Macht und Lebenskraft offenbart, werden zu Kultobjekten, man opfert und betet auch zum Seelenstoff, der dem menschlichen Leibe Leben, Kraft und Gesundheit spendet, einer feinmateriellen Kraftsubstanz, die man sich zu erhalten sucht und die man auf alle mögliche Weise kräftigen und fördern will dieser Glaube und Brauch, ist besonders in den malaiischen Völkern lebendig ist. Diese Lebenskraft, Lebensmaterie ist „eine Art Mensch im Menschen", so der *tanoana* der Toradja, der *kala* der Karenen, der *tondi* der Batak[5]. Der *genius*, den jeder altrömische Mann besaß, wie die *juno*, die jede römische Frau hatte, sind nichts anderes als die unsichtbare, Lebenskraft verleihende Seelenmaterie. Die kultische Verehrung, die man ihr erwies, um sie zu sichern und steigern, brachte es mit sich, daß aus einem individuellen, übersinnlichen Seelenstoff ein persönlicher, göttlicher Schutzgeist wurde, wie die Entwicklung der römischen Geniusvorstellung lehrt.

Neben den Naturmächten stehen als zweite große Gruppe übernatürlicher Wesen die Tätigkeitsgötter. Diese sind nicht wie die verschiedenen Naturgottheiten an bestimmte sichtbare Objekte unzertrennlich gebunden, sondern an sich völlig unsichtbar, sichtbar und greifbar nur in den Wirkungen, die von ihnen ausgehen. Seltsame und plötzliche Erkrankungen werden auf das Wirken unheimlicher

Geister zurückgeführt, die in den Leib des Kranken fahren oder auf andere Weise das Übel hervorrufen. Sehr häufig denkt sich der Primitive diese unholden Geisteswesen als in der Luft hausend und durch die Luft in den menschlichen Körper gebracht, gleich als ahnte er die Bedeutung der atmosphärischen Luft für die Verbreitung und Übertragung der Krankheitskeime. Diese Krankheitsgeister sind zumeist nur wilde Dämonen, von verschwommenem, mehr unpersönlichem Charakter, ohne Zahl und Name; nicht selten aber nehmen sie schärfer umrissene, persönlichere Züge an und werden aus unbestimmten Geistern zu Sondergöttern, die einen bestimmten Macht- und Wirkungskreis haben: Die Buro kennen einen ‚Blatterngott'[6], die Haidaindianer einen Dämon der Pestilenz, einen Dämon der Pocken und einen solchen des gewaltsamen Todes[7], die Römer verehrten eine Göttin Febris. In den meisten Fällen sucht man sich dieser unheimlichen Gäste durch Beschwörungshandlungen und -worte zu entledigen, man sucht sie auf alle mögliche Weise zu verjagen und zu verscheuchen, aber wendet sich an sie auch mit demütigem Flehen und mit Opfergaben, beseelt von dem tiefen Gefühl völliger Abhängigkeit.

Eine andere Klasse der Tätigkeitsgötter bilden die ‚departemental gods' (Andrew Lang), die Patron-, Funktions-, oder ‚Sondergötter' (Usener)[8], die mit keiner Naturerscheinung in Beziehung stehen, sondern bestimmte menschliche Tätigkeiten und Beschäftigungen lenken und überwachen, ihre übernatürliche Ursache darstellen. Die verbreitetsten dieser Patrongötter sind die Kriegsgötter, die sich auch bei höher entwickelten Naturvölkern wie den afrikanischen Ewe und den Polynesiern finden[9]. Die Haida-Indianer kennen eine ‚Eigentumsfrau', von der aller Reichtum kommt[10]. Der Ewe-Kaufmann verehrt die ‚Marktgottheit'[11] wie der römische Händler den Mercurius. Einen unerschöpflichen Reichtum von stets neu entstehenden Sonder- und Patrongöttern besitzen die griechische, altrömische und altlitauische Religion. Fast bei jeder menschlichen Handlung, von der Wiege bis zum Grabe, beim täglichen Tun und Treiben wie bei selten vorkommenden Gelegenheiten rief der Grieche eine eigene Gottheit an, die hier und nur hier hilft. So opferte man in Athen an dem Frauenfeste der Thesmophorien der Kalligeneia, d. h. der schöne Geburt Verleihenden. Kurotrophos, die Kindernährerin, schützt das Wachstum der Kinder. Die jungen Athener rufen, wenn sie beim Eintritt in das mündige Alter den Ephebeneid leisten, Thallo an, die der Jugend Blühen und Gedeihen, Auxo, die Wachstum verleiht, Hegemone, die Geleiterin. Paian oder Paieon, Jaso, Akesios, Panakeia waren Gottheiten des Heilens[12]. Bei den Römern steht jede einzelne Handlung in der bäuerlichen Beschäftigung unter dem Patronat einer Spezialgottheit. Sterculinus sorgt für die Düngung des Ackers, Veruactor für das erste Durchackern des Brachfeldes, Reparator für das zweite, Imporcitor für das dritte, Insitor für das Säen; so geht es fort bis zum Messor, der der Schnittertätigkeit vorsteht, Convector, der die Einfahrt des Getreides, zu Terensis, der das Ausdreschen unter sich hat, und Tutulina, welche das eingeheimste Korn aufbewahrt. Beim Fluropfer hatte der *flamen* außer Tellus

und Ceres zwölf solche ländliche Sondergötter anzurufen[13]. Die Gottesstimme, welche die Römer vom Heranrücken der Gallier unterrichtete, erhielt als Aius Locutius einen Altar; die Gottheit, welche die Umkehr Hannibals veranlaßte, bekam unter dem Namen Rediculus ein Heiligtum. Neue Gottheiten entstehen im religiösen Glauben der Völker unaufhörlich — noch im heutigen Hinduismus können wir dieses theogonische Schauspiel beobachten[14]. Aber bei den meisten Völkern sind diese neu auftauchenden Gottheiten an konkrete Objekte der Natur und Kunst gebunden. Daß die Griechen, Römer und Litauer so zahlreiche Tätigkeits- und Patrongötter schufen, beruht zweifellos auf dem gerade diesen indogermanischen Völkern eigentümlichen abstrakten Charakter des Vorstellens, „dem tiefen Gefühl des Allgemeinen in dem Besonderen[15].

Eine Variante der Patrongötter bezeichnen die eigentlichen ‚Lokalgottheiten': die *θεοὶ πολιοῦχοι* oder *ἐγχώριοι*, die jedoch im Unterschied von den Tätigkeitsgöttern in enger Beziehung zu bestimmt umgrenzten Orten und Ländern stehen. Bei den Kekchi-Indianern hat jedes Dorf seinen eigenen Tzultaccá, den „Herrn der Berge und Täler", dem man opfert und zu dem man betet[16]. Im ältesten Ägypten „besaß jede Stadt, jedes Dorf, jeder Flecken seine eigene Schutzgottheit, seinen Heiligen. An ihn wandten sich die Bewohner in den Tagen der Not und Gefahr, hilfeflehend. Seine Gunst suchten sie durch Opfer und Gebete zu gewinnen. In seiner Hand lag das Wohl und Wehe der Gemeinde: er war der Herr der Gegend, der ‚städtische Gott', der, gleich einem weltlichen Fürsten, die Geschicke seiner Schutzbefohlenen lenkte und ihr Leben, ihr Hab und Gut gegen äußere Feinde verteidigte. So eng war der Gott mit seiner Ortschaft verbunden, daß er häufig nicht einmal einen eigenen Namen besaß, sondern kurzweg nach der Kultstätte, die ihm gehörte, oder an der er sich offenbarte, bezeichnet wurde".[17] Bei den westsemitischen Stämmen verehrte jede Stadt und jeder Ort eine mehr oder minder anonyme Ortsgottheit als *El* (Macht), *Dân* (Richter), *Melekh* (König), besonders aber unter der Bezeichnung *Ba'al* (Herr). Häufig wird das appellative Wort für Gott durch die Ortsbestimmung zum Eigennamen der Gottheit (Ba'al-Peor, Herr von Peor, Melkhart, König der Stadt).[18] In Griechenland hatte jede Stadt und jedes Dorf seine eigene Gottheit, die ihren Verehrern und nur diesen Schutz gewährte.[19] Bei den Römern hatte jede Stadt, jeder Gau, ja jede Straße und jedes Grundstück seinen *lar* als Orts- und Schutzgeist, jedes Haus seinen *lar familiaris* genau so wie jeder Mann seinen *genius* besaß[20].

Alle diese höheren Wesen sind in ihrem Wirken nicht völlig unbeschränkt, sondern an ein genau umschreibbares Gebiet gebunden: die Naturgeister an das betreffende Naturphänomen, die Tätigkeits- und Patrongötter an die unter ihrer Aufsicht stehenden Handlungen und Beschäftigungen, die Lokalgottheiten an die ihnen gehörigen Orte und Länder. Ihre Macht ist also nicht absolut, sondern auf den ihnen eigentümlichen Wirkungsbereich begrenzt. Eben deshalb

pflegt man sich an sie nicht in jeder beliebigen Angelegenheit zu wenden, sondern nur in solchen Anliegen, die in ihren Wirkungsbereich einschlagen, nur mit solchen Wünschen und Bitten, deren Erfüllung in ihrer Macht liegt.

Die Götter der Gebirgspässe ruft der Kabosenja um glückliche Reise an.[21] den tro eines Teiches bittet der Ewe um Regen,[22] zur ‚Göttin des Wassers' betet der Ainu, wenn er aus der sprudelnden Quelle Wasser schöpft.[23] „Fluß, friß mich nicht", fleht der Xosakaffer, wenn er einen Fluß durchschreitet.[24] „Du mögest mir die Erlaubnis geben zum Baden und Fischfangen, ohne mir Schaden zuzufügen" ist die Bitte der Cora-Indianer an den Flußgott Tschakan[25]. Die Ainu rufen den ‚großen Gott', der über die Wasser gebietet, um reichen Fischfang an[26]. Der Ewepriester richtet an den tro eines Baches ein Sühnegebet, wenn j mand durch Wasserschöpfen mit verrußtem Topfe ihn beleidigt hat[27]. Die Schiffer am Tanganjkasee flehen, wenn sie ihre Boote besteigen, zum Seegeist um Verschonung des Lebens[28]. Zur ‚Reismutter' beten die Karenen um Wachstum des Reises und Schutz des Feldes vor Dieben[29], zur Korngöttin Demeter die Griechen um dicke Garben[30] Der Getreidegottheit danken die Ainu für die reiche Ernte, die sie gespendet[31]. Zum schützenden und Unheil wehrenden Feuer richten die auf der Jagd befindlichen Ainu ihr Nachtgebet, vom heiligen Herdfeuer erflehen sie häusliches Familienglück[32]. Die gebärende und nährende ‚Mutter Erde' wurde von den Griechen um Kindersegen und Fruchtbarkeit der Felder angerufen.[33] Zur Sonne fleht der afrikanische Kiziba, daß sie scheine,[34] der Cora-Indianer bittet sie, dafür zu sorgen, daß die Flüsse den Feldern keinen Schaden zufügen;[35] der Kekchi-Indianer dankt ihr, wenn sie nach heftigem Regen strahlend die Wolken durchbricht.[36] Den ‚Häuptling' Elefant flehen die Kaffern an, daß er sie nicht zertrete und töte.[37] Wenn die zentralaustralischen Warramunga sich der Höhle nahen, in der die Riesenschlange Wollunqua haust, bitten sie dieselben, sie möchte ihnen doch keinen Schaden zufügen.[38] Die Haida-Indianer bitten die übernatürlichen Seetiere um guten Fang, das Käuzchen rufen sie um trockenes Wetter an.[39] In zahlreichen Stämmen bitten die Jäger die Geister der erlegten Jagdtiere um Entschuldigung, daß sie sie getötet haben.[40] In ähnlicher Weise erfleht man auch beim Fällen von Bäumen Verzeihung von den Baumgeistern.[41] Die Karenen bitten den Seelenstoff zurückzukehren, wenn sie fürchten, er habe den Leib verlassen.[42] Bei Schwergeburten opfern die Batak der Kinderseele und bitten sie, doch zu kommen.[43] Zu den gefürchteten Krankheitsgeistern fleht man, daß sie fortgehen oder fernbleiben möchten.[44] Zu den Spezial- und Patrongöttern betet man nur in den Anliegen, die ihr Wirken und ihre Macht betreffen, zum Kriegsgott um Siegesglück, zum Handelsgott um gute Geschäfte, zum Glücksgott um Erfolg, zum Hausgeist um Gesundheit und Wohlstand der Familie. Zu den Lokalgottheiten betet man nur innerhalb ihres begrenzten Territoriums. Antike Reisende und Kaufleute pflegten, wie aus zahlreichen Inschriften hervorgeht, in fernen Ländern nicht ihre heimischen Götter, sondern die dort herrschenden Lokalgottheiten um Schutz und Glück anzuflehen. Ein römischer Kaufmann, der mit Tongeschirren nach Britannien handelt, macht auf der Insel Walcheren der dortigen Göttin Nehalennia „wegen der Erhaltung seiner Waren in gutem Zustand" ein Gelübde.[45] Die mittelamerikanischen Kekchi-Indianer beten zum Tzultaccá, dem ‚Herrn der Berge und Täler', nur in den heimatlichen Gefilden und im heimischen Urwald; sobald sie aber in ein Gebiet kommen, in dem sich christliche Wegkreuze befinden, beginnen sie sogleich zum ‚Vater Kreuz' zu rufen. In Gebieten hingegen, in denen sich auch keine solchen Kreuze befinden, geben sie ihre täglichen Gebete und Opfer auf und werden mit einem Schlag religionslos.[46]

Ursprünglich werden also die Natur- und Tätigkeitsgötter nur in den sie betreffenden Spezialangelegenheiten, die Ortsgötter nur innerhalb ihres Territoriums angerufen,[47] die Stammes-, Volks- und Nationalgötter nur von ihrem Stamm oder Volk, die Familiengötter von ihren Familien, die Genien nur von den in ihrem Schutze stehenden Individuen.

Wenn aber ein Naturgeist, ein Fetisch oder ein Sondergott die Gebete seiner Verehrer erhört und für ihre Opfergaben sich erkenntlich erweist, so wächst die Schar der Verehrer; man beginnt zu ihm in allen möglichen Angelegenheiten sich zu wenden: sein Machtgebiet erweitert sich, er streift seinen Spezialcharakter ab und wird ein Helfer und Erhörer im allgemeinen.[48] Man betet nun zum Gebirgsgott um Gesundheit,[49] zum Geist eines Teiches um Kinderreichtum,[50] zum Erdgott um langes Leben, Stärke des Leibes und reiche Siegesbeute,[51] zur Sonne um Nahrung,[52] zum Neumond um Gesundheit und Stärke, Wachstum der Felder, Viehreichtum und Kindersegen.[53] Das zweite Moment, das die Erweiterung des Wirkungskreises und Machtbereiches eines Gottes bedingt, ist der Synkretismus der verschiedenen Einzelgötter zu großen Göttergestalten. Ansätze zu diesem Verschmelzungsprozeß finden sich schon bei manchen höher entwickelten Naturvölkern; als umfassender religionsgeschichtlicher Vorgang spielt er sich jedoch erst in den antiken Religionen ab. Der Synkretismus der Göttervorstellungen ist sogar das typische Merkmal der antiken Götteridee im Gegensatz zur primitiven. Fast alle die großen Göttergestalten des assyrischen, ägyptischen, vedischen, griechischen, römischen und mexikanischen Pantheons sind das Produkt eines gewaltigen Synkretismus. Die örtlich gebundenen Naturgeister verbinden sich zu einem einheitlichen Naturgott. Die Lokalgottheiten und Patrone vermischen sich mit den verschiedensten Naturmächten, mit Steinen, Bäumen, Tieren und Gestirnen. Eines der wichtigsten Momente im antiken Synkretismus ist die Vereinigung der örtlich begrenzten Naturgeister und Patrone mit den mythischen Heroengestalten. Es ist eine feinsinnige Beobachtung Wundts, daß die großen anthropomorphen Göttergestalten der Kultur- und Nationalreligionen aus einer Verschmelzung des Idealmenschen mit dem zauberstarken, naturhaften Dämon hervorgingen: der Dämon erhebt den Helden ins Übermenschliche, der Held verleiht dem Dämon die Züge einer individuellen menschlichen Persönlichkeit.[54] Wenn solche große und mächtige Götter einmal entstanden sind, dann saugen sie die zahllosen kleinen Natur- und Lokalgottheiten auf, übernehmen ihre Funktionen. Durch die von politischen Eroberungen oder friedlichen Kulturbeziehungen herbeigeführten Völkermischungen vollzog sich auch eine Verschmelzung der verschiedenen Volks-, Stammes- und Stadtgottheiten.[55] Mit der Erhebung Thebens zur Hauptstadt Oberägyptens tritt der thebanische Stadtgott Amon in unlösliche Verbindung mit dem Sonnengott Ra, dem Hauptgott des Reichs. Der israelitische Jahwe verschmilzt nach dem Eindringen der Israeliten in Kanaan mit den kanaanäischen ba'alim. Die griechische Liebesgöttin Aphrodite wird bei der Hellenisierung der römischen Kultur mit der latinischen Gartengöttin Venus identifiziert.

Alle diese synkretistischen Vorgänge haben zur Folge, daß man die großen Götter in den mannigfaltigsten Nöten des Lebens, nicht nur in ganz speziellen Anliegen anruft. Doch obgleich ihr Machtgebiet nicht wie das der primitiven Natur- und Sondergötter eng begrenzt ist, so besitzt ein jeder von diesen doch einen bestimmten Wirkungskreis,

in dem er vornehmlich seinen Machteinfluß geltend macht. Darum werden sie, wenn auch keineswegs ausschließlich, so doch vorzugsweise in den Angelegenheiten, die ihr Machtgebiet betreffen, angerufen. Zeus bleibt allzeit der große Himmelsgott, zu dem man um Regen fleht, Neptun der Meeresbeherrscher, den die Seefahrer anrufen, Mars der Soldatengott, zu dem Heer und Volk um Kriegsglück beten, Marduk oder Asklepios der weise Heilgott, an den der Kranke sich wendet, Ischtar, Isis, Artemis und Diana sind die großen Muttergöttinnen, zu denen kreißende Frauen ihre Zuflucht nehmen.[56]

In der Volksreligion aller Jahrhunderte wendet man sich in den besonderen Anliegen an die verschiedenen großen und kleinen Spezialgötter, die in ihrem eigenen Machtgebiet am besten helfen und wirken können. Gerade dadurch erweisen sich nicht wenige Heilige der katholischen und mohammedanischen Volksreligion als die wirklichen Nachfolger vorchristlicher und vorislamischer Götter, vor allem der Sondergötter, daß sie zumeist in Spezialanliegen und Spezialnöten um Hilfe angerufen werden: St. Wendelin bei Viehseuchen, St. Blasius bei Halsweh, St. Lucia, Ottilia und Klara in Augenleiden, St. Apollonia gegen Zahnschmerzen, St. Rochus gegen die Pest, St. Florian in Feuersgefahr; St. Antonius hilft Verlorenes wiederfinden, St. Andreas schenkt den Frauen Kinder, St. Katharina verhilft den Mädchen zu Männern, St. Valentin ist der Heilige der Verliebten, die Gottesmutter ist die mächtige Helferin der Frauen in Geburtsnöten.[57]

2. Neben den Naturgottheiten, den Tätigkeits- und Patrongöttern stehen als zweite große Klasse der durch Gebet und Opfer verehrten übermenschlichen Wesen die Ahnengeister; bei vielen Völkern und Völkergruppen bilden die Geister der Vorfahren nahezu den ausschließlichen Gegenstand der religiösen Verehrung, so bei den afrikanischen Bantuvölkern und den indonesischen Stämmen: der Ahnenkult droht bei ihnen zur Religion schlechthin zu werden.[58] Unter den Kulturvölkern sind es die Chinesen, bei denen die Verehrung der göttlichen Ahnen den wichtigsten Platz im religiösen Leben inne hat. Bei anderen Völkerfamilien hingegen ist der Kult der Verstorbenen nur relativ schwach entwickelt, so bei den nordamerikanischen Indianern und bei der semitischen Rasse. In der Religion der Urindogermanen nahm der Ahnenkult einen breiten Raum ein, in historischer Zeit trat er aber immer mehr zurück.

Die Familie verehrt vor allem ihr verstorbenes Oberhaupt, den Vater. Ein Zulukaffer erzählt: „Die Schwarzen verehren nicht alle Amatongo unterschiedslos, d. h. alle Toten ihres Stammes. Das Haupt eines jeden Hauses wird von den Kindern dieses Hauses verehrt; denn sie kennen nicht die Ahnen, welche gestorben sind, noch ihre Ehrennamen. Aber ihr Vater, den sie kennen, ist das Haupt, mit dem sie in ihrem Gebet beginnen und aufhören, denn sie kennen ihn am besten und seine Liebe für die Kinder; sie erinnern sich seiner Güte gegen sie während seines Lebens; (sie sagen:) er wird uns genau so behandeln, nachdem er tot ist (wie zu seinen Lebzeiten); wir wüßten nicht, warum er auf andere außer uns schauen sollte; er wird auf uns allein schauen."[59]

Im alten Griechenland verehrte man den toten Vater mit Gebet und Opfer; die Lebendigkeit und Innigkeit des Gebetsverkehrs der Kinder mit dem verstorbenen Vater spiegelt sich nirgends so deutlich wie im ‚Totenopfer' des Aeschylus.[60] Nach dem Vater verehrt man auch die Mutter, die verstorbenen Großeltern, Geschwister und Kinder, ja die ganze Sippschaft. In den an die Ahnen gerichteten Opfergebeten wird oft der ganze Familienstammbaum aufgezählt. Der opfernde Baronga ruft zuerst seinen Vater und bittet ihn, seinen Großvater zu bringen, diesen, daß er seine Ahnen bringe usw., bis der Letzte genannt ist. Die Ahnen der Hauptlinie werden dann ausgesandt, alle Abgeschiedenen der Seitenlinien zu rufen.[61] Die Amazulu wenden sich oft in genereller Weise an alle unmittelbaren Vorfahren und ruft sie als „unsere Leute" oder „Leute vom Haus" an.[62] Im Ahnenkult der Batak spielen die Vorfahren größerer Sippenverbände eine besondere Rolle. Ihnen zu opfern tun sich die ganze Verwandtschaft oder mehrere Sippen zusammen, was seltener, aber mit feierlichem Zeremoniell geschieht.[63] Der ganze Stamm opfert bei vielen Völkern dem verstorbenen Häuptling und seinen Vorvätern. Bedeutende und einflußreiche Menschen, besonders mächtige Zauberer, die ob ihres reichen ‚Mana', ihrer geheimnisvollen Zauberkraft geachtet und gefürchtet werden, werden nach ihrem Tode durch Opfer und Anrufungen auch außerhalb ihrer Familie verehrt. Der Totengeist eines starken und erfahrenen Mannes bleibt bei den Veddas in dauernder Erinnerung und empfängt beständig Opfer, auch nach dem Tode der näheren Verwandten.[64] Codrington schreibt von dem Totenkult der Melanesier: „Man darf nicht meinen, daß jeder Totengeist Gegenstand der Verehrung wird. Ein Mensch in Gefahr mag wohl seinen Vater, Großvater oder Oheim anrufen, die nahe Verwandtschaft ist Grund genug dazu. Aber der Totengeist, den man allgemein verehrt, ist der Geist eines Mannes, der zu seinen Lebzeiten *mana* besaß; die Seelen der gewöhnlichen Menschen dagegen sind die gewöhnliche Herde von Geistern, Nullen vor wie nach dem Tod."[65] Hier erkennen wir die Ansätze zum Heroenkult, der bei den Griechen eine mächtige Entwicklung nahm[66] und der eine der Wurzeln der altchristlichen Heiligenverehrung ist. So wird also nicht allen Verstorbenen unterschiedslos religiöse Verehrung zuteil, sondern nur den Vorfahren und Familienmitgliedern einerseits und den durch soziale Würde oder magische Kraft hervorragenden Individuen andererseits. Das ‚profanum volgus' der Totengeister hingegen ist nicht Gegenstand eines religiösen Verhältnisses, in dem nicht nur die Furcht, sondern auch die Zuversicht waltet; man fürchtet vielmehr diese als feindliche, bösartige Wesen, man sucht sich ihrer durch die Beschwörung zu erwehren oder man bringt ihnen Opfer, um sie zu beschwichtigen und sie sich so vom Leibe zu halten.[67]

Die Geister der Vorfahren werden besonders häufig bei Krankheitsfällen in der Familie angerufen, da gilt ihr Zorn als die Ursache solchen Unglückes[68]. Aber sie sind dem primitiven Menschen nicht nur Ver-

hänger von allerlei Unheil, sondern auch Spender von Glück und Segen. „Der Vater ist für die Schwarzen ein großer Schatz, auch wenn er tot ist," sagte ein Zulukaffer zu Bischof Callaway.[69] Man ruft darum die Ahnen vor allem um Glück, Reichtum und Erfolg für die Familie an; man fleht zu ihnen in Todesgefahr um Rettung, man erbittet von ihnen Gesundheit und angenehmes Leben, Reichtum an Korn, Vieh und Nachkommen, Friede mit der Nachbarschaft usw. Man erbittet ihren besonderen Segen dann, wenn ein Kind des Hauses eine Ehe zu schließen gedenkt.[70] Weil die Ahnengeister bei vielen Stämmen auch als Spender des Wachstums und Erntesegens geschätzt werden, werden ihnen unter Dankgebeten Erstlingsopfer dargebracht.[71] Der Wirkungskreis und Machtbereich der göttlichen Vorfahren ist also erheblich weiter als der der Naturgeister, Tätigkeitsgötter und Schutzpatrone, die an ein begrenztes Gebiet gebunden sind.

3. Mit den mannigfachen Natur- und Tätigkeitsgöttern wie den Ahnengeistern erschöpfen sich noch nicht die übermenschlichen Wesen, zu denen der naive Naturmensch mit Geschenken und Gebeten sich wendet, um Hilfe in der Not und Erfüllung seiner Wünsche zu erlangen. Hinter und über diesen Wesen, die in die Geschicke des Menschen mit mächtiger Hand eingreifen, stehen in der religiösen Vorstellungswelt zahlloser niederer Stämme in allen Erdteilen seltsame und geheimnisvolle übernatürliche Gestalten, die ‚hohen Götter' (*high gods*), die Urwesen, die von jenen niederen Geistern sich deutlich abheben. In der gegenwärtigen Ethnologie und Religionswissenschaft sind sie der Gegenstand eines erregten Meinungswechsels geworden. Der Forscher, welcher diesen Geisterkampf entzündet hat, ist der schottische Folklorist und Literarhistoriker Andrew Lang.[72] Er, der früher eine scharfe Polemik gegen den verschleierten Urmonotheismus Max Müllers geführt und für eine evolutionistische Ableitung der höheren Formen des religiösen Bewußtseins aus den niederen und roheren eingetreten war, nahm später, überwältigt von den zahlreichen Berichten über höhere Gottesvorstellungen primitiver Stämme, den Kampf gegen die animistische Erklärung der Religion auf, wie sie in klassischer Weise von dem Oxforder Anthropologen Tylor formuliert worden war. Älter als der Glaube an Naturgeister und Ahnen erschien ihm der Glaube an „ein übermenschliches Wesen, das immerdar besteht, einen schaffenden Geist, einen Wächter für moralische Regeln"; denAnimismus und Manismus betrachtete er als Produkte eines Verkümmerungsprozesses, während die Urform der Religion als ein ethischer Monotheismus sich ihm darstellte. Langs vielumstrittene Theorie, die sich vor allem auf die religiösen Vorstellungen der Südostaustralier stützte, wurde durch den gelehrten Erforscher der austronesischen Stämme und der Pygmäen P. Wilhelm Schmidt[73] weiter geführt und durch sorgfältige ethnologische Untersuchungen unterbaut. Man hat mit einem gewissen Recht behauptet, daß beide die Primitiven sowohl wie die Urwesen, an die diese glauben, idealisiert hätten — Lang mit einer Vorliebe für das Romantische, P. Schmidt in einem theologischen Interesse an der Theorie des Urmonotheismus. Gleichwohl bezeugen es ganz schlicht

die Tatsachen, daß jene ‚high gods' in der religiösen Vorstellungswelt der Naturvölker eine Sonderstellung einnehmen und weder mit dem Geisterglauben noch mit dem Ahnenkult in einem genetischen Zusammenhang stehen. Helles Licht wurde auf die Vorstellung vom Urheber durch die tiefschürfenden Untersuchungen Nathan Söderbloms[74] geworfen. Ihm ist es geglückt, die Wurzel dieses bei den primitiven Stämmen weit verbreiteten Glaubens aufzudecken. Wir müssen uns hier näher mit diesen Gottesgestalten vertraut machen, da ihre Kenntnis zu der Beantwortung der Frage nach dem Ursprung und der Urform des Gebets unbedingt erforderlich ist.

Die ‚high gods' (Lang), ‚supreme beings' (Marett), ‚höchsten Wesen', Himmelsgötter' (P. Schmidt), ‚Allväter', ‚Urväter' oder ‚Urheber' (Söderblom), wie man sie immer bezeichnen mag, tragen einen ganz anderen Charakter als die die Natur oder ein bestimmtes Gebiet menschlicher Tätigkeit beherrschenden Mächte. Sie stehen dem Menschen ferner als die Naturgeister oder Ahnen aber sie überragen diese an Größe, Macht und Hoheit. Ihr Wirken liegt nicht ausschließlich in der Gegenwart wie das Wirken der Natur- und Tätigkeitsgötter, sondern vor allem in grauer Vergangenheit, in ferner Urzeit. Sie sind — das ist ihr hervorstechendster Charakterzug — Schöpfer und Urheber alles Seienden; Himmel und Erde, Pflanzen, Tiere und der Mensch sind das Werk ihrer Hände. Aber nicht nur die anorganische und organische Natur, nein, auch die gesamte materielle und geistig-soziale Kultur: Wirtschaft, Technik und Kunst, Sprache und Sitte, Gesellschaftsordnung, Religion und Magie, alles wird auf das ursächliche Wirken jener hohen Gottheiten zurückgeführt. Die Urväter sind nicht nur Schöpfer, sondern auch Stifter und Gesetzgeber. Sie sind Kulturheroen, ‚Heilbringer', wie die modernen Ethnologen sagen, vor allem aber sittliche Gesetzgeber; die absolut gültigen sozialethischen Ideale des primitiven Stammes erscheinen als die verpflichtenden Gebote des Schöpfers. So enthält schon die primitive Vorstellung vom Urheber die beiden Elemente des voll ausgebildeten Gottesbegriffs: Gott ist die Quelle alles Seienden wie aller Werte.

Bei manchen Stämmen liegt das Wirken der Urväter ausschließlich in der grauen Vorzeit, sie sind Urzeitwesen, die einst Großes und Segensvolles vollbracht haben, aber keine Gegenwartsgötter, die mit mächtiger Hand die Geschicke des Menschen gestalten. Manche dieser Ursprungsgottheiten sind, nachdem sie ihr Werk vollendet haben, in ein anderes Land gezogen, um dort zu wirken und zu schaffen. Aber bei der überwiegenden Mehrzahl der Naturvölker ist das höchste Wesen mehr als Urheber und Schöpfer, Stifter und Gesetzgeber in ferner Vergangenheit, er ist zugleich Erhalter seines Werkes, Schicksalsgott, Wächter über seine Gebote. Diese Seite im Bilde des Urvaters hat Söderblom zu wenig hervortreten lassen. Tira-wa, das höchste Wesen der Pawnee-Indianer wird auch genannt: „die Kraft dort oben, die die Welt bewegt und alle Dinge überwacht."[75] Das Bewußtsein der universellen Abhängigkeit von dem höchsten Gotte äußert sich schon in den abgegriffenen Sprichwörtern und Redensarten der Alltagssprache. „Was Ruwa dir bestimmt hat, das trifft dich auch," sagen die Dschagganeger.[76] „Es steht bei Lowalangi," ist ein Sprichwort der Niasser.[77] „Cuok hat dich gebracht, Cuok hat dich erhalten, es führe dich Cuok," sind die bei den zentralafrikanischen Schilluk gebräuchlichen Grußformeln.[78] Wenn einem Omaha- oder Kansa-Indianer ein unerhofftes Glück zufällt, pflegt man zu sagen: „Wakanda (das höchste Wesen) hat ihm beigestanden, Wakanda kennt ihn, Wakanda hat für seine Leute gesorgt."[79] Gottes Schicksalsmacht ist doppelseitig: Glück und Unglück, Reichtum und Armut, Segen und Fluch, Leben und Tod — alles kommt aus seiner Hand. Ruwa, heißt es bei den Dschagganegern, „hat Reiche und Arme, Heile und Krüppel gesetzt."[80] Der Glaube, daß der höchste Gott Urheber des guten wie bösen Geschickes ist, tritt sehr anschaulich hervor in der Vorstellung der südafrikanischen Ovambo von dem Schöpfer Kalunga. Dieser trägt in einem Gürtel zwei große Körbe. Sieht er Menschen, die nach seinem Sinne tun, so nimmt er aus dem Korbe des Guten Kaffernkorn und andere

dem Menschen wertvolle Dinge und streut sie ihnen aus. Gefällt ihm das Treiben der Menschen nicht, dann holt er aus dem Korbe des Bösen *oipute* und streut sie aus; dann gibt es Hunger, Mißwachs, Krankheit und Unglück [81]. Nach der Anschauung der Bewohner von Mkulwe (Ostafrika) kommt von Nguluwi, dem höchsten Gotte, alles Gute: Kindersegen, Regen, Nahrung, Glück bei jedem Unternehmen, bei der Jagd und Fischerei, Gesundheit, Hilfe zur Beseitigung eines persönlichen Feindes durch Gewalt und Zauberei. Mißerfolg hingegen, Krankheit, Hunger, Not und vorzeitigen Tod verhängt er als Strafe für Vergehen. [82] Lowalangi, das höchste Wesen, hat nach dem Glauben der Niasser „Macht über Leben und Tod, Segen und Fluch, Reichtum und Armut". [83] Weil der Urvater am oder im Himmel wohnend gedacht wird, oder sogar mit dem Himmel identifiziert wird, werden auf ihn mit Vorliebe die atmosphärischen Erscheinungen zurückgeführt; Sonnenschein und Regen, Dürre und Unwetter kommen von ihm. Im Wind spürt man seinen Atem, im Donner hört man das Grollen seiner Stimme oder das Rasseln seines Schwirrholzes, im Blitz sieht man die Feuerbrände, die er schleudert. Schwere Krankheiten, für die man keine natürliche Ursache weiß, wie verheerende Seuchen gelten als vom höchsten Gotte gewirkt. „Wenn Ruwa erzürnt ist," lautet ein Dschaggasprichwort, „sterben alle Länder aus." [84] Am tiefgreifendsten äußert sich Gottes absolute Macht darin, daß er Herr ist über Leben und Tod. „Ruwa bestimmt die Grenzen des Lebens", heißt es bei den Dschagganegern. [85] Stirbt ein Herero, so sagt man: „Ndjambe Karunga hat ihn gerufen." [86] Stirbt jemand bei den Ewe eines natürlichen Todes, dann sagt man: „Mawu hat ihn gerufen, Mawu hat ihn fortgenommen." [87] „Nzambi hat ihn gegessen," sagen die Babwende bei Todesfällen; [88] „Nazambi hat ihn geraubt, genommen, gefangen," sind die Redensarten der Kongoneger [89].

Die hohen Wesen, welche den Menschen sittliche und rituelle Gebote gegeben haben, wachen über ihre Ausführung und strafen den, der sie übertritt. Die Schöpfergottheiten der austronesischen Völker [90] tragen unverkennbar den Charakter von Sittlichkeitswächtern. Auch das Schicksalswirken der afrikanischen Himmelsgötter entbehrt nicht eines gewissen ethischen Einschlags; dem Verhalten der Menschen entsprechend, senden sie Glück zum Lohne, Unglück zur Strafe.

Anthropomorphe Züge fehlen im Bilde des Urvaters nicht. Bei vielen Stämmen wird er als Greis oder großer Mann mit langem Bart vorgestellt. Die high gods haben meist Weiber und Kinder. Ob ihrer Zaubermacht werden die Urväter oft als Medizinmänner, und Zauberhäuptlinge vorgestellt. Andererseits aber frappiert uns die Reinheit, Geistigkeit und Erhabenheit des Urväterglaubens mancher Stämme. Routledge gibt uns einige Äußerungen von Kikuyuleuten über ihren höchsten Gott Ngai wieder: „Ngai hat weder Vater noch Mutter, weder Weib noch Kind; er hat keine Boten, er selbst tut all sein Werk; er ißt nicht; er ist weder ein Kind noch ein alter Mann; er ist derselbe heute wie gestern." [91] Der Urvater ist unerschaffen, niemals geboren, ewig. [92] Nach dem Glauben mancher Naturvölker trägt er den Grund seiner Existenz in sich selbst; er ist causa sui. Atnatu, das Urwesen der australischen Kaitisch, machte sich selbst und gab sich selbst seinen Namen. [93] Nurali ist nach der Anschauung der Murray-River-Australier ‚selbstentstanden'. [94] Der Urvater einiger Völker ist allwissend gedacht er schaut selbst die Gedanken der Menschen [95]. Er ist in gewissem Sinn allgegenwärtig. „Glaube nicht," sagt ein madagassisches Sprichwort, „daß du allein seiest im Schweigen des Tales, Gott ist über deinem Haupte." [96] Zwar ist er nie unräumlich vorgestellt, aber der lichte, weite Himmel ist seine Wohnung. An seine Gestalt knüpft sich gerne eine reiche Himmelsmythologie. Weisheit und Güte ist jene Eigenschaft, welche die Primitiven übereinstimmend den high gods zuschreiben. Karai Kasang der birmanischen Katchin ist ein gutes Wesen, das Wohltaten spendet, ohne dafür Gegengaben zu fordern. [97] Puluga der Andamanen ist mitleidig gegen Leidende und Bedrängte und hilft ihnen. [98] Buku, das höchste Wesen der Ana, ist gütig, wohltätig und nachsichtig, ohne Falsch und weise [99]. Ruwa der Dschagga erscheint den opferhungrigen, stets fordernden Geistern gegenüber als der milde, hochherzige Spender. [100] Anuto der Tami auf Neuguinea ist gut, man braucht ihn nicht zu fürchten. [101] Ngai der Kikuyu „liebt einen jeden" [102].

Die Namen, welche jene höchsten Wesen in der Sprache der Primitiven tragen, sind verschiedene. Bisweilen nennt man sie ‚Himmelsmensch', ‚Himmelshäuptling' oder schlechthin ‚Himmel'. Im letzten Fall, übertrug man die Bezeichnung des Aufenthaltsortes auf den, der darin wohnt. Nicht selten heißt er schlechthin ‚Macht', ‚mächtig' (Nzambi, Nyambie Maweza, Leza, Kalunga, Tilo usw. der Bantuvölker, Wakanda und Manitu der nordamerikanischen Indianer, Ngai der Kikuyu).[103] Die Montauk auf Long Island nannten ihr höchstes Wesen Cauhtuntoowut, d. h. „einer, der mit höchster Macht ausgestattet ist".[104] Bei australischen wie afrikanischen Völkern heißt das höchste Wesen ‚Macher' — ein Terminus, der seinen Charakter als Schöpfer der Welt und des Menschen bezeichnet. Aber der älteste und verbreitetste Name der ‚hohen Götter' ist der Vatername. Mungan, ‚Vater' oder Mungan ngaua, ‚unser Vater' heißt das höchste Wesen der Kurnai, Mami ngorak oder ngata ‚unser Vater' ist das Epitheton Bunjils bei den australischen Victoriastämmen.[105] Die Ku-Buschmänner rufen Huwe, den Schöpfer und Erhalter aller Dinge als Ba ‚Vater' an.[106] Die afrikanischen Mpongwe und Benga nennen ihn Reri yajio, ‚unser Vater'.[107] Die westafrikanischen Bantustämme verehren den Schöpfer als Vater. Fragt man sie nach dem Geheimnis ihres höchsten Gottes, so erhält man die Antwort: „Njambi, der, welcher uns machte, er ist unser Vater."[108] ‚Unser hoher Vater' (Tamai-Tingei) nennen ihn die Bahanstämme auf Borneo,[109] ‚Vater aller Menschen' die birmanischen Katchin.[110] ‚Allvater' nennen die australischen Euahlayi und die mittelamerikanischen Zuni den Schöpfer in ihren Mysterien.[111] ‚Geistvater', ‚Unser Vater allerort' bezeichnen ihn die Pawnee-Indianer.[112] ‚Urvater der Wesen', ‚Urvater der Dinge' heißt er in der Kosmogonie der Delawaren.[113] ‚Vater Himmel' (vedisch *Dyaus pitâ*, griechisch *Ζεὺς πατήρ*, römisch *Jupiter*) hieß das höchste Wesen der Urindogermanen.[114] Der Vatername des höchsten Gottes ist der Ausdruck der absoluten Abhängigkeit des Menschen von ihm, zugleich der Ausdruck der Ehrfurcht und des Vertrauens. Der Mensch verdankt jenem hohen Wesen Leben und Dasein, er blickt zu ihm mit denselben Gefühlen empor wie das Kind zum Vater, wie der Jüngling zu den Alten, die er respektvoll mit diesem Ehrennamen anredet, wie der Stammeszugehörige zum Stammeshäuptling. Wenn wir näher zuhorchen, so klingt uns dieses ‚Vater' und ‚unser Vater' wie ein „Präludium des christlichen Gottesglaubens aus ferner Urzeit".[115]

Hehre erhabene Wesen sind in der Tat diese uns so seltsam anmutenden Urväter der Primitiven; ‚high gods' hat sie A. Lang mit Recht bezeichnet. Aber „die Hoheit dieser Wesen kontrastiert mit der geringen Bedeutung, die sie in der Religion der Primitiven neben den näheren, wirksameren und gefährlicheren Wesen haben, mit denen man im Kult unaufhörlich zu rechnen hatte, den Seelen Verstorbener, den Ahnen, den Geistern und den Naturgottheiten" (Söderblom).[116] Die Urväter besitzen gewöhnlich keinen in regelmäßigen Opfern und Gebeten bestehenden, organisierten Kult wie die zahlreichen anderen übersinnlichen Wesen. Wohl ist in den Mysterien der Australier immer wieder die Rede von den Urvätern, die sie eingesetzt; in den heiligen Gesängen, von denen die Riten begleitet werden, wird ihr Name genannt; der Mysterien-Häuptling, der den Kandidaten die Geheimlehre enthüllt, verkündet ihnen feierlich die Taten, die der Urvater einst vollbracht, und die Gesetze, die er gegeben. Im Jeraeil, der Mysterienfeier der Kurnai, weist der Häuptling die Jünglinge mit dem Speer nach dem Himmel, der Wohnung des Mungan ngaua, indem er spricht: schau dorthin![117] Im Kuringal, der Mysterienfeier der Yuin, werden Waffen und Hände zu Daramulum nach dem Himmel erhoben.[118] Es herrscht eine Gebetsstimmung in diesen australischen Mysterien. Aber der Gewährsmann, der Zeuge dieser heiligen Schauspiele war, berichtet uns nichts von Gebeten und Opfern. Bei zahllosen niederstehenden Völkern treffen wir den Glauben an ein höchstes Wesen, aber man versichert uns, daß ihm keine regelrechten Opfer dargebracht würden. Ahone, der Schöpfer, der alle Menschen mit Gütern versorgt, empfängt von den Virginia-Indianern keine Opfer[119]. Die Herero bringen dem Kalunga keine Opfer. Miss Kingsley berichtet: „Es besteht kein organisierter Kult für Nyambi in Westafrika."[120] Dasselbe sagt Missionar Raum von den ostafrikanischen Dschagga: „Ein eigentlicher Kultus wird Ruwa nicht gewidmet."[121] „Die Schilluk

in Äquatorialafrika fühlen sich," wie P. Hofmayr erzählt, „gar nicht verpflichtet, ihrem Schöpfer und Herrn irgendwelche eigentliche Verehrung darzubringen." [122] Aber selbst bei solchen Stämmen, die dem höchsten Gott durch Opfer Verehrung erweisen, tritt sein Kult hinter dem der niederen Natur- und Totengeister sehr zurück. Die Katchin in Birma, berichtet P. Gilhodes, erweisen dem Karai Kasang, dem größten Gott, der alles gemacht hat, keine Verehrung, die höher oder gleichwertig wäre der Verehrung der Nats (Geister). [123] Wo ein regulärer Kult des höchsten Wesens besteht, unterscheidet er sich auch unverkennbar von dem der niederen Mächte und Geistwesen. Bei vielen Stämmen bringt man den Urvätern die Erstlingsopfer dar, die Dankopfer sind — die Opfer, welche man den Naturgeistern und Ahnen bringt, sind vorwiegend Bittopfer. Bei manchen Völkern, wie bei den Katchin, sind die Opfer an den höchsten Gott ausschließlich unblutig — die Geister hingegen heischen blutige Schlachtopfer. Die den Urvätern gebrachten Opfer sind meist nur ein schlichtes Zeichen der Verehrung und Dankbarkeit, sie bestehen aus geringen Mengen; denn sie dienen nicht zur Speisung [124] — die Geister hingegen sind hungrige Wesen, sie haben Lust zu essen und zu trinken; ihnen bringt man große Mengen, auf daß sie sich sättigen und so den Menschen gnädig seien.

So sind jene ‚high gods' trotz ihrer Größe und Erhabenheit nicht Gegenstand eines reichen Opferkults wie die zahlreichen, den Menschen nahestehenden Naturgeister und Totenseelen. Weil man ihnen keine regelmäßigen Gaben und Opfer widmet, darum richtet man an sie nur selten regelmäßige Gebete, während man sich an die niederen Mächte in den mannigfachsten Nöten und Anliegen mit Bitten wendet. Die Missionare und Ethnographen bezeugen uns von den meisten Naturvölkern, daß das Gebet an die höchsten Wesen etwas relativ Seltenes ist, ja von manchen Stämmen wird behauptet, daß jene high gods überhaupt nicht im Gebet angerufen würden [125]. Es ist wahr, nicht allzu oft hören wir von feierlichen Gebeten eines Stammes an den Urvater und Schöpfergott — und doch würde es den Tatsachen widersprechen, wollten wir annehmen, daß der Primitive sich nie oder nur ausnahmsweise an jene hohen Wesen bittend wende. „Man wendet sich bisweilen an sie, von Not und Gefahr gedrängt. Solche Gebetsrufe sind viel eher impulsive Äußerungen einer Seele, die sich bedrückt fühlt und sich vergebens an die Mittel der offiziellen Religion gewendet hat, als Sache der Gesellschaft, das heißt nicht Religion im Sinne von geordneten Riten und Mysterien [126]." Söderbloms Worte treffen den Kern der Sache. Das Gebet an den Urvater ist zumeist der spontane und formlose Erguß eines Einzelnen, nicht die geordnete Äußerung einer sozialen Gesamtheit. Was uns Missionare und Ethnographen von der Religion der Primitiven erzählen, bezieht sich zum größten Teil auf die religiösen Riten und Vorstellungen, soweit sie streng sozial gebunden, innerlich an eine Gemeinschaft von Individuen als ihren Träger gekettet sind. Aber gerade hier im Gebet an das höchste Wesen enthüllt sich uns die individuelle Religion des Primitiven in ihrer ganzen Inbrunst und Leidenschaft. Von den verschiedensten Stämmen wird übereinstimmend bezeugt, daß sie in Not und Gefahr spontan und ungebunden, ohne Opfer und Gelübde, jene hohen Wesen um Hilfe und Rettung anrufen.

Wenn das Leben gefährdet ist, wendet man sich an den, der Herr ist über Leben und Tod, an den Schöpfer, den höchsten Gott. Wenn Hungersnot herrscht,

fleht der Buschmann um Nahrung zu Cagn, dem Urvater. [127] Wenn ein Gewittersturm tobt, schreit der afrikanische Pygmäe zum höchsten Wesen um Hilfe. [128] Wenn bei den Katchin jemand ins Wasser fällt, wendet er sich bittend an Karai Kasang. [129] Wenn die Sumos- und Mosquitos-Indianer mit ihrem schwankenden Boot gefährliche Stromfälle passieren, nehmen sie zu Davan Eisi, ‚Meister Vater', dem sie sonst nie opfern, ihre Zuflucht. [130] „Bei den Batak," berichtet Warneck, „glaubt man das Geschick des Menschen von *debata* (Gott) abhängig, appelliert an sein Erbarmen, wendet sich in Stoßseufzern an ihn, ruft ihn an in Zeiten der Not, ohne jegliche Darbringung von Opfer." [131] „Ganz selten," sagt Missionar Nassau, „und nur in der äußersten Not richtet der Westafrikaner einen Appell an Gott." [132] Miss Kingsley schreibt: „Wenn es dem Bantu schlecht geht, wenn der Fluß gewaltig anschwillt und sein Haus und seine Pflanzungen wegschwemmt, wenn die Pocken im Lande herrschen und Tag und Nacht die Leichen den Fluß hinabschwimmen und sich stauen und seine am Ufer angelegten Kanoen und seine Fischfallen verstopfen, wenn dann schließlich die Klage über die Opfer der Seuche Tag und Nacht in seinem Dorfe laut wird, dann wird er sich erheben und diesen großen Gott (Nzambi) anrufen, im Schrecken, toll vor Verzweiflung, er möchte doch hören und dem bösen Werk der niederen Geister Einhalt tun." [133] Die Karesauinsulaner beten nur selten zu Wonekau, dem höchsten Wesen. Es geschieht jedoch, wenn ein Kind von seinen Eltern weggegangen; dann gehen Eltern und Geschwister in den Wald und rufen zu Wonekau, er möge das Kind zurückführen. [134] Die Kikuyu rufen zu Ngai in Zeiten der Dürre oder bei großem Unglück, bei den kleinen Übeln des Alltags hingegen wenden sie sich an die Ahnengeister. [135] Die Siouxindianer beten nach dem Zeugnis Dorseys zu Wakanda, dem höchsten Wesen, nicht wegen Kleinigkeiten wie wegen des Fischfangs, sondern nur bei wichtigen Angelegenheiten wie bei einem Feldzug oder beim Antritt einer Reise. [136] Die Dschagganeger flehen zu Ruwa erst dann, wenn alles Opfern und Beten zu den Geistern nichts genützt hat; [137] ebenso rufen die Yoruba zu Olorun, dem höchsten Gott, erst dann, wenn die anderen Gottheiten ihre Hilfe versagt haben. [138]

So sind es also nur die großen Nöte und wichtigen Anliegen im Leben, in denen die niederen Völker zum Schöpfer selbst ihre Zuflucht nehmen; er ist die höchste und letzte Instanz, an die sie dann appellieren, wenn die Bitte an die niederen Stellen erfolglos blieb.

Die Urväter sind sittliche Gottheiten, Hüter des Gesetzes, Schirmer der Wahrheit und des Rechts. An sie wendet man sich, wenn es gilt, die Heilighaltung der Eide oder Bündnisse zu sichern, oder wenn es gilt, seine Unschuld zu beteuern.

Die birmanischen Katchin rufen Karai Kasang als Zeugen ihrer Unschuld an, wenn man gegen sie eine Anklage erhebt [139]. Die Xosakaffern rufen zu Tixo beim feierlichen Schwure. [140] Auf Tenimbar und Luang Sermata wird das höchste Wesen beim Friedensschlusse angerufen; vor ihm wird von den sich befehdenden Parteien die feierliche Erklärung abgegeben: „O Duadilah, es soll zusammen gespeist werden von jenen, die früher uneinig waren." [141]

Wie der Primitive in schwerer Not zum höchsten Wesen fleht, so dankt er ihm im Glücke. Innige Dankesworte sendet er zu ihm empor, wenn er ihm zum Zeichen der Anerkennung die Erstlingsopfer darbringt. Wo das Primitialopfer an den höchsten Gott als dauernder Brauch sich einbürgerte, dort wurde auch der Gebetsverkehr mit ihm ein regelmäßiger, nicht auf außerordentliche Anlässe beschränkter. So mag es gekommen sein, daß bei nicht wenigen Kulturvölkern der Urvater Gegenstand eines wirklichen Stammeskults geworden ist, wie der Tangaroa der Polynesier. Auch jene antiken Göttergestalten,

hinter denen primitive Urväter und Himmelsgötter sich verbergen, wie der chinesische Hoang-tien Schang-ti oder der vedische Varuna, der griechische Zeus oder der römische Jupiter, sind ausgesprochen nationale Kultgottheiten, denen ein Opferritual gewidmet ist [142].

Bei den einen Stämmen trat im Laufe der Entwicklung der Urvater immer stärker hervor; wie den anderen übersinnlichen Wesen und Mächten dienten sie schließlich auch ihm mit einem reichen, geregelten Opferritual. Aber auch der gegenteilige Entwicklungsgang läßt sich nicht selten aufweisen. Weil diese hohen Wesen kein geordnetes Opferritual besaßen wie die Naturgeister und Ahnen, darum traten sie hinter diese ständig verehrten Mächte zurück und verschwanden schließlich völlig aus dem religiösen Bewußtsein. Weil man nicht regelmäßig zu ihnen betete, rief man sie schließlich überhaupt nicht mehr an. Gewiß müssen wir all jene ethnographischen Notizen sehr vorsichtig beurteilen, welche besagen, daß zu dem obersten Gott eines Stammes überhaupt nicht gebetet werde; in vielen Fällen fehlt nur das regelmäßige, formelhaft gebundene Gebet, man betet zu ihm spontan und frei. Aber wir besitzen einwandfreie Zeugnisse dafür, daß bei manchen Stämmen tatsächlich so gut wie niemals ein Gebet zum höchsten Gott gerichtet wird. [143] Auch werden interessante Äußerungen von Wilden uns mitgeteilt, die uns die Gründe für die Seltenheit oder das gänzliche Fehlen von Gebeten an den Urvater aufschließen. Es sind hauptsächlich zwei Gründe, welche die Vernachlässigung der ‚high gods' erklären, der Glaube an ihre Erhabenheit und Ferne wie der Glaube an ihre Güte. In der Vorstellung vieler primitiver Völker trägt der Urvater einen durchaus deistischen Charakter; er schuf die Welt und den Menschen, und als er sein Schöpferwerk vollbracht hatte, zog er sich von der Welt zurück und lebt jetzt in weltferner Erhabenheit als ein *deus otiosus* („müßiger Gott"), gleichgültig gegen den Lauf der Welt und das Geschick des Menschen. [144]

„Er machte uns," lautet die Ansicht der westafrikanischen Bantu, „aber nachdem er uns gemacht hatte, verließ er uns; er kümmert sich nicht um uns; er ist weit von uns. Warum sollten wir uns um ihn kümmern? Er hilft und schadet uns nicht." [145] Die Waganda und Wanyore erweisen Katonda, dem höchsten Wesen, das die Welt und Menschen erschaffen hat, keine Verehrung, da es, wie sie glauben, viel zu hoch steht, um sich um die Menschen zu kümmern. [146] Aber auch bei anderen Stämmen als den Bantu finden wir diesen „great indifferent and neglected god" (Miss Kingsley). [147] Den australischen Euahlayi erscheinen täglich gesprochene Gebete an den Urvater Baiame als Torheit, ja geradezu als eine Beleidigung gegen ihn. Er weiß alles, wozu ihn durch Wiederholung ermüden, wozu die Ruhe stören, die er nach seinen Erdenmühen genießt? [148]

Während das höchste Wesen in weiter Ferne weilt, sind die zahlreichen Naturmächte, Patrone, Ahnengeister und Dämonen den Menschen stets nahe; während jenes nur selten in den Weltlauf eingreift, sind diese stets tätig und wirksam. Jenes ist ein hehres Geisterwesen, diese sind wirkliche Mächte; allstündlich erfahren die Menschen ihre Abhängigkeit von ihnen; zu ihnen beten sie in ihren Nöten, von ihnen erflehen sie Gunst und Gnade. Die Ahnen sind ihnen von ihren Lebzeiten her vertraut. ihr Bild hat sich unauslöschlich ihrer Erinnerung eingeprägt; den Urvater und Schöpfer hingegen hat niemand geschaut,

nur die Vätersage hat ihnen Kunde von ihm gebracht. Was Wunder, daß sie im Gebet sich allererst an jene höheren Wesen wenden, die ihnen von Angesicht bekannt sind?

Der zweite Grund für die Vernachlässigung des höchsten Wesens ist die Überzeugung von seiner Güte und Milde einerseits und andererseits die Furcht vor den zahlreichen bösen Geistern. All die Übel, die den Primitiven täglich treffen, vor allem Krankheit und unnatürlicher Tod, sind ein Werk übersinnlicher Wesen, die es stets darauf abgesehen haben, dem Menschen Schaden zuzufügen. Er wehrt sich gegen diese bösen Dämonen mit Beschwörungspraktiken aller Art, er verscheucht sie mit Feuer, mit Lärm und mit Drohworten — aber er sucht auch sie zu begütigen durch demütig flehende Worte und sie günstig zu stimmen durch Opfergaben aller Art. Doch diese Unholde sind unersättlich; immer wieder senden sie Krankheit und sonstige Übel und immer wieder muß er ihren Opferhunger stillen. An sie wendet er sich zunächst im Unglück; denn sie sind dessen Urheber. Zu ihnen betet er in seiner Not, nicht zu dem hehren, milden Geist, der im Himmel thront.

Auf die Frage: „Warum opfert ihr denn nicht dem Ndjambi?" antworten die Herero: „Warum sollen wir ihm denn Opfer bringen, er tut uns doch nichts Böses wie unsere Ovakuru (Geister)?" [149]. Die Tembe, ein Sakei-Stamm, richten an Samor, das höchste Wesen, keine Gebete, da er stets freundlich gesinnt ist, den Gott der Unterwelt aber verehren sie und rufen ihn an, weil er schaden kann [150]. Ahone, der Schöpfer und Regierer der Welt, der alle Menschen mit Gütern versieht und ihnen nichts Böses tut, erhält von den Virginia-Indianern keine Opfer; Okeus hingegen, der Krankheit und Unwetter schickt, hat Tempel, Opfer und Priester [151]. P. Brigaud schreibt von den Karenen in Pirma: „Der Karene betet Gott nicht an, bringt ihm weder Opfer noch Verehrung dar und bittet ihn um nichts. Er läßt sich eben nur von der Furcht beeinflussen, und da er von Gott die Überzeugung hat, dieser sei gut und gerecht, man habe von dessen väterlicher Milde nichts zu befürchten, so läßt er ihn auch gänzlich beiseite liegen." [152] Die Sikkhim im Himâlaya bringen nur den bösen Geistern Ehrenbezeugungen und opfern ausschließlich ihnen. „Wozu auch," sagen sie, „sollten wir uns an die guten Geister wenden, die uns doch nie etwas zu leide tun? Die Teufel dagegen hausen überall auf den Felsen und Bergen und sinnen beständig auf unser Verderben; sie muß man also durch Opfer und Gebete versöhnen." [153] Thomas Campanius Holm erzählt von den Algonkin Nya Sveriges: „Sie sagen: ‚Der oberste Gott im Himmel, er ist nicht böse, er tut uns weder Übles noch Gutes, darum können wir ihn auch nicht anbeten'. Aber von den Bösen sagen sie: ‚Der Teufel, unser Oberster, ist böse; wenn wir nicht tun, was er befiehlt, so verwundet, zerreißt und tötet er uns'. Deswegen verehren sie Gott nicht und rufen ihn nicht an; aber vor dem Bösen haben sie Furcht und opfern ihm, damit er ihnen keinen Schaden zufüge." [154]

Das Zurücktreten des Urvaters hinter die Natur- und Ahnengeister im Opferkult hat zur Folge, daß seine Gestalt bei vielen Stämmen aus dem religiösen Leben völlig verschwindet und fast nur noch in der heiligen Sage und in stereotypen frommen Redensarten des Alltags fortlebt.

„Kari, das höchste Wesen der Semang auf Malakka", schreibt Skeat, „kann am besten als eine mythologische Person betrachtet werden; eine wirkliche Verehrung fehlt ihm." [156] Missionar Nassau, der jahrzehntelang bei den westafrikanischen Bantu wirkte, sagt: „Ihr Gottesglaube ist meist nur eine Theorie; es ist ein übernommener Glaube, aber beeinflußt nicht ihr Leben." [157] „Olorun, der höchste Gott der Yoruba, lebt," wie Frobenius sagt, „mehr im Sprichwort

wie in der Anschauung oder im Kulte.“ [158] Von den Schilluk bezeugt P. Hofmayr, daß sie den Namen des höchsten Wesens Cuok sehr selten außer in den gewöhnlichen Grußformeln nennen. [159] Über den Himmelsgott der Dschagganeger schreibt Raum: „Ruwa droht oft zu einer bloßen Idee oder Ahnung sich zu verflüchtigen, die keine praktische Bedeutung besitzt. Bei den Aussagen über Ruwa handelt es sich mehr um Gottessagen.“ [160]

Wenn wir die Vorstellungen der verschiedenen Stämme von dem höchsten Wesen überschauen, so treten deutlich drei Gruppen hervor: 1. high gods, die (außer den Primitialopfern) keine Opfer empfangen, zu denen man in der Not spontan, frei und formlos betet; 2. hig h go an die Opfer und Gebete gerichtet werden wie an alle anderen Mächte, die Objekt eines eigentlichen Kults sind; 3. high gods, denen man keine Opfer bringt und zu denen man nie oder fast nie betet. Die Wesen der zweiten Gruppe sind Kultgottheiten genau so wie die anderen Götter und Geister, die der primitive oder antike Mensch verehrt. Die Wesen der dritten Gruppe sind ‚dii otiosi‘ deistischer Wesensart, denen nur eine theoretische Bedeutung im religiösen Vorstellungskreis, jedoch keine praktische Bedeutung im religiösen Leben zukommt. In keiner dieser beiden letzten Gruppen dürften wir das ursprüngliche Bild des höchsten Wesens erfassen. Die Verehrung des Urvaters mit Opfern dürfte auf einem fortschreitenden Entwicklungsprozeß beruhen: der Kult und das Opferritual der Naturgötter und Ahnen wurde auf den höchsten Gott übertragen. Der deistische Charakter des Urhebers hingegen erscheint als das Resultat einer Rückbildung, eines Verkümmerungsprozesses: das höchste Wesen wurde von den dem Menschen näherstehenden Geistern verdrängt; um sein Bild, ehedem lebendig im Glauben des Primitiven, hüllt sich das Dunkel der Sage; der die Welt beherrschende Schicksalsgott wurde zum bloßen Demiurgen, ‚Urheber‘, dessen Macht und Werk der Vorzeit angehörte. So schwand das ehedem lebendige Gefühl seiner Nähe, das ehedem tiefe Bewußtsein der vollen Abhängigkeit von seiner Macht; man hörte auf, zu ihm zu beten. Es fehlt nicht an Zeugnissen dafür, daß der Gebetsverkehr mit dem Schöpfergott in vergangenen Zeiten reicher und lebendiger war wie in der Gegenwart. [161] Trübe Erinnerungen daran haben sich bisweilen in der Sage erhalten. Die Andamanesen erzählen sich von Puluga, daß er früher mit den Menschen verkehrte [162] — eine schwache Erinnerung daran, daß ehedem die Menschen durch das Gebet in trautem Umgang und lebendiger Gemeinschaft mit ihrem Schöpfer standen. Bei verschiedenen Bantustämmen findet sich der Glaube, Gott habe seine Schöpfung der Herrschaft der Geister überlassen [163] — ein primitiver theologischer Versuch, das Zurücktreten des Urvaters im Glauben und in der Verehrung zu erklären.

4. Interzession.

Das Gefühl der Erhabenheit und Majestät des höchsten Gottes kann so stark sein, daß der Mensch nicht wagt, mit ihm in unmittelbaren Verkehr zu treten. Wie er manchmal sich nicht direkt mit einer Bitte an den Herrscher und Häuptling wendet, sondern dessen Freunde und Diener bittet, sein Anliegen vor dessen Thron zu bringen, so richtet

er auch an den Gott des Himmels sein Gebet nicht persönlich und unmittelbar, sondern ruft die niederen Gottheiten um Fürsprache an. In vielen Fällen steht diese Bitte um Fürsprache der persönlichen Bitte an das höchste Wesen nur zur Seite. Man trägt diesem seine Bitte vor, zugleich aber wendet man sich an die unteren Götter, auf daß diese bei ihm ihr Wort für den Bittenden einlegen. Dasselbe pflegt man ja auch auf Erden zu tun; man bittet einen Freund des Herrschers, das Bittgesuch, das man an diesen gerichtet hat, zu befürworten.

Eine Euahlayi-Frau sandte bei Dürre ihren Schutzgeist zum Urvater Baiame, auf daß er ihm sage, das Land bedürfe des Regens. [164] Die Konde am Nyassa-See riefen bei einer Viehpest zu den Ahnen: „Erhöret das Wort, das ich rede! Fallet nieder vor Gott und sagt: Weshalb soll das Vieh Muakorobos sterben? Die Seuche möge weichen!" [165] Die Eweer bringen Gebete und Opfer an Mawu durch seinen Sohn Sogble, den Blitzgott: „O roter Sogble, komm und empfange diese Gabe für deinen Vater, den großen Gott!" „O Sogble, höre auf meine Stimme und gehe zum großen Gott, daß er mir helfe, mich segne und alles wohl gelingen lasse!" [166] Nach der Anschauung der Bewohner von Mkulwe haben die *wazimu* (Seelen der Verstorbenen) großen Einfluß bei Nguluwi, dem Schöpfer und Himmelsgott. Alltäglich bitten sie ihre Ahnen um Fürbitte: „Du, Vater, schütze mich, und du, Mutter, schütze mich, du Großvater N., ihr Großväter alle, schützt mich, fallt für mich bittend nieder bei Gott, daß ich wohl sei!" Als die einflußreichsten Fürsprecher bei Gott gelten die verstorbenen Häuptlinge, *maleza* genannt. Um Regen zu erlangen, opfert der Häuptling an ihrem Grabe und erfleht ihre Fürsprache: „Du Vater Luiwa schütze mich; ihr Väter alle des Landes, schützt mich, erbittet mir Regen bei Nguluwi!" [167] Der Opferpriester der Jap (deutsche Südsee) ruft, immer aufsteigend, die ganze Kette seiner Amtsvorgänger an, daß sie sein Gebet weitergeben an den jeweiligen Vorgänger. Ist das Namenregister erschöpft, so wendet er sich in genereller Weise an alle übrigen Vorgänger, daß sie den kan (Geist) des taliu bitten sollen, und dieser Margigi seine Mutter und dieser die Bewohner von Sipin und diese schließlich das höchste Wesen, den Himmelshäuptling Yelafaz. Seine Gebetsanrufung durchläuft so die ganze ‚hierarchia coelestis': „O Tamang, du mögest Giliken bitten, er möge Ken bitten, er möge Tâmaniad bitten, er möge Tâmanin bitten, er möge die Seligen bitten sie mögen Uezrei bitten, er solle Margigi bitten, sie solle die von Sipin bitten, sie sollen Yelafaz bitten." [168] Doch nicht allein an den Schöpfer und Himmelsgott, sondern auch an andere höhere Gottheiten wendet man sich durch Fürbitter und Mittelspersonen. Die Ainu rufen zum Feuer: „O Gott des Feuers, bitte die Götter, uns Erfolg zu geben!" [169] Die Cora-Indianer rufen die jüngst Verstorbenen als Fürsprecher bei den Gottheiten und den ‚Alten', d. h. den früher Verstorbenen an. „So tut es denn und bittet für mich um Leben, damit ich darin Leben habe und (noch) einen Tag hier zubringe." [170] Die alten sumerischen Priesterfürsten rufen ebenso wie die späteren assyrischen Könige niedere Gottheiten um ihre Vermittlung bei den höchsten Göttern an. „O Annunaki zu meiner Seite, möchtet ihr ein Gebet (vor Ningirsu) aussprechen!" (Gudea Cyl. B II 6). „Möge sein Gott Ninsach für sein Leben in künftigen Tagen sich vor Ningirsu niederwerfen." (Urukagina). „Enlil, der König der Länder, möge Anu, seinem geliebten Vater, meine Bitte sagen, meinem Leben Leben zuzufügen" (Lugal-zagiz) [171]. „Niederwerfung der Gegner und Zerstörung des Landes meiner Feinde sprich aus vor Schamasch, dem König des Himmels und der Erde, alljährlich." „Vor Mardurk, dem König des Himmels und der Erde, dem Vater, deinem Erzeuger, mache angenehm meine Taten, bitte um Gnade für mich" (Nebukadnezar) [172].

Die Anrufung niederer Geister als Mittler und Fürsprecher bei höheren Gottheiten oder beim höchsten Gott ist zweifellos eine sekundäre Erscheinung. Als das kindliche Zutrauen zu Gott schwand und man begann, Gott als schwer zugänglichen, souveränen Herrscher vorzustellen, da suchte man, irdisch-sozialen Analogien gemäß, durch die Vermittlun

solcher Wesen, die einerseits Gott nahe standen und andererseits den Menschen vertraut waren, vor allem der Ahnen, Gottes Gunst und Gnade zu erlangen. Aber es ist bedeutsam, daß der Gedanke der *‚intercessio sanctorum‘* schon bei den schriftlosen Stämmen Australiens, Afrikas und Austronesiens wie bei den ältesten Kulturvölkern sich findet. Er wurzelt in der im ganzen religiösen Leben sich offenbarenden Tendenz, auf das Verhältnis zu Gott die Verhältnisse des sozialen Lebens zu übertragen. Die Anrufung der Fürbitte der Heiligen und Engel, die in den großen monotheistisch-prophetischen Religionen, im nachexilischen Judentum, im Christentum und im Islam eine hervorragende Rolle spielt, erweist sich somit als uralte, in menschlichen Anlagen und Bedürfnissen tief begründete Form des religiösen Verkehrs mit Gott.

5. Intervention.

Seltsamerweise treffen wir in der Religion von Naturvölkern auch die umgekehrte Erscheinung. Man wendet sich an die höheren Götter und erfleht von ihnen eine Einwirkung auf die niederen. So betet der Cora-Indianer zum Morgenstern: „Möchtest du es mitteilen deinen jüngeren Brüdern, den Tschakate-Göttern (Flußgöttern)!“ Oder er bittet die Sonne um ihre Intervention bei den Flußgöttern: „Du verstehst sie und weißt über sie Bescheid. Du mögest ihnen sagen, sie möchten nichts Übles gegen mich sinnen. Diese Gabe mögest du ihnen einhändigen!“ Und zu der Unterweltsgöttin Têtewan, der Mutter der Flußgötter, ruft er: „Sage also deinen Söhnen, den Tschakate: sie möchten mir keinen Schaden zufügen, sie, die das Wasser in Obhut haben.“ [173] In babylonischen Hymnen bittet häufig ein gequälter Mensch eine mächtige Gottheit, ihm seinen Schutzgott oder seine Schutzgöttin, die ihm zürnt, zu versöhnen. [174]

6. Gebet an mehrere Gottheiten.

Ursprünglich richtete wohl der Mensch sein Gebet nur an einen Gott oder doch nur an eine Götterklasse wie die Ahnen. Wo aber ein Stamm zur Bildung eines, wenn auch noch so primitiven Pantheons fortgeschritten ist, ruft man — zumal bei feierlichen liturgischen Akten — nicht selten in einem und demselben Gebet mehrere Götter an, die ganz verschiedenen Kategorien angehören. Bei verschiedenen afrikanischen Stämmen ruft man im gleichen Gebet den höchsten Gott wie die Ahnen an. Ein Gebet der Wapokomo hebt an mit den Worten: „O Gott, wir bitten dich! O Totengeister, wir bitten euch! O Ahnen, wir bitten euch!“ [175] Ein Ewe-Gebet beginnt mit der Anrede: „Sodza, Gott unserer Heimat, Mutter der großen Gemeinde, ihr trowo (Naturgeister) unserer Heimat!“ [176] Ein Batak-Gebet fängt an mit der Anrufung: „O Großvater Boraspati ni tano (Erdgott) und ihr sambaon (Lokalgeister)!“ [177] Die Cora-Indianer rufen in einem Gebet die Sonne, die Erdgöttin, den Morgenstern und die Ahnen an. [178] Ein Gebet in den „Sieben gegen Theben“ beginnt mit der feierlichen Apostrophe:

„O Zeus, o Erde und ihr städt'schen Götter all!“

Oft wird eine lange Reihe von göttlichen Wesen bei Beginn des Gebets angerufen. „Es ist eine Eigentümlichkeit vieler Opfergebete der Tobabatak, daß darin nicht nur die Gottheit oder der eine Ahne oder begu angerufen wird, mit dem man es gerade zu tun hat, sondern daß man die ganze Schar der Götter und Geister mit ihm zusammen ruft: die fünf Obergötter, Boraspati ni tano (Erdgott), die Wassergottheiten, verschiedene samban (Lokalgeister), alle möglichen begu (Totengeister) und Heroen, eine Menge Namen. Es liegt wohl die Besorgnis zugrunde, es könne sich irgend ein Begu übergangen fühlen und unangenehm berührt werden.“ [180] Die Griechen riefen in der Not bisweilen zu zahlreichen Gottheiten. Das Chorgebet der Thebanerinnen in den „Sieben gegen Theben“ des Äschylus (116 ff.) spiegelt trefflich das spontane individuelle wie das feierliche liturgische Gebet der Griechen an viele Einzelgötter wieder. Das Devotionsgebet, das der römische Konsul Decius Mus in der Not des Landes sprach, beginnt mit der Anrufung: „Jane, Juppiter, Mars pater, Quirine, Bellona, di Novensiles, di Indigetes, divi, quorum est potestas nostrorum hostiumque, dique Manes!“ [181] Wird

nach jeder Namensnennung dieselbe kurze Bitte in einförmiger Weise wiederholt, so nennen wir ein solches Gebet an viele höhere Wesen ‚Litanei'. Schon schriftlose Völker wie die Cora-Indianer rezitierten solche Litaneien bei ihren religiösen Festen. Allein während die anderen an mehrere Gottheiten gerichteten Gebete noch spontan und frei sein können, sind die Litaneien stets feststehende, streng gebundene Gebets f o r m e l n; sie gehören darum nicht in den Zusammenhang des naiven Gebets der Primitiven.

7. Das Prioritätsproblem.

Eine große und bunte Schar übersinnlicher Mächte ist es, zu denen der primitive Mensch um Hilfe und Glück betet. Aber zu all den mannigfachen Natur- und Elementargeistern, Tätigkeits- und Sondergöttern fleht er nur in jenen Anliegen, die das eng umgrenzte Machtgebiet dieser Wesen betreffen. Umfassender ist der Wirkungskreis der Lokalgötter und Ahnen; vor sie bringt man die verschiedensten Nöte und Wünsche, die Anliegen der Familie, des Dorfes, der Stadt, des Gaues; aber auch ihr Wirken ist nicht unbegrenzt; zu den Ahnen beten immer nur die Kinder und Kindeskinder, zu den Lokalgottheiten nur der, welcher in ihrem Bereiche weilt. Nur das Wirken des höchsten Gottes, des Schöpfers, ist schrankenlos, seine Machtsphäre kennt keine Grenzen. Zu ihm kann man in allen Anliegen seine Zuflucht nehmen, zu ihm kann man allerorts und allezeit beten. Wie seine Macht und sein Wirken, so sind auch die Gebetsanliegen, mit denen man zu ihm kommt, universell, so reich und verschieden wie die Nöte und Bedürfnisse des Menschen. Aber es sind fast stets die wichtigsten Anliegen, die den Gegenstand des Gebets an ihn bilden — die kleinen und kleinsten Wünsche und Launen des Tages trägt man den niederen Göttern vor —; aber sie erstrecken sich über das ganze Leben des Menschen, umfassen die ganze Natur. Der Gegensatz zu jenen übersinnlichen Mächten, die nur einem Teil der Natur oder des Menschenlebens vorstehen, ist so deutlich wie möglich. War er es, der Schöpfer Himmels und der Erde, der Herr über die Natur und die Geschicke des Menschen, zu dem der schwache Mensch, gedrängt von Not und Gefahr, zuerst seine bittende Stimme erhob? oder rief er zuerst zu den Geistern der Natur oder zu seinen Ahnen? An der Beantwortung dieser Frage hängt die Lösung des Problems nach dem Ursprung und der Urform des Gebets. Dieses Problem aber ist nur ein Teilproblem des großen Problems vom Ursprung des Gottesglaubens. Eine nähere Erörterung dieses Problems kann an dieser Stelle nicht erfolgen. Die Antwort, welche auf diese Frage gegeben wird, enthält stets eine g e s c h i c h t s p h i l o s o p h i s c h e K o n s t r u k t i o n . keine s t r e n g e g e s c h i c h t l i c h e oder p s y c h o l o g i s c h e E r k e n n t n i s. Immerhin kann die Religionswissenschaft nicht darauf verzichten, eine solche hypothetische Konstruktion vorzunehmen. Darum sei die Anschauung des Verfassers über die Entstehung des Gebets an die verschiedenen höheren Wesen kurz skizziert. Eine nähere Ausführung dieser Gedanken wird seine Untersuchung über „Gebet und Zauberspruch" bringen.

Verschiedene Momente weisen darauf hin, daß ursprünglich das Gebet ausschließlich an den höchsten Gott Himmels und der Erde gerichtet

wurde. Der Glaube an ein höchstes Wesen hat eine doppelte Wurzel im Seelenleben des Urmenschen. Er ist einmal geboren aus der großen Frage, die schon den Primitiven beschäftigte: Woher stammt die Welt, woher der Mensch? Aber noch tiefer und wichtiger als diese theoretische Wurzel des Gottesglaubens ist die andere, praktische. Der primitive Mensch ist durchdrungen von dem Gefühl der absoluten Ohnmacht und Abhängigkeit; man kann dieses Gefühl, das Furcht und Hoffnung, Angst und Zuversicht umschließt, sein Lebensgrundgefühl nennen. Aus diesem universellen Abhängigkeitsgefühl geht der Glaube an einen Vater aller Menschen hervor — das höchste Wesen, das die Naturvölker verehren, gilt allenthalben als Vater. An diesen Urvater wandte sich der Mensch in jeder Not, ihm dankte er in allem Glück. Als Zeichen der Anerkennung und Dankbarkeit brachte er ihm die Erstlinge von Speise und Trank, von der Jagdbeute und den Feldfrüchten dar.

Zum Gebet und Erstlingsopfer an den Urvater trat sehr frühe die Anrufung und Gabendarbringung an die Ahnen. Das Gebet an die verstorbenen Eltern und Großeltern ging wahrscheinlich aus der Totenklage hervor, das Opfer an sie aus der Totenspeisung. Bei den meisten Völkern erfolgt die Totenklage in der Du-Anrede. Der Klage über den Weggang und dem Wunsche „komm wieder" fügte man schließlich die Bitte um Hilfe zu. So entstand ein Gebetsverkehr zwischen den Nachkommen und Ahnen, analog dem Gebetsverkehr zwischen Mensch und Schöpfer. Am Grabe des Verstorbenen setzte man Speise und Trank nieder, deren der Tote ebenso wie der Lebende bedurfte. Zu der regelmäßigen Speisung trat die Darbringung außerordentlicher Gaben hinzu, mit denen man die Bitten an die mächtigen Toten unterstützte. So entstand das Speiseopfer, das einen völlig anderen Sinn hat als das dem Schöpfer gewidmete Primitialopfer.

Während das Gebet an den Schöpfer und an die Ahnen selbständig entstand, erscheint das Gebet an die Naturgeister und Naturgötter als etwas Sekundäres. Die Naturobjekte, die mit Gebet und Opfer verehrt werden, sind zum größten Teil *Mana-* oder *Tabu*-Objekte, an denen dem Primitiven das Erlebnis des ‚Heiligen', des ‚Numinösen' aufleuchtete. Sie scheinen erst unter dem Einflusse des Ahnenkults und der Verehrung des höchsten Wesens aus unpersönlichen mit übernatürlicher Macht begabten Objekten zu persönlichen Geistwesen, d. h. zu Göttern geworden zu sein. Nachdem sich die Anthropomorphisierung der *Mana*-Objekte vollzogen hatte, richtete man an sie Gebete und Opfer wie ehedem an die Ahnen und an den Schöpfer.

Noch jünger als der Kultus der Naturmächte ist die Verehrung der Lokalgottheiten und Patrongötter. Die Lokalgötter sind wohl aus einer Verschmelzung der Ahnen und Heroen mit bestimmten Naturgeistern und dem höchsten Wesen entstanden. Die Vorstellung der Patron-, Funktions- und Sondergötter ist eine sehr junge Neubildung; sie setzt bereits eine sehr starke Abstraktionsfähigkeit voraus.

So drängt sich uns, wenn wir die Urgeschichte des Gebets zu rekonstruieren versuchen, eine geschichtsphilosophische Perspektive auf, die den herkömmlichen Theorien von der Genesis der Gottesidee entgegen-

gesetzt ist. Nicht zu einer Vielheit von Geistwesen wendet sich der betende Urmensch, sondern zu dem einen Gotte, dem Urvater, dem Herrscher über Himmel und Erde. Darum kann der Polydämonismus nicht die Wurzel der Religion sein. Die Wurzel der Religion ist vielmehr — soweit wir nach dem heute vor uns ausgebreiteten religionsgeschichtlichen Material schließen können — eine doppelte: einmal der Glaube an ein höchstes Wesen, den Schöpfer und Schicksalslenker, den Gesetzgeber und Richter, zu dem man im Gebet ruft und den man mit Dankopfern ehrt, also ein primitiver ‚Monotheismus', und andererseits der Glaube an die geheimnisvolle übernatürliche ‚Macht', die man, sofern sie wertvoll ist, zu gewinnen sucht oder gegen die man, wenn sie gefährlich ist, sich zu schützen trachtet, der Glaube an das ‚Heilige' *(Mana, Tabu)*, das in Menschen und Dingen sich verkörpert, also ein keimhafter ‚Pantheismus'. Zum Urvater- und Machtglauben trat frühe der Geisterglaube und Totenkult, der aus dem Funeralwesen hervorwuchs. Dem Urvaterglauben entstammt das Gebet und Erstlingsopfer, aus dem ‚Macht'glauben ging das komplizierte Riten- und Zauberwesen hervor. Aus dem Totenkult wuchs einerseits das Beschwörungswesen, andererseits das sich immer steigernde Opferwesen heraus. Das Gebet ist also die große Schöpfung eines primitiven ‚Monotheismus'; nur dort, wo der Eingottglaube in voller Kraft lebendig wurde, in der Frömmigkeit der religiösen Genien, war darum die Vollendung des Gebets möglich.

VIII. Die dem Gebet zugrundeliegende Gottesvorstellung.

1. Die höheren Wesen, an die der primitive Mensch glaubt und die er verehrt, sind übersinnlich. Zwar sind sie stets — bald enger, bald loser — an ein sinnlich wahrnehmbares Naturobjekt gebunden, das ihr Wohnsitz oder Wirkungsbereich ist; übersinnlich aber sind sie immer, einerseits insofern sie niemals mit einem Naturobjekt völlig zusammenfallen, mit ihm identisch sind; andererseits insofern sie trotz ihrer anthropomorphen Wesensart nie mit der sinnlichen Physionomie des lebenden Menschen wahrnehmbar sind. Ein Gott trägt nie — es sei denn ein menschgewordener Gott — eine menschliche Gestalt und ein menschliches Antlitz. Diese Übersinnlichkeit ist jedoch nicht das Wesensmerkmal eines Gottes. In Stämmen, bei welchen der auf der ganzen Welt zu findende ‚Animatismus' und ‚Animismus' zum ‚Panpsychismus' erweitert worden ist, hat jeder Stein, jede Pflanze, jeder Baum, jeder Fluß, jeder See, jedes Tier, ja jedes Gerät seinen ‚Geist', seine ‚Seele', seine unsichtbare, übersinnliche Substanz von feinmaterieller Beschaffenheit; die ganze Natur wird von Geistern durchwaltet. Weil der naive Mensch all diese leblosen und lebenden Objekte personifiziert, redet er mit ihnen wie mit seinesgleichen; dasselbe kann man noch heute beim Kinde beobachten. Aber dieses Reden ist kein Beten, diese Geistwesen sind keine Götter, zu denen der Mensch in ein kultisches Verhältnis tritt. Nur einigen von diesen Geistern bringt er Opfer dar und betet zu ihnen, zu jenen, von deren Macht er sich abhängig weiß, denen gegenüber er sich ohnmächtig fühlt. Gott und

Dämon sind dem primitiven Menschen nicht bloß übersinnliche Geistwesen, die existieren, aber den Menschen nicht weiter kümmern, sondern Wesen, die Macht besitzen und diese Macht den Menschen fühlen lassen.

2. Nicht in der Übersinnlichkeit liegt das Wesensmerkmal der Gottheit, sondern in ihrer übernatürlichen und übermenschlichen Macht, Kraftfülle, ‚Heiligkeit' [1]. Es ist ihr geheimnisvolles, wunderbares, zauberhaft wirksames ‚*Mana*' [2], vermöge dessen sie den Naturlauf wie des Menschen Schicksal lenken und gestalten [3]. Mana ist eine Quelle des Segens, eine Lebenskraft; aber Mana kann auch schädlich und verderblich wirken, kann Fluch bringen, diese seine negative Seite tritt in dem polinesischen Wort ‚*Tabu*', ‚Gefährlichkeit' hervor. Ob dieser doppelseitigen Macht können die Götter schenken und verweigern, geben und nehmen, nützen und schaden, segnen und fluchen (vgl. o. S. 119 f.). Diese in entgegengesetzter Richtung wirksame Macht eines Gottes kann auf ein kleines Teilgebiet der Natur oder der menschlichen Lebensinteressen beschränkt sein, wie bei den Natur- und Sondergöttern, oder sie kann die ganze Natur und das ganze Menschenleben umspannen wie bei den Ahnen und höchsten Wesen; immer aber ist es die wunderbar-zauberhafte Macht des übersinnlichen Wesens, die dem Betenden vor der Seele steht und ihn mit Angst und Bewunderung, Furcht und Hoffnung, Schauer und Zuversicht erfüllt.

3. Die Macht ist nur eine Komponente der das Gebet tragenden Gottesvorstellung. Die Macht allein bildet nicht das Wesen eines Gottes, zu dem man im Gebet ruft. Der Primitive kennt eine Unzahl mit Macht erfüllter, mit Zauberkraft geladener Objekte und Lebewesen: heilige Steine, heilige Pflanzen, heilige Bäume, heilige Tiere, heilige Kultgeräte, heilige Waffen, heilige Orte. Diesen heiligen Objekten steht er mit denselben Gefühlen und Vorstellungen gegenüber, die ihn im Verkehr mit den Göttern beseelen: naht er sich ihnen, so überkommen ihn Zittern und Staunen, Scheu und Bewunderung, Angst und Zuversicht. Diese Objekte sind ihm etwas Übernatürliches, Geheimnisvolles, Rätselhaftes, ‚Numinöses'. Sie sind ihm eine Quelle der Kraft, des Lebens und Glückes, aber auch etwas Gefährliches, ein ‚noli me tangere', Verderben bringend über den, der unbefugt damit in Berührung kommt; sie sind beides: Mana und Tabu zugleich. ‚Heilige' Gegenstände besitzen eine unermeßliche Bedeutung im religiösen Leben des Primitiven; er verehrt sie in andachtsvoller Scheu und doch betet er nicht zu ihnen: weder bittet er sie, noch dankt er ihnen. Sie sind unpersönlich; darum kann er zu ihnen nicht in ein persönliches Gebetsverhältnis treten. Um Objekt des Gebets zu sein, muß die ‚Macht', das ‚Numen', von einem Persönlichen getragen sein; sie kann nicht bloß ruhend sein, sie muß wirkend sein, durchwaltet und beherrscht von einem persönlichen Willen. Erst die Verbindung der ‚Mana'-Vorstellung mit dem ‚personifizierenden Animismus' — in Rudolf Ottos Terminologie ausgedrückt: die ‚Rationalisierung' des ‚Irrationalen' in der Idee des Göttlichen — schafft die Voraussetzung zum Gebet; ein übersinnliches, mit übernatürlicher nnd übermenschlicher Macht ausgestattetes, menschenähnliches Wesen ist Gegenstand des Gebets und Opfers, ist ein

Gott. Wie die Macht im Zauberhäuptling oder Medizinmann als in einem sinnlichen Menschenwesen konzentriert ist, so ist sie im Gott als in einem übersinnlichen, menschenähnlichen Wesen konzentriert. Das dritte Wesensmerkmal des im Gebet angerufenen Gottes ist also der Anthropomorphismus. Nur zu einem Wesen, das dem Menschen gleicht, kann der Mensch beten. Der Gott besitzt in der Vorstellung des Beters dieselbe psychologische, vor allem dieselbe psychische Struktur wie der Mensch, er ist „nach seinem Bild und Gleichnis" geschaffen.

Die Gottheiten des Primitiven sind nie unkörperlich oder immateriell, sie haben einen materiellen Leib, mag dieser nun zoomorph oder häufiger anthropomorph gedacht sein. Sie stehen, wie der Mensch, in einem bestimmten Lebensalter; die Ehrfurcht vor ihnen bringt es mit sich, daß man sie sich zumeist als bejahrt vorstellt: man ruft sie als ‚Vater', ‚Mutter', ‚Großvater' oder ‚Großmutter' an. Sie sind fast stets geschlechtlich differenziert: Götter oder Göttinnen. Bisweilen freilich stellt man sie sich als androgyn vor; [4] in ihrem doppelgeschlechtlichen Charakter sucht man das Geheimnis ihrer Entstehung und schöpferischen Zeugungskraft. Sie besitzen dieselbe Sinnesorganisation wie der Mensch, nur noch gesteigert und verfeinert, „eine der unsrigen inhaltlich gleichartige, nur formell überlegene, potenzierte Sinnlichkeit" [9]. Die alttestamentliche Sprache hat den sinnlichen Anthropomorphismus der primitiven Gottesvorstellung in wundersamer Weise konserviert, wenn sie von Gottes Augen und Ohren, von seinem Mund und seinen Händen spricht: Der Gott sieht, hört und riecht, er nimmt mittels seiner Sinnesorgane wahr wie jeder Mensch. Der Mensch tritt mit ehrfurchtsvoller Haltung und Geste vor ihn im Gebete hin — Gott sieht ihn, er ruft ihn bei seinem Namen an — Gott hört seine Stimme. Mit lauter Stimme betet der Primitive zu seinem Gott, er ‚ruft', ‚schreit', damit sein flehendes Wort an des Gottes Ohre dringe. Mit der Fähigkeit sinnlich wahrzunehmen ist für den Gott auch die Fähigkeit gegeben, sinnlich zu genießen. Auch der Gott verlangt nach Speise und Trank, ja selbst nach geschlechtlichem Genuß; weil er dieselbe Sinnesorganisation besitzt wie der Mensch, hat er auch dieselben animalischen Triebe und Bedürfnisse wie dieser: den Nahrungs- und Geschlechtstrieb. Schreitet die materielle Kultur fort, so steigern und verfeinern sich auch die Bedürfnisse der Götter; dann fordern sie prachtvolle Wohnungen, schmucke Kleidung, elegante Toilette, auserlesene Tafelfreuden, Wohlgerüche und Blumen, musikalische Konzerte und dichterische Vorträge. Der Befriedigung all der sinnlichen Bedürfnisse der Götter dienen die Opfer; dem Nahrungsbedürfnis das Speise- und Trankopfer, dem Luxusbedürfnis die Darbringung von wertvollen Geschenken aller Art, dem ästhetischen Bedürfnis die Hymnenpoesie, dem sexuellen Bedürfnis das in mannigfachen Symbolen sich vollziehende Keuschheitsopfer. [5]

Die Fähigkeit der sinnlichen Wahrnehmung eignet allen göttlichen Wesen an, an die der Primitive Gebete richtet; nicht jedoch die Fähigkeit

des sinnlichen Genusses. Diese gröberen anthropomorphen Züge fehlen fast stets in dem hehren Bilde der Urväter; diese sind erhaben über die leiblichen Bedürfnisse des Menschen; sie fordern weder Speise- noch Trankopfer. Bei primitiven Stämmen sind es meist nur die Naturgeister und die Ahnen, denen man solche Opfer bringen muß. Vor allem aber sind es die großen Nationalgötter der antiken Kult- und Priesterreligionen, in deren Bild der Anthropomorphismus des sinnlichen Genießens in raffinierter Weise ausgeprägt ist; ihnen ist ein umfassendes, luxuriöses Opferritual gewidmet.

Der Gott des primitiven Beters hat nicht nur dieselbe Sinnesorganisation wie der Mensch, nein, was noch wichtiger ist, sein Seelenleben ist genau wie das des Menschen: dasselbe Wahrnehmen, Vorstellen und Denken, dieselben Gefühle Stimmungen und Affekte, dasselbe Begehren und Wollen, dasselbe Lebens- und Selbstgefühl. Wie er die Menschen sieht und hört, so stellt er sich ihr Tun und Treiben vor, er erinnert sich ihrer früheren Taten, er erwägt und überlegt („spricht in seinem Herzen"), er freut sich („seine Brust wird warm"), wenn die Menschen seine Gebote halten oder wenn sie ihm Gaben und Geschenke bringen, er fühlt sich geehrt, wenn die Menschen seine Macht anerkennen und seine Taten preisen, er wird von Zuneigung und ‚Liebe' zu denen erfüllt, die ihm gehorchen, ihn anbeten und verehren, er hat ‚Mitleid', ‚erbarmt sich' dessen, der in Not und Elend ihn um Hilfe anfleht. Aber auch die unlustvollen Affekte des Menschen sind ihm nicht fremd. Zorn, Ingrimm, Groll erfaßt ihn, wenn der Mensch seinen Kult und seine Gesetze mißachtet, wenn er den Gott vernachlässigt, wenn er ihn ‚beleidigt'. Bisweilen überkommt ihn sogar Reue, den Menschen erschaffen zu haben; er sinnt Rache wider die Missetäter. Sein Zorn kann sich zum dauernden Haß gegen einen Menschen verhärten. Aber nicht immer ist sein Zürnen ein gerechtes Zürnen. Die niederen Geisteswesen zumal sind unberechenbar in ihren Launen, grundlos bringen sie Unheil über den Menschen. Doch auch den zürnenden Gott kann der Beter versöhnen, seinen Groll beschwichtigen: Gott ‚verzeiht' und vergibt dem Menschen, der sich demütig vor ihm in den Staub wirft und offen seine Schuld bekennt. Er kann Gott gewinnen, ihn umstimmen, ihn begütigen. „Dein Herz werde kühl," heißt es in einem Bußgebet der Ewe [6]. „Es beruhige sich dein Herz, es besänftige sich dein Gemüt," heißt es immer wieder in den assyrischen Klageliedern [7]. Das Wort ‚besänftigen' (*nuḫḫu*) bekommt im Assyrischen geradezu die Bedeutung ‚beten'. Wie in der Seele des Menschen, so wechseln auch bei Gott die Stimmungen, Affekte und Entschlüsse. Die Veränderlichkeit Gottes ist eine wesentliche Voraussetzung des primitiven Gebets. Wie einem Menschen trägt man ihm eine Bitte vor, er kann sich vom Beter bestimmen lassen und seinen Wunsch erfüllen; weil er aber wie der Mensch einen freien Willen hat, kann er den Bittsteller auch abweisen, die Hilfe verweigern, das Gnadengeschenk versagen. So gleicht des Gottes Seelenleben nach der intellektuellen wie nach der emotionellen Seite völlig der menschlichen Psyche.

Der Anthropomorphismus der Gottesvorstellung umfaßt außer des physischen und psychischen auch die soziale Seite. Wo ein primitives Pantheon sich gebildet hat, beginnt man sogleich die höheren Wesen nach sozialen Kategorien zu ordnen: meist stehen sie zu einander in einem genealogischen Verhältnis. Schon die Urväter der verschiedensten Stämme haben Mütter, Brüder, Weiber und Kinder. Bei den Bantuvölkern, in deren religiösen Vorstellungskreis das höchste Wesen und die Geister oder Ahnen scharf auseinandertreten, gelten die niederen Geister als Kinder, als Hofstaat oder als Polizeiorgane des obersten Gottes [8]. Diese Vorstellung von einer sozialen Rangordnung der göttlichen Wesen ist die Voraussetzung für die Anrufung von Mittlern und Fürbittern. In den antiken Religionen, in welchen eine reiche mythologisch-theologische Spekulation den nationalen Götterglauben umrankte und umwucherte, kommt der sozialen Rangordnung der Götter eine noch größere Bedeutung zu.

Der Gott der Primitiven ist ein Mensch, nur größer, mächtiger und seliger wie der Erdenbewohner. Sein anthropomorpher Charakter bedingt seine relative Endlichkeit und Beschränktheit. All die Prädikate, welche eine philosophische Theologie ‚via negationis' und ‚via eminentiae' zu gewinnen sucht um Gottes Wesen zu umschreiben, fehlen in der Gebetsvorstellung des primitiven Menschen oder sind — wie in der Vorstellung vom Urvater — nur angedeutet. Der Gott des primitiven Beters ist nicht allgegenwärtig und raumlos, sondern an einen räumlichen Ort, an ein sinnliches Objekt unlöslich gebunden. Er ist nicht allwissend, sondern muß erst vom Menschen über sein Anliegen informiert werden. Er ist nicht allmächtig, sondern seine Macht ist auf einen speziellen Wirkungskreis beschränkt, auf einen Naturgegenstand oder eine Naturerscheinung, ein Gebiet menschlicher Betätigung, eine begrenzte Gegend, einen Kreis menschlicher Individuen. Er ist nicht allgütig und allgerecht, sondern bisweilen launisch, eifersüchtig, rachgierig, haßerfüllt. Er ist nicht unveränderlich; er ändert seine Pläne und faßt neue, er ist menschlicher Beeinflussung und Überredung zugänglich; er erhört des Menschen Bitte auf Grund des Gebets und Opfers, was er ohne dieses nicht getan hätte. Nur die Urväter ragen über die Masse der streng anthropomorphen Geister und Götter hinaus: zwar kann man fast all diese menschlich-allzumenschlichen Züge auch in ihrem Bilde finden; aber ihr Anthropomorphismus ist doch feiner, milder, reiner, bezieht sich mehr auf die psychische, als auf die physisch-materielle Seite. Das höchste Wesen ist geistiger und erhabener als die bunte Schar der Naturgeister, der Tätigkeitsgötter und der Ahnen.

4. Der Glaube an die Präsenz Gottes. (Gebetsort und Gebetsrichtung.)

Das Gebet ist nicht ein bloßer unbestimmter Hilferuf, den der Mensch in der Not ausstößt, sondern stets Anrede an ein Du, an ein anderes Wesen, das ihm gegenwärtig oder nahe ist, das ihn sieht und hört. Der primitive Beter ist durchdrungen von dem lebendigen Gefühl der un-

mittelbaren, realen Gegenwart Gottes. S t a d e , der gründliche Kenner der israelitischen Religion, sagt treffend: „Den antiken Menschen unterscheidet die Empfindnng der Nähe Gottes vom modernen." [10] Mark Aurel verdolmetscht diese antike Auffassung, wenn er sagt: „Wir beten, opfern und schwören nur in der Voraussetzung, daß die Götter gegenwärtig sind und mit uns leben" (*ὡς πρὸς παρόντας καὶ συμβιοῦντας τοὺς θεούς* VI 44).

Der Gott des Primitiven ist stets an ein sichtbares Objekt, an einen sinnlich wahrnehmbaren Ort gebunden. Er wohnt und weilt an einem bestimmten Platze, er hat einen bestimmten Aufenthaltsort [11], sei es nun ein grünender Baum oder eine ragende Bergeshöhe, ein roher Fetisch oder eine kunstvolle Statue, ein von Menschenhänden erbautes Haus oder der weite, lichte Himmel. Darum ‚geht' der Mensch, den die Not drückt, oder der Wunsch drängt, zu seinem Gott, er ‚eilt' zu ihm, er ‚kommt' zu ihm, er ‚naht' ihm, er ‚tritt' vor ihn, wie das bittende Kind vor den Vater, der flehende Untertan vor den Häuptling. „Wir sind zu dir gekommen, um dich zu bitten," heißt es in einem Ewegebet; [12] der äschyleische Chor der Thebanerinnen spricht: „Wir nah'n dir im Gebet, Erhörung heischend". (142 f.).

Zu den Naturgeistern betet man an den Plätzen, an denen sie ihren Wohnsitz haben; man geht in den Wald hinaus, um zu einem segenspendenden Baumgeist zu flehen; man eilt an das Ufer des Flusses, Teiches, Sees oder Meeres, um dem Wassergott ein Anliegen vorzutragen, man schleicht sich vor die Höhle eines Tigers oder einer Schlange, um diese mächtigen Tiergottheiten um Gnade zu bitten. An den gefährlichen Paßübergängen erfleht man glückliche Fahrt von den tückischen Berggeistern. Zu den Dorf- und Gaugöttern betet man nur innerhalb des von ihnen beherrschten Territoriums. Nur im heimischen Urwald wendet sich der Kekchi-Indianer an Tzultaccá, den ‚Herrn der Berge und Täler'; wenn er an einem Bergpaß angelangt ist, spricht er zu ihm: „Müde bin ich vor deinem Munde, deinem Angesichte." [13] Zu einem Fetisch, Idol oder einem kultischen Symbol betet man nur dort, wo sie aufgestellt sind. Dort, wo christliche Wegkreuze errichtet sind, betet der Kekchi-Indianer zum „Vater Kreuz": „Ich bin hierher gekommen, du siehst es, du allmächtiges, heiligstes Kreuz": du, o Gott, du allmächtiges, heiligstes Kreuz, du bist bei mir. Du bist hier an der Seite [14]." Zu den Ahnen betet man an ihrem Grabe oder vor einem künstlichen Objekte, in denen man sie sich gegenwärtig denkt. So beten die Ewe zu ihren Ahnen vor dem ‚Ahnenstuhl', [15] die Chinesen vor den ‚Ahnentafeln'. Die mächtigen Totengeister, die in der Erde hausen, ruft man an, indem man den Erdboden beklopft. Bei den Herero begibt sich der Häuptling in Not zum Grabe des Ahnen, klopft mit dem Ahnenstab des Toten auf das Grab und ruft: „hu, hu, hu!" dann spricht er das Gebet [16]. Bevor man bei den Kaileuten auf Deutsch-Neuguinea auf die Jagd geht, tritt einer der nächsten Verwandten an das Grab des Toten, weckt den schlafenden Geist durch leichtes Stampfen mit dem Fuß und bittet ihn um gute Beute [17]. Wenn die Griechen die chthonischen Götter um Hilfe anriefen, klopften sie mit den Händen oder stampften

mit den Füßen auf den Erdboden, um jene auf ihr Gebet aufmerksam zu machen [18].

Ursprünglich betete und opferte man unter freiem Himmel; als die Kultur des Wohnungsbaues fortgeschritten war, fing der Mensch an, den göttlichen Wesen Wohnstätten zu errichten. Die Karenen bringen der Reismutter ihre Opfergaben und beten zu ihr in einer kleinen Hütte auf dem Reisfelde. [19] Die Ewe opfern und beten zu einem tro (Naturgeist) im tro-Heim. [20] Vor allem aber errichtet man solche Wohnstätten den in einem Kultobjekt oder Idol gegenwärtigen Gottheiten. Die Ewe bauen für den Ahnenstuhl, den Sitz ihrer Vorfahren, eine besondere Hütte. Dort betet man bei Ausbruch eines Krieges oder beim Antritt einer Handelsreise, dorthin bringt man Kranke. [21] Die Stiftshütte, welche die heilige Lade, Jahwes Wohnstätte, in sich barg, war für die alten Israeliten der Ort des Gebets. Josua warf sich vor der Lade Jahwes nieder und betete (Jos. 7_6). Elkana zog Jahr für Jahr von seinem Wohnort hinauf nach Silo, um dort in der Stiftshütte vor Jahwe zu beten und zu opfern (1 Sm. 1_3). Hanna, Elis Frau, ging in die Stiftshütte um zu beten; „sie trat vor Jahwe" (1 Sm 1_9). Mit dem Fortschritt der äußeren Kultur trat an die Stelle der Gotteshütte das Gotteshaus; wie der Fürst und die Mächtigen dieser Erde mußte nun auch Gott in einem prachtvollen Steinbau Wohnung nehmen, im Tempel. In Ägypten und Assyrien ward der Tempel dem Königspalaste nachgebildet: jeder Tempel hatte einen Thronsaal, ein Göttergemach, ein Allerheiligstes; hier wird das Idol, das Götterbild aufbewahrt, im ägyptischen Tempel in einer Art Tabernakel. Das alte Testament hat uns den bedeutsamen Übergang des Gotteshauses von der Hütte zum Tempel in Israel ausdrücklich überliefert; Salomo erbaute mit allen Mitteln orientalischer Tektonik einen Tempel zu Jerusalem und brachte dorthin die heilige Lade, in der er selbst, der Jahwe der Heerscharen, wohnte (1 Kg 8_4 ff.). Wo menschliche Kunst den Göttern einen Tempel errichtet hat, wird dieser zur vornehmsten Gebetsstätte, obwohl die alte Sitte, unter freiem Himmel und an heiligen Naturstätten zu beten und opfern, daneben fortlebt und sich gerade im Glauben und Aberglauben des Volkes zäh erhält. Wer ein Anliegen hat, der geht in den Tempel, um es dort dem Gotte vorzutragen. In Assyrien und Ägypten ließen sich Kranke in den Tempel tragen, um dort Sündenvergebung und Heilung zu erflehen. [22] Der Tempel auf Sion ist der Ort, wo der fromme Israelit seine Nöte vor Jahwe ausschüttet: [23] denn Jahwe selbst wohnt im Tempel. „Keine Vorstellung ist im Alten Testament so nachdrücklich und mannigfach bezeugt als diejenige vom Wohnen Gottes im Tempel zu Jerusalem" (Westphal). [24]

In dem Glauben an die örtliche Präsenz und Gebundenheit des Gottes wurzelt die Sitte des Wallfahrens; die, welche von der Wohnstätte des Gottes ferne weilen, pilgern zu ihr, sei es um ein bestimmtes Anliegen vor ihn zu bringen, sei es um an den zu seinen Ehren gefeierten Festen teilzunehmen. Bei primitiven Völkern ist diese Sitte kaum nachzuweisen. Sie setzt in doppelter Hinsicht einen starken Kulturfortschritt voraus: sie ist nur dort möglich, wo eine größere nationale Gemeinschaft

aus den engen Sippen, Clan- und Stammesverbänden sich gebildet hat, wo ferner geordnete Verkehrsverhältnisse geschaffen sind. Die Anfänge der Wallfahrt freilich finden sich schon bei höher stehenden Naturvölkern. So wallfahrten die westafrikanischen Ana von Atakpame zu Buku (dem höchsten Wesen) nach Adele; die Pilgerfahrt ist hier sogar von einem ‚Heiligkeitsgesetz', einem Taburitual umgeben [25]. Einen wichtigen Platz nimmt das Wallfahrten in der Frömmigkeit der antiken Völker ein, zumal bei den Griechen, deren Stadtstaaten miteinander in regem Verkehrsaustausch standen. Man pilgerte zu den Orakelstätten, um sich Rat in Schwierigkeiten zu erholen; Kranke reisten zu den berühmten Heiligtümern des Asklepios, um Gesundung zu erlangen. Die frommen Israeliten zogen nach der Zentralisierung des Kults durch die deuteronomische Reform dreimal im Jahre zum Sionstempel nach Jerusalem hinauf, um Jahwe zu schauen, um zu ihm zu beten und ihm Opfer zu bringen. [26]

Aber nicht immer ist der Mensch, wenn die Not ihn quält und drängt, imstande, zum Wohnort des Gottes zu eilen; auch gibt es hohe Wesen, die hier nicht auf Erden weilen, sondern hoch oben am oder im Himmel: die strahlende Sonne, der blinkende Mond, die glitzernden Sterne, der Urvater ‚Himmelsmensch', Himmelshäuptling', ‚Vater im Himmel'. Wenn man zu den Gestirngottheiten oder zum Himmelsgott betet, wendet man unwillkürlich den Blick und die Hände gen Himmel. [27] Tertullian sieht in dieser weitverbreiteten Sitte ein überwältigendes Zeugnis dafür, daß die Menschenseele von Haus aus christlich sei. [28] Im Judentum und Christentum lebt diese uralte Sitte bis heute fort: „Zu dir erhebe ich meine Augen, der du im Himmel wohnst." [29] Beim Morgengebet richten viele Stämme den Blick gegen die aufgehende Sonne. [30] Auf diese Hinwendung zur aufgehenden Sonne mag die weit verbreitete Sitte der Gebetsorientierung zurückgehen. Ursprünglich richtete man nur beim Gebet an die aufsteigende Sonne die Augen nach Osten, später beim Gebet im Freien überhaupt, schließlich bei jedem Kultakte. Die australischen Euahlayi beten, den Blick nach Osten gekehrt. [31] Im alten Mexiko war man beim Gebet gewöhnlich nach Osten gekehrt. [32] Nach dem Zeugnis des Lucian beteten die Inder nach der aufgehenden Sonne gerichtet. [33] Dasselbe taten die Ägypter nach dem Bericht des Apulejus. [34] Die babylonischen Priester wandten sich bei allen religiösen Handlungen mit dem Gesicht nach Osten. [35] Die Römer kehrten nach Vergil beim Beten das Antlitz nach Osten. [36] Das Christentum übernahm die alte Sitte der Gebetsorientierung und deutete sie heilsgeschichtlich um: das ‚ex oriente lux' hatte nun einen höheren, geistigen Sinn. [37] Nach einem Heiligtum, in dem ein Gott wohnt, blickt man, wenn man aus der Ferne zu ihm beten will. Die Römer kehrten beim Gebet an Jupiter sich bisweilen gegen den weithin sichtbaren Tempel auf dem Kapitol. [38] Die Samaritaner beteten in der Richtung zum Berge Garizim, wo Jahwe nach ihrem Glauben wohnte. [39] Nachdem in Juda durch die deuteronomische Reform der lokale Höhenkult abgeschafft und der ganze Kult in Jerusalem konzentriert war, richtete man beim Gebet stets das Angesicht nach dem Heiligtum auf Sion, der Stätte

Jahwes! „Erhebet eure Hände zum Heiligtum und preiset Jahwe!“ [40] Die im Zweiströmeland verbannten Juden wenden betend den Blick nach der Heimat, nach Jerusalem, zum Tempel auf dem Sion. Daniel betete im Obergemach in der Richtung nach Jerusalem bei geöffnetem Fenster (Dan 6_{11}). Mohammed hatte ursprünglich, der jüdischen Sitte gemäß, die Gebetsrichtung nach Jerusalem geboten. Nach dem Bruche mit dem Judentum führte er die Gebetsrichtung (*kibla*) nach Mekka ein, der heiligen Stadt, in welcher seine Väter schon den alten Steinfetisch der Ka'aba als Allahs Wohnsitz verehrten. [41]

Die Gebetsrichtung ruht auf demselben Glauben wie das Beten an einem bestimmten Orte: auf der Vorstellung von der lokalen Gebundenheit des Gottes. Das Bewußtsein der Gegenwart und Nähe Gottes ist im Beter in gleicher Weise lebendig, wenn er am irdischen Wohnsitze des Gottes betet, wie wenn er zum Himmel die Augen erhebt oder aus weiter Ferne nach dem heimatlichen Tempel seine sehnsüchtigen Blicke sendet. Schon die Etymologie des arabischen Wortes für Gebetsrichtung (*kibla* von *kabala*) weist darauf hin, daß der aus der Ferne nach dem Wohnort des Gottes blickende Beter sich diesem ‚nahe‘, ‚gegenüber‘ fühlt. Dieses Bewußtsein der realen, sinnenfälligen Präsenz Gottes hält im Betenden die beiden religiösen Uraffekte lebendig: Furcht und Hoffnung, Angst und Zuversicht. Der Mensch steht vor Gott, Gott sieht seine bittenden Hände, er hört seine flehenden Worte. Der Mensch ist ohnmächtig, er kann sich nicht selbst helfen, aber Gott hat Macht, er allein kann, wenn er will, ihm helfen. Des Menschen Schicksal ruht ganz in Gottes Händen. Von Schauer und Ehrfurcht wird der Mensch erfüllt, der sich bewußt ist in der Gegenwart des großen und mächtigen Gottes zu atmen; aber frohe Zuversicht erwacht in seinem Herzen, wenn er weiß, der große und mächtige Gott, der Helfer und Retter, ist mir nahe, seine Macht bringt mir Heil.

IX. Das im Gebet sich äußernde Verhältnis des Menschen zu Gott.

Das Gebet des Primitiven ist kein Selbstgespräch, keine Meditation, sondern ein Rufen zu Gott, ein Reden mit Gott. [1] Dem Ich steht ein Du gegenüber, dem Menschen ein anderes menschenähnliches Wesen; beide das Ich und das Du, der Mensch und der andere treten zu einander in eine Beziehung, in ein Verhältnis, es entsteht ein innerer Kontakt zwischen beiden. Das Gebet ist ein soziales Phänomen. Im Gebet spielt sich ein realer Verkehr, ein Umgang, ein Austausch des Menschen mit dem gegenwärtigen Gott ab. Dem anthropomorphen Charakter Gottes entsprechend, vollzieht sich dieser Verkehr ganz in den Formen des gesellschaftlichen Verkehrs der Menschen untereinander. Das Gebet ist in allem der Reflex der menschlichen, sozialen Beziehungen und Verhältnisse. Das hauptsächlichste Mittel, um mit dem anderen Menschen in Beziehung zu treten, ihm seine inneren Erlebnisse ‚mitzuteilen‘, ist die Rede. In der Rede bringt der Mensch seine Vorstellungen, Stimmungen, Gefühle, sein Begehren, Wünschen und Wollen dem anderen Menschen zum

Ausdruck. Die Rede ist auch das Mittel, durch das der Mensch den höheren Wesen das, was ihn in seiner Seele bewegt, mitteilt. So mannigfaltig die Formen menschlicher Rede sind, so vielgestaltig sind auch die Formen des Gebets: Anrufung und Anrede, Gruß und Segenswunsch, Klage und Bitte, Lob und Dank, Einladung, Lockung und Überredung, Drohung und Beschimpfung, Anklage und Entschuldigung — alle Arten der menschlichen Rede kehren im Gebet wieder. Wie des Menschen Rede nicht bloße Aussprache, Mitteilung ist, sondern auch eine reale Einwirkung, eine Gewinnung bzw. Umstimmung des anderen bezweckt, so dient das Gebet vor allem dazu, Gott zur Gewährung der Hilfe oder zur Erfüllung des menschlichen Wunsches zu bewegen. Von einem θεοὺς εὐχαῖς παράγεσθαι („Umlenken der Götter durch Gebete") redet Plato.[2] Der Dichter der Ilias sagt mit großer Anschaulichkeit:

„Oft wenden sich selber die Götter . . . .
Diese vermag durch Räuchern und demutsvolle Gelübde,
Durch Weinguß und Gedüft der Sterbliche umzulenken,
Flehend, nachdem sich einer versündiget oder gefehlet."[3]

Alle die groben und feinen Mittel der Überredung, die der Mensch anwendet, um auf seinen Nebenmenschen einzuwirken und ihn sich willfährig zu machen, gebraucht auch der Beter, um Erhörung von seinem Gott zu erlangen. Wie im Verkehr mit Menschen, so geht auch im Gebetsverkehr mit Gott der Rede die Geste zur Seite. Der Gebetsgestus ist wie die Gebetsrede beides zugleich: Ausdruck der den Betenden beseelenden Gefühle: der Ehrfurcht und Ohnmacht, der Sehnsucht und des Verlangens, der Freude und Liebe wie Mittel zur Einwirkung auf Gott; durch Höflichkeits- und Demutsbezeugungen gilt es, Gottes Gunst sich zu erwerben.

Die Vorstellung einer realen Einwirkung des menschlichen Gebets auf den Willen der Gottheit bildet auch die Voraussetzung des Glaubens an die Gebetserhörung, eines Glaubens, mit dem das naive Beten steht und fällt. Auf den Inschriften antiker Tempel wie auf den Votivtafeln moderner Wallfahrtskirchen — überall begegnet uns das schlichte Bekenntnis bedrängter Menschen, die zu Gott um Hilfe riefen und denen Erfüllung ihres Gebetswunsches zuteil wurde. „Ich habe demütig gebeten und Nannar, mein König, hat mich erhört," gesteht ein altbabylonischer Herrscher,[4] und in ähnlichen Worten dankt ein unzähliger Chor von Betern. Sie alle sind überzeugt, durch das Gebet des Gottes Willen gewonnen oder umgestimmt zu haben, auf Grund des Gebets erlangt zu haben, was ohne dieses ihnen versagt geblieben wäre.[5]

Das soziale Verhältnis, in dem der betende Mensch zu Gott steht, ist ein Verhältnis der Unterordnung und Abhängigkeit: Gott ist größer und mächtiger als der Mensch, in seiner Macht steht des Menschen Geschick. Dieses Abhängigkeitsverhältnis ist immer der getreue Reflex eines irdischen Sozialverhältnisses,[6] meist eines Verwandtschaftsverhältnisses oder auch eines Untergebenenverhältnisses. Dieses das Gebet tragende soziale Verhältnis spricht sich fast stets schon in der Gebetsanrede aus.

„Die Idee der Verwandtschaft zwischen Mensch und Gott", sagt Farnell, „gehört zum Alphabet des echten Gebets." „In den Liturgien der primitiven wie der fortgeschrittenen Religion wird die Gottheit gewöhnlich in den Verwandtschaftsbeziehungen angeredet." [7] Dorsey bezeugt, daß zu jedem Indianergebet „die Anwendung des Verwandtschaftsterminus" gehöre. [8] Das ursprünglichste Verhältnis des Menschen zu Gott ist das Kindschaftsverhältnis.

Μᾶ Γᾶ, Μᾶ Γᾶ, βόαν	„Mutter Erde, Mutter Erde, das Geschrei,
φοβερὸν ἀπότρεπε·	Das furchtbare, wende ab;
ὦ πᾶ, Γᾶς παῖ, Ζεῦ[9].	O Vater, der Erde Sohn, Zeus!"

„Aus den Schutzflehenden des Aeschylus tönt uns das wiederholte Gebet des Chores entgegen wie ein Klang aus geheimnisvoller Tiefe einer Religion, die nicht mehr im Lichte des Tages den herrschenden Ton angibt. Es sind Worte der primitiven Sprache, Lallformen für Vater und Mutter. Es sind auch Lallformen primitiver Religion. Sie erfindet kein Dichter; das attische Volk kannte solch Gebet." [10] Das Verhältnis des betenden Menschen zu Gott als Kindesverhältnis zum Vater ist ein religiöses Urphänomen. In dieser Gebetsanrede an Gott reichen Pygmäen und Australier, Bantuvölker und Indianer den Griechen und Römern, Assyrern und Indern die Hände. Den Schöpfer und Himmelsgott, den geheimnisvollen Urheber nennen die Primitiven Vater (s. o. S. 121), mit dem Vaternamen rufen sie ihn im Gebet an; auf ihr Kindschaftsverhältnis zu ihm pochen sie in ihren Bitten. „Bist du nicht unser Vater?" „Sind wir nicht deine Kinder?" „Du bist unser Vater und wir sind deine Kinder." (S. o. S. 91). Der Vatername ist bei vielen Völkern ein Respektsname und Ehrentitel. Die Australier nennen jeden Mysteriengenossen, verschiedene südamerikanische Stämme jeden alten Mann ‚Vater'. [11] Diese ausgiebige Anwendung des Vaternamens als Ehrennamens mag der Hauptgrund dafür sein, daß außer dem Urvater und Schöpfer wie dem verstorbenen leiblichen Vater die verschiedensten Göttergestalten im Gebet als ‚Vater' angerufen werden. Ahnen- und Naturgeister, Baum- und Wassergottheiten, Gestirne, die leuchtende Sonne, der glänzende Mond, der heimatliche ‚Herr der Berge und Täler', selbst Kultobjekte, Fetische und Zauberstäbe werden von Naturvölkern so angeredet. [12] „Du, o Agni, bist unser Vater, wir sind deine Verwandten," betet der Sänger des Rigveda zum Feuergott [13]. *Πάτερ Παίηον* riefen die Griechen zu Asklepios. [14] Im Gebet der Römer führten Jupiter, Janus, Liber, Mars, Neptun, Quirinus und Saturnus das Ehrenprädikat *pater*, *parens* oder *genitor*. [15] Eine reine Gebetsfrömmigkeit und eine geläuterte Gebetsauffassung erheben Protest dagegen, daß der Vatername im Gebet vielen Göttern und sogar Fetischen und Idolen beigelegt wird; aber diese Proteste sind zugleich Zeugnisse für das zähe Fortleben des primitiven Betens. Jeremias, der große Beter, ruft aus: „Es sollen sich schämen die vom Hause Israel samt ihren Königen, ihren Priestern und ihren Propheten, sie, die zum Holzbild sagen: ‚Mein Vater bist du!' und zum Steingötzen: ‚Du hast mich geboren'" (2, $_{26}$). Für den Apologeten Lactantius wird die Anwendung des Vaternamens im Gebet zu verschiedenen Göttern ein

gewichtiges Argument für die Widersinnigkeit und Widernatürlichkeit des Vielgötterglaubens.

„Daß die Verehrung vieler Götter nicht der Natur entspricht, kann schon aus der Tatsache erschlossen und verstanden werden, daß ein jeder Gott, der vom Menschen verehrt wird, in den feierlichen Riten und Gebeten als Vater angeredet werden muß; nicht nur der Ehren sondern der Vernunft halber, weil er älter ist als der Mensch und weil er Leben, Heil und Nahrung gewährt wie ein Vater. Deshalb wird Jupiter von den Betenden Vater genannt, ebenso Saturnus, Janus, Liber und die übrigen nacheinander. Dies verspottet Lucilius im Rate der Götter:

ut
nemo sit nostrum, quin aut pater optimus divum
aut Neptunus pater, Liber, Saturnus pater, Mars,
Janus, Quirinus pater siet ac dicatur ad unum.
(„daß
niemand unter uns ist, weder der beste Göttervater
noch Vater Neptun, Liber, Vater Saturnus, Mars,
Janus, Quirinus, der nicht Vater wäre und zugleich genannt würde.")

Wenn also die Natur nicht duldet, daß einer viele Väter hat (denn nur von einem wird er gezeugt), dann ist die Verehrung vieler Götter gegen die Natur." [16]

‚Mutter' und ‚Mütter' sind von altersher Bezeichnungen von Gottheiten, die als der Menschen und alles Lebens Spenderinnen verehrt werden; [17] vor allem die Erde, deren Mutterschoß alles vegetative und animalische Leben gebiert. Zur ‚Mutter' Têtewan rufen die Coraindianer [18] heute wie ehedem die Inder zur *Prthivî mâtâ*, [19] die Griechen zur *Gê Mêtêr*, [20] die Römer zur *Tellus mater*, *Terra mater*, *Ceres mater*. [21] ‚Mutter' (*ama*) nannten die Babylonier die verschiedenen Vegetationsgöttinnen, Nin-mach und Gula, [22] die Assyrer ihre Stadtgöttin Ischtar, die all die anderen Muttergöttinnen verdrängte; [23] zur Mutter Astarte (*Ummu 'Attar*) beteten die alten Araber; eine ‚große Mutter' verehrten die Karthager. [24] Wie der Vatername, so wird auch der Muttername als Ehren- und Respektstitel gebraucht. [25] So kommt es, daß auch andere weibliche Gottheiten wie Erd- und Fruchtbarkeitsgöttinnen als ‚Mütter' angerufen werden, z. B. die Mondgöttin der Cora-Indianer. [26] In Mkulwe legt man sogar dem Schöpfergott Nguluwi wegen seiner Güte häufig den Titel ‚Mutter' bei, obgleich er männlich gedacht ist. Ja, selbst den bösen Geist nennt man bisweilen „Mutter Blattern", um ihn zu besänftigen. [27] Wie die Vateranrede, so ist auch die Mutteranrede der Gottheit ein religiöses Urphänomen, das uns auf der ganzen Erde begegnet. Im christlichen Marienkult ist dieses Urphänomen, das Verhältnis des Menschen zur Gottheit als Kindesverhältnis zur Mutter, zu neuem Leben erwacht — religiös vertieft, sittlich geläutert, ästhetisch verklärt. Es sind religiöse Urlaute, primitive Gebetsklänge, die uns aus vielen Marienliedern entgegentönen:

„Du bist ja die Mutter,
dein Kind will ich sein." [28]

Bei manchen Völkern — den mittelamerikanischen Indianern, den Sumerern und Ägyptern — treffen wir die merkwürdige Tatsache, daß in der Gebetsanrede an ein und dasselbe göttliche Wesen der Vater- und Muttername gebraucht ist. „Du meine Mutter, du mein Vater!" sagen die Keckchiindianer zu Tzultacca, dem Herrn der Berge und

Täler. „Wer ist meine Mutter, wer ist mein Vater? Du gewiß.“ [29] Der Ägypter redet Isis an: „O mein Vater, mein Bruder, meine Mutter Isis!“ [30] Der sumerische An (Himmel) wird als *ama-a-a* ‚Mutter-Vater‘ bezeichnet, ein Name, der auch auf andere Gottheiten übertragen wurde. So betet Gudea zu Ga-tum-dug: „Ich habe keine Mutter, du bist meine Mutter, ich habe keinen Vater, du bist mein Vater, in deinem Herzen hast du mich empfangen, du hast mich geboren in dem Tempel“ (Cyl. A III 6 ff.). Und in einem Gebet an Marduk heißt es: „Wie ein Vater und eine Mutter weilst du bei dem Volke.“ [31] Wollten diese Beter die Ehrentitel häufen? Oder dachten sie, daß des Gottes Güte die Fürsorge des Vaters und die Liebe der Mutter umfasse? Oder waren sie, wie Radau von den Sumerern feststellt, von der Vorstellung des androgynen Charakters der Gottheit geleitet? Die Frage ist für unseren Zusammenhang belanglos. Von Wichtigkeit ist nur die Tatsache, daß auf der ganzen Erde die Menschen zu den göttlichen Wesen im Kindesverhältnis zu stehen glauben, daß sie im Gebet mit ihnen reden wie Kinder mit ihren Eltern.

In der Ehrfurcht vor den höheren Wesen ist es begründet, daß man ihnen gegenübertritt wie junge Leute den Alten. ‚Großvater‘ und ‚Großmutter‘ sind bei Naturvölkern häufige Gebetsanreden. Bei den Siouxindianern werden männliche Gottheiten als ‚Großväter‘, weibliche als ‚Großmütter‘ angerufen. [32] Die Hottentotten nennen ihren Urvater Tsui-Goab ‚Großvater‘. [33] Die Batak reden alle Obergötter und Lokalgötter als ‚Großväter‘ an. [34] Für die Siouxindianer ist der mächtige Erdgott ein ‚Großvater‘. [35] Die Melanesier rufen die mächtigen Totengeister als Großväter an. [36] Die reichen Erntesegen spendende Reisgöttin gilt den Karenen als Großmutter. [37] „Großvater, verehrungswürdiger Mann!“ beten die Santee-Indianer zum Büffel. [38] Die Buro reden selbst einen gefährlichen Krankheitsgeist mit diesem Respektsnamen an — „geh fort, Großvater Blattern;“ [39] die Omaha-Indianer bezeichnen mit diesem Ehrentitel einen Fetisch. [40] Auch die Anrede ‚Oheim‘ und ‚älterer Bruder‘ findet sich bisweilen in primitiven Gebeten. In den australischen Mura-Gesängen soll die Anrede „Vater, Großvater, Onkel, älterer Bruder“ gebraucht werden. [41] Der Cora-Indianer ruft den Morgenstern als ‚älteren Bruder‘ an. [42] „Du bist mein Bruder,“ spricht ein Ägypter zu Isis. [43] Theophore Namen wie Achmelech (‚Bruder des Königs‘ d. h. Gottes), Chatmelech (‚Schwester des Königs‘) lassen darauf schließen, daß auch bei den Phönikern bisweilen das Verhältnis zur Gottheit als ein Geschwisterverhältnis betrachtet wurde. [44] Auch die Anrede ‚Freund‘ an die Gottheit fehlt nicht, obgleich das Freundschaftsverhältnis zu Gott viel seltener ist wie das Verwandtschaftsverhältnis. Einzelne Amazulustämme reden den Urvater Unkulunkulu als Freund an. [45] Bei den Aschanti ist der eine Name für den Urvater Yankumpon ‚mein Freund‘. [46]

Viel häufiger als das Freundesverhältnis, aber seltener als die Verwandtschaftsbeziehungen spricht sich im Gebet zu Gott das Untertanenverhältnis aus. Alle möglichen Gottheiten werden vom primitiven

Beter als ‚Herr', ‚Herrscher' und ‚Häuptling' angerufen. „Großer Herrscher!" nennen die Schiffer am Tanganjikasee den Seegeist.[47] Die kriegerischen Omaha-Indianer rufen den Donner als ‚Führer' und ‚Feldherrn' an.[48] Die Dschagga nennen den Schöpfergott Ruwa im Gebet ‚Häuptling'.[49] „Großer, weißer Häuptling!" reden die afrikanischen Sotho Thulare, ‚den Spender des Regens im Winter' an.[50] „Dein Sklave ist gekommen, um dir zu danken," heißt es in einem Ewegebet an einen tro.[51] „Großer Häuptling, mächtiger Häuptling!" ruft der Kaffer zum Elefanten.[52] ‚Herr' ist für den Kongoneger auch ein Fetisch.[53] „O Herr!" redet der Dschagganeger den Hausgeist an.[54] der Schilluk den Ahnen.[55] *Ἄναξ* und *ἄνασσα* sind altertümlich, Gebetsanreden an göttliche Wesen bei den Griechen.[56] „O meine Herrin!" redet Gudea die Göttin Ga-tum-dug an. „Mein König!" spricht er zu Ningirsu. Er bezeichnet sich im Gebet als ‚Knecht der Göttin', als ihren ‚geliebten Diener'.[57] *Domina* und *regina* heißen die römischen Göttinnen.[58] Nirgends aber spielt das Untertanenverhältnis zur Gottheit eine bedeutendere Rolle als in den semitischen Religionen,[59] obgleich auch in ihnen das Kindschaftsverhältnis das Ursprüngliche war. Das Knechtschaftsverhältnis zu Gott ist sogar eine Wesenseigentümlichkeit der semitischen Religion im Gegensatz zur indogermanischen. Schon die westsemitischen Gottesnamen (*Ba'al*, *Adon*, *Melech*, *Rabbat*) beleuchten die Beziehung des Menschen zur Gottheit. Die Gottesverehrung ist für den alten Semiten ein Knechtschaftsdienst. Spricht der Römer von einem *colere*, der Grieche von einem *θεραπεύειν* der Götter, so bezeichnet der Hebräer den Kult schlechthin als ein *'âbad* ‚Sklave sein', ‚Knechtesdienst tun'.[60] Im Arabischen bedeutet dieselbe Wurzel (*'abada*) ‚anbeten'. Im Gebet wird Gott als ‚Herr' (babylonisch *bêlu*, hebräisch *Adonai*), die Göttin als ‚Herrin' (*bêltu*) angeredet; die babylonische Anrede ‚mein Herr', ‚meine Herrin' (*belîtija* = Madonna) bringt die enge Zusammengehörigkeit des einzelnen Menschen mit Gott zum Ausdruck. Das religiöse Verhältnis ist hier individualisiert: wie ein Sklave an seinen Herrn, so ist der Mensch an seinen Gott gebunden, seinem souveränen Willen unterworfen. Der fromme Israelit betrachtet sich im Gebet als Knecht Jahwes, die fromme Israelitin als seine Magd.[61]

Das Verhältnis von Mensch zu Gott, das stets einem sozialen Verhältnis der Menschen untereinander gleicht, ist im Gebet eines der Abhängigkeit oder Unterordnung. Im Gelübde hingegen vollzieht sich meist eine Niveauverschiebung. Gott und Mensch stehen auf derselben Stufe, wie zwei Menschen, die einen Tausch vornehmen. Der Mensch verspricht Gott eine Leistung und fordert von ihm eine Gegenleistung: *do ut des*. Das Bewußtsein der Abhängigkeit von Gott ist hier nicht aufgehoben, aber der Mensch fühlt sich nicht ‚schlechthin' abhängig. Das Abhängigkeitsverhältnis ist vielmehr ein doppelseitiges: jeder der beiden Beteiligten ist von dem andern abhängig; jeder von beiden, Gott wie Mensch, ist Gebender und Nehmender zugleich. Hier tritt an Stelle der Unterordnung die Gleichordnung von Gott und Mensch; aber auch hier spiegelt sich eine irdisch-soziale Relation wider; nicht Kind und Eltern, nicht Sklave und Herr; nicht Untertan und

Häuptling stehen einander gegenüber, sondern zwei, die einen Kaufvertrag abschließen, ein Handelsgeschäft machen.

Die Art des sozialen Verhältnisses zu Gott äußert sich unverkennbar in der Gebetsstimmung. Die Gelübde sind die stimmungslosesten Gebete: Ehrfurcht, Demut und Vertrauen treten zurück, der Mensch denkt nur an sein Interesse, handelt und feilscht. Ganz anders ist die Gebetsstimmung im Gebet zum Herrn. Demut und Furcht erfüllen den Beter; er ist durchdrungen vom Bewußtsein der Größe und Macht des Herrn, niedergeschmettert vom Gefühl gänzlicher Abhängigkeit. Er zeigt sich höflich, unterwürfig, devot, bisweilen verfällt er sogar in kriechenden Servilismus. Vertrauen und Zuversicht fehlen nicht, aber sie treten zurück hinter dem Furcht- und Kleinheitsgefühl. So beteten die alten Semiten, so beten die Semiten im Orient heute noch. So beten auch unsere heutigen Bauern zu Gott. Nach dem Zeugnis eines geistlichen Volkskenners ist „Gott dem Landmann im allgemeinen der zu fürchtende Gebieter, Herrscher und Richter der Welt". „Gott ist für ihn mehr sein gnädiger Herr, der wie andere gnädige Herren auch zuweilen recht ungnädig sein kann." „Gottes furcht ist und bleibt dem Bauern die zutreffendste Bezeichnung der Religiosität" (Pastor Gebhardt.) [62] Anders wieder ist die Gebetsstimmung, wenn der Beter nur erfüllt ist vom Gefühl der Größe und Erhabenheit seines Gottes, wenn knechtische Furcht ihm ebenso ferne ist wie herzliches Kindesvertrauen. Über solchem Gebet liegt ein feierlicher Ernst, eine würdevolle Gemessenheit. Es fehlt aller Überschwang der Affekte.. Miss Kingsley hat solche Gebete bei einem westafrikanischen Bantustamm in der Bucht von Panavia gehört und den Eindruck, den sie dabei empfangen, beschrieben. [63]

„An jedem Neumond geht der Häuptling eines Dorfes hinaus und redet zu Anyambie, dem höchsten Wesen. Er preist ihn nicht, er bittet ihn nicht, in die menschlichen Angelegenheiten einzugreifen, er ersucht ihn nur auf die Geister zu achten, die er als Gott besser als ein Mensch lenken kann, und sie von seinem Dorfe fernzuhalten; aber immer eröffnet er seine Rede an den großen Gott mit einer Aufzählung seiner, des Häuptlings Vorzüge. Beim ersten Anhören machte diese Aufzählung der Vorzüge des Häuptlings auf mich einen komischen Eindruck. Aber allmählich, nachdem ich der schweigende Zeuge mehrerer dieser Reden mit dem großen Gott geworden war, erschien mir die Sache wirklich großartig. Da stand der große Mann allein, bewußt des Gewichts der Verantwortlichkeit, die er für das Leben und Glück seines Volkes hatte, und redete ruhig, stolz, ehrfürchtig zu dem großen Gott, von dem er wußte, daß er die Welt regiere. Er war wie ein großer Diplomat, der mit einem anderen großen Diplomaten von einer fremden Macht redete; da war kein Winseln und Betteln dabei. Die grandeur seines Auftretens bezauberte mich." Dieselbe feierliche Stimmung anbetender Ehrfurcht liegt über den Gebeten des sumerischen Priesterkönigs Gudea. „Als ein Diener voll Ehrfurcht für seine Herrin, hat er die Majestät seiner Herrin erkannt," bekennt er auf einer Statue (E 2, 1 ff.).

Wieder anders ist die Gebetsstimmung dort, wo das Verhältnis zur Gottheit als Kindesverhältnis gedacht ist. Wohl ist der Vatername in manchen primitiven Gebeten eine bloße Höflichkeitsphrase, nicht der Ausdruck wirklichen Kindersinnes; oft ist die Freundlichkeit und Herzlichkeit im Gebet nur halb echt, mitbestimmt von dem selbstischen Streben, Gott für sich zu gewinnen. Aber in vielen primitiven Gebeten

besitzt der Vater- und Muttername seelische Resonanz. Aus zahlreichen Gebeten an die Ahnen, an die lebenspendende Muttergöttin, an den hehren Urvater redet eine Innigkeit und Herzlichkeit, die aus einem wirklichen Kindschaftsverhältnis zur Gottheit entspringt. Wir müssen das moderne Vorurteil ablegen, daß, wie Alfred Maury sagte. „die Furcht der Vater der Religion, die Liebe ihre spätgeborene Tochter" sei [66]. Der wirkliche Primitive ist kein ‚Wilder', kein ‚Unzivilisierter', kein halbtierisches Wesen, dessen seelische Triebfedern nur Furcht und selbstsüchtiges Begehren sind, sondern ein „unverfälschtes Naturkind von liebenswürdigem Wesen". Koch-Grünberg schreibt über die kulturell tiefstehenden südamerikanischen Indianer: „Sieht der Indianer bei einem längeren Zusammensein, daß ihm der Weiße wohl will, so verschwindet rasch sein Mißtrauen, und seine wahre, liebenswürdige Natur kommt zum Vorschein. Er gibt sich, wie er in Wirklichkeit ist, als ein unter normalen Verhältnissen harmloses Naturkind und belohnt in der Regel die Güte des Weißen mit seinem vollen Vertrauen." [65] Wie der Primitive im Verkehr mit jenen Menschen sich gibt, deren Güte er erfahren, so gibt er sich auch im Verkehr mit den übernatürlichen Wesen, an deren Güte er glaubt. Dieselbe Herzlichkeit und Vertraulichkeit, die er gegenüber den Eltern und Verwandten zeigt, offenbart er auch im Gebet gegenüber jenen hohen Wesen, die ihm als Vater oder Mutter, Großvater oder Großmutter gelten. Er redet wie das Kind zu den Eltern: in voller Unbefangenheit — er spricht sich rückhaltlos aus, er ‚schüttet sein Herz aus'; in schlichter Vertraulichkeit — Gott ist ihm kein Fremder, er kennt ihn wohl; mit ungekünstelter Herzlichkeit — er liebt ihn, weil er seine Güte schon oft erfahren hat; mit inniger Zuversicht — er vertraut auf ihn, er baut auf seine Macht und seine Freundlichkeit. Europäische Missionare und Ethnographen, die Augen- und Ohrenzeugen von primitiven Gebeten gewesen, schildern uns den tiefen Eindruck, den diese auf sie machten.

„Der Galla," bezeugt Paulitschke, „wendet sich gerne und vertraulich an seinen Gott." „Die kurzen Anrufungen beim Opfer erfolgen in sehr vertraulicher Form." [66] John Tanner, der dreißig Jahre unter den Irokesen weilte, schildert uns zwei Gebete, die er bei der Fahrt auf einem See gehört. „Mitten im See wurden wir von einem argen Sturm überrascht. Wir hielten uns schon verloren und schrien laut auf. Da erwachte plötzlich die alte Frau, stand auf, richtete mit lauter Stimme ein inniges Gebet an den großen Geist, fing dann an mit erstaunenswerter Lebhaftigkeit zu rudern und ermahnte uns auszuharren." Ein zweites stimmungsvolles Bild: „Kaum waren wir 200 Schritt weit (vom Lande) gerudert, da hielten alle Kanots an, und der Häuptling richtete mit lauter Stimme ein Gebet an den großen Geist, damit derselbe einen gnädigen Blick auf uns werfen möchte. ‚Du hast diesen See gemacht und hast auch uns geschaffen, deine Kinder, du kannst Ruhe halten auf diesem Wasser, bis wir glücklich und gesund darüber hinweggefahren sind.' Ich entsinne mich, daß die Anrufung, welche der Häuptling an den großen Geist richtete, mir sehr eindrucksvoll vorkam und einen tiefen Eindruck auf mich machte. Sie hatten sich in ihren gebrechlichen Fahrzeugen einem ungeheuren See anvertraut und fühlten darum um so mehr, wie sehr sie in der Gewalt des Wesens waren, das Wind und Wellen beherrschte." [67] Mit beredter Sprache gibt Sapper die Eindrücke wieder, die er von den Gebeten der Kekchi-Indianer an ihren Tzultaccá der Berge und Täler empfing. „Es liegt ein unterwürfiger Respekt in der Art, wie der Indianer vor die Bildnisse (des christlichen) Gottes und der Heiligen hintritt und zu ihnen

betet. Wenn er vor ihnen spricht, so hat man stets das Gefühl, als ob er in Gedanken devote Bücklinge vor denselben machte. Wie so anders ist es, wenn er in feierlich stiller Tropennacht aus dem einsamen Lager im Urwald hervortritt nach der Richtung hin, in welcher am nächsten Morgen der Marsch fortgesetzt werden soll, wenn er nun auf einem großen grünen Blatt über mitgebrachten glühenden Kohlen sein Kopalharz verbrennt und dazu sein altgewohntes Gebet an Tzultaccà spricht. Da zeigt sich das Vertrauen des Mannes, daß sein heimischer Gott ihm auch helfen werde, er, der alle seine Nöte und Bedürfnisse soviel besser kennt als der stolze, fremde Christengott. Lag für mich schon auf gewöhnlicher sicherer Wanderung etwas Weihevolles in der Art, wie der Indianer frei und vertrauend sich an seinen Gott wandte, so werde ich den tiefen Eindruck nie vergessen, den ich empfing, als einst in den wilden Urwäldern von British Honduras nach bangem Tage des Hungers in dämmernder Abendstunde der älteste meiner indianischen Begleiter mit lauter Stimme seinen Tzultaccá anrief und um Jagdbeute anflehte, obgleich er das vorschriftsmäßige Opfer nicht darzubringen vermochte. Und als noch in derselben Nacht, zum erstenmal wieder nach langer, langer Zeit, in der Nähe das häßliche, meinen Ohren nun höchst melodisch klingende Geschrei eines Büffelaffen ertönte, da konnte ich mich des ketzerischen Gedankens nicht erwehren, daß der liebe Gott das vertrauensvolle Gebet des Menschen erhöre, auch wenn es nicht gerade an seine Adresse gerichtet ist.“ [68]

So verleiht die Art des sozialen Verhältnisses, in dem der Beter zur Gottheit zu stehen glaubt, der Gebetsstimmung eine ganz bestimmte Färbung. Die Wahl der Worte, der Klang der Stimme, das Mienenspiel des Gesichtes, Körperhaltung und Geste sind verschieden je nach der durch das eigentümliche Verhältnis zur Gottheit bedingten Gebetsstimmung. Diese feinen Variationen psychologisch zu erfassen, ist nicht möglich, da das Beobachtungsmaterial fehlt. Es genügt, feststellen zu können, daß das Sozialverhältnis zu Gott die Gebetsstimmung und das ganze Ausdruckssystem zu variieren vermag.

X. Zusammenfassende Charakteristik.
Die Bedeutung des primitiven Gebets.

Das Gebet des Primitiven ist unmittelbarer Ausdruck tiefer, seelischer Erlebnisse; es quillt spontan aus der Not oder dem Dankgefühl; die übermächtige Erregung bricht in freien Worten der Klage und Bitte, des Lobes und Dankes durch. Nirgends äußert sich die Freude am Leben, der Drang nach Steigerung und Bereicherung des Lebens, kurz der gesunde Wille zum Leben, der jedes Naturkind beseelt, so rein und stark wie im Gebet. Leben und Glück erbittet der Primitive von seinem Gott; nach Irdischem und Vergänglichen ist sein Trachten im Gebet gerichtet. Mit Verachtung sieht der Philosoph und Mystiker auf dieses Bitten um Leben und Gesundheit, um Nahrung und Reichtum herab und verwirft es als eudämonistisches Beten. Und doch muß jeder, der auf die Herztöne dieser Beter lauscht, innerlich ergriffen werden von ihrer Inbrunst und Leidenschaft. Diese Verbindung von tiefstem Abhängigkeitsgefühl und höchstem Lebensdrang hat in der Tat etwas Wundervolles an sich. In der Lebendigkeit des Affektlebens wurzelt der konkrete Realismus der dem Gebet zugrundeliegenden Gottesvorstellung, der die philosophische Kritik herausfordert. Das Gebet des Primitiven ist keine Meditation, sondern ein Umgang mit dem gegenwärtigen, lebendigen Gott. Ein dramatischer Realismus eignet

allem urwüchsigen Beten. Alle die drei Hauptmerkmale des primitiven Gebets — Affektivität, Eudämonismus und Realismus — lassen sich zurückführen auf die Naivität des primitiven Menschen: Gebetswort und Gebetsgestus sind der echte, unmittelbare Ausdruck dessen, was er erlebt. Sein Beten ist von keiner intellektuellen Problematik belastet. Er reflektiert nicht über die metaphysischen Voraussetzungen des Gebets, die Existenz der höheren Wesen oder die Möglichkeit, zu ihnen in ein soziales Verhältnis zu treten. Gewiß ist das Grübeln und Sinnen über den Ursprung der Welt und über die Rätsel des Lebens dem Primitiven nicht fremd, das lehren seine Mythen, das lehren vor allem seine Vorstellungen vom Urvater und Schöpfer. Bei manchen Naturvölkern treffen wir sogar merkwürdige Reflexionen über die Art und Weise, in denen die höheren Wesen die Opfer genießen. Aber das Beten des Primitiven ist frei von aller Reflexion und Spekulation. Das Gebet ist die spontanste religiöse Lebensäußerung, erhaben über alles Denken und Grübeln. Der Beter fragt nicht, untersucht nicht, zweifelt nicht, sondern tritt mit Gott in Verkehr, ruft ihn an und schüttet ihm sein Herz aus. Er handelt mit des Lebens eigenem Recht. Die Irrationalität der Religion, ja des Lebens überhaupt, tritt uns nirgends so gewaltig vor Augen wie im Gebet.

Das Gebet des Primitiven ist ein schwacher Nachhall jenes Gebets, das von den Lippen des Urmenschen kam. Wir ahnen hier die Kraft und Leidenschaft der Urreligion. Alle Religion, soweit sie lebendig ist, offenbart dieselbe Kraft und Innigkeit der Urreligion, sie ist im Grunde nur eine Wiederholung der Urschöpfung der Religion. Will man es theologisch ausdrücken, so muß man sagen: aller Glaube, alle Religion wurzelt in der Uroffenbarung. Alles n a i v e Beten — nicht nur das Beten der Volksmassen, sondern gerade das Beten der großen Genien, der Propheten und Heiligen, der Dichter und Künstler — ist im Grunde nur primitives Beten; es zeigt, wie die spätere Untersuchung herausstellen wird, dieselbe innere Struktur; ja der prophetische Typ des individuellen Gebets gleicht trotz fundamentaler Unterschiede dem primitiven Gebet in allen Wesenszügen, im Motiv, in der Form, im Inhalt, in der zugrundeliegenden Gottesvorstellung, in der Relation zwischen Mensch und Gott.

In der Frömmigkeit des naiven Menschen und des großen religiösen Genius lebt die Urform der Religion immer wieder auf. Aber noch in anderer Weise lebt sie durch alle Jahrhunderte fort. Die religiöse Terminologie bleibt dieselbe, auch wenn die durch sie bezeichneten Inhalte längst eine Wandlung und Läuterung erfahren haben. In der Gebetsterminologie und Gebetssprache hat sich der ursprüngliche sinnliche Realismus des primitiven Betens bis heute erhalten. Wir ‚rufen' und ‚schreien' zu Gott — der Primitive betet stets laut, auf daß der Gott ihn höre. In der Not ‚eilen' wir zu Gott — der Primitive läuft zu der Stätte, wo sein Gott wohnt. Wir ‚treten' mit Beten ‚vor Gott' — der primitive Beter ist durchdrungen vom Bewußtsein der sinnlichen Gegenwart Gottes. Wir ‚werfen uns nieder vor Gott' — der primitive Beter wirft sich wirklich in den Staub; die ursprüngliche Gebetsstellung lebt

jetzt als frommes Bild fort. Im Salve Regina beten fromme Katholiken zur Gottesmutter: „Zu dir rufen wir seufzend und weinend" — der Primitive betet unter Seufzern und Tränen; das *δρώμενον* ist zum *λεγόμενον* geworden. Wir leiten jedes Gebet ein mit einer Anrede an Gott — der Primitive ruft Gott mit seinem Namen an, daß er auf ihn aufmerksam werde. Wir sprechen zu ihm „mein Gott!", „unser Gott!", „lieber Gott!", „guter Gott!" — für den Primitiven drücken diese Worte das Zusammengehörigkeitsgefühl und das herzliche Vertrauen aus. Wir nennen Gott ‚Vater, ‚Herr' und ‚König', Maria betiteln die betenden Katholiken als ‚Mutter' ‚Herrin' und ‚Königin' — der Primitive steht zu seinem Gott im Kindes- oder Untertanenverhältnis. Wir bitten Gott: „Höre!" „Erhöre!" „Neige dein Ohr meinem Flehen!" rufen wir mit dem Psalmisten — der Primitive ist beseelt von dem Glauben an Gottes Fähigkeit, sinnlich-menschlich wahrzunehmen. Mit einem Psalmworte beten wir: „Gott, komme mir zu Hilfe!" „Herr, eile mir zu helfen!" — der Primitive ruft den in der Ferne weilenden Gott, daß er herbeieile und durch seine Gegenwart helfe. Unsere kurzen, stereotypen Gebetsrufe: „Erhöre uns!", „Steh uns bei!", „Gib uns, schenke uns!", „Erbarme dich unser!" sind keineswegs erst Schöpfungen des Psalmisten, sondern uralte primitive Gebetsrufe. Die Gebete der römischen Meßliturgie: „*Suscipe!*" „*Accepta habeas!*" „*Offerimus tibi!*" („Nimm hin", „empfange", „wir opfern dir") sind uralte primitive Opfersprüche.

Wie in der Gebetssprache, so haben sich auch in der Gebetshaltung und im Gebetsgestus die Urformen des Betens treu erhalten. Für ein Beten im ‚Geist und in der Wahrheit' sind alle Körperstellungen und Händehaltungen nebensächlich. Und doch haben die großen Beter die aus primitiver Zeit überkommenen Gebetssitten bewahrt. Stehen und Knien, Händeausbreiten, Händefalten und Händekreuzen, Blick zum Himmel, Entblößen des Hauptes wurden zu den Gebetssitten des christlichen Abendlandes. Die alte Gebetsstellung des Hockens ist im Buddhismus zur Kontemplationsstellung geworden. So halten die beiden höchsten Religionen der Erde in ihren äußeren Gebetsformen treu an dem Erbe der primitiven Religion fest.

B. Die rituelle Gebetsformel.

Das Gebet ist ursprünglich eine spontane Affektentladung, ein freies Ausschütten des Herzens. Im Laufe der Entwicklung wird es zu einer feststehenden Formel, die der Mensch affekt- und stimmungslos, herz- und gedankenlos rezitiert. Ursprünglich ist das Gebet ein trauter persönlicher Umgang mit Gott, allmählich wird daraus eine starre, unpersönliche Kultform, ein durch den *mos maiorum* geheiligter Ritus. Ursprünglich quillt das Gebet unmittelbar aus tiefster Not oder höchstem Glück, später ist es an feste, regelmäßig wiederkehrende Anlässe gebunden. Ursprünglich ist das Gebet der formlose Ruf eines Bedrückten oder Beglückten, begleitet höchstens von einer schlichten Gabe und Spende, später ist es der unveräußerliche Bestandteil eines komplizierten Rituals, verbunden mit mannigfaltigen Reinigungen, Opfern, Prozessionen, Tänzen und Weihen. Ursprünglich ist das Gebet die persönliche Äußerung eines Individuums oder des Hauptes einer Gruppe, später wird es zum unpersönlichen Amtsgeschäft der Priester. Schon bei Naturvölkern vollzieht sich dieser Erstarrungs- und Mechanisierungsprozeß, der aus dem freien Gebet die genau fixierte Gebetsformel hervorgehen läßt. Am Feste der Erstlingsfrüchte spricht der Buschmann-Häuptling ein Gebet, das jährlich in derselben Weise wiederholt wird. [1] Die Weddas auf Ceylon besitzen zahlreiche Gebetsformeln, welche der Schamane rezitiert und der Schamanenschüler auswendig lernt. [2] Die Bantu und Negrillo besitzen nach dem Zeugnis von Le Roy neben den freien Gebeten „formelhafte", „die geheiligt sind durch den Gebrauch, welche die Kultdiener bei bestimmten Anlässen rezitieren." [3] Von den Baronga schreibt Junod: „Die meisten Gebete tragen einen extrem liturgischen Charakter. Jeder weiß, was bei einer bestimmten Gelegenheit, beim regelmäßigen Opfer zu sagen ist. Das persönliche Element fehlt fast völlig." [4] Die Batak besitzen feststehende Gebetsformeln, welche von den Zauberern, Opferpriestern oder Häuptlingen hergesagt werden. [5] Die Melanesier unterscheiden ausdrücklich die spontane, formlose Anrufung der Ahnen von dem *tataro*, der strenggebundenen Gebetsformel. [6] Einen noch viel breiteren Raum nehmen die Gebetsformeln im Kult der antiken Völker ein, vor allem in der vedisch-brahmanischen Religion, welche das größte Ritualbuch, den Yajurveda, besitzt, [7] in der ägyptischen Religion, in der die alten Gebetsformeln zu Zauberworten geworden sind, in der römischen Religion, in welcher die formale Gebundenheit des Betens am strengsten durchgeführt ist. [8]

Wie ist das Gebet aus einem freien Herzenserguß zur unbeweglichen, starren Form geworden? Wie schon oben (S. 49f.) bemerkt wurde, vollzog sich dieser Entwicklungsgang nicht direkt, sondern über eine Zwischenetappe. Das biegsame, elastische Schema, das in freier Weise dem

konkreten Augenblicksbedürfnis angepaßt wird, ist das Bindeglied zwischen der spontanen, formlosen Affektäußerung und der genau fixierten Formel, die als Traditionsgut weitergegeben wird. Die diesen Erstarrungsprozeß bedingenden bzw. begünstigenden Momente sind die häufige Wiederkehr des Gebetsanlasses wie die enge Verbindung mit bestimmten Ritualhandlungen. Die kultischen Handlungen verfestigen sich ungeheuer rasch zu heiligen Riten; durch die Verbindung mit ihnen wird auch das sie begleitende Gebet in diesen Verfestigungsprozeß hineingerissen. Als sekundäre Momente kommen in Betracht ein wachsendes Gefühl der Unsicherheit gegenüber der Gottheit, das sich nur bei festen Formeln beruhigt, sowie der Mangel selbständiger Ausdrucksfähigkeit, der zur Benützung von Formularen zwingt.

Die Anlässe zum formelhaften Gebet sind zumeist regulär; besonders sind es die großen Feste, zu deren Ritual bestimmte Gebetsformeln gehören. Man verwendet solche aber auch bei außerordentlichen Gelegenheiten, in konkreten Nöten und Anliegen. Die Gebetsformel dient zumeist als Begleitung einer Opferdarbringung, eines Weihe- oder Reinigungsaktes [9]. Daneben gibt es auch selbständige Gebetsformeln, die nicht einem Opfer- oder Lustralritual angehören, z. B. die Morgen- [10] und Abendgebete, die der Einzelne regelmäßig verrichtet.

Die Gebetsformel ist stereotyp, streng verbindlich; der Wortlaut ist unantastbar, sakrosankt; kein Beter darf sich anmaßen, an den Worten irgendetwas zu ändern [11], so wenig er sich unterstehen darf eine Modifikation der heiligen Opfer-, Sühne-, oder Weihehandlung vorzunehmen. Mit peinlicher Sorgfalt achteten die Römer auf die korrekte Rezitation der Gebetsformel. Damit der Liturge jedes Wort an der richtigen Stelle sprach und nicht etwa Worte miteinander vertauschte, las der Pontifex oder ein Beamter ihm die überlieferte Formel vor. [12] Ein Abweichen vom Wortlaut macht das Gebet und den ganzen rituellen Akt ungültig. Nach Cicero lautet das römische Axiom: „*Si aedilis verbo aut simpuvio aberraverit, ludi non sunt rite facti*" („Wenn der Ädile auch nur bei einem Worte oder Opferguß einen Fehler macht, dann sind die heiligen Spiele nicht richtig vollzogen.") [13]

Die rituelle Formel besitzt eine ungeheuere Stabilität. Unverändert wird sie durch Jahrhunderte weitergegeben. Die ägyptischen Kultbücher der hellenistisch-römischen Epoche reproduzieren getreu die alten Ritualtexte, die ehemals an die Wände der Pyramiden geschrieben waren. „Noch unter den Cäsaren vollzieht man mit peinlicher Sorgfalt die alten Zeremonien, die aus den Anfängen der ägyptischen Geschichte stammen und deren kleinstes Wort und unscheinbarste Geste ihre Bedeutung haben" (Cumont). [14] Die altheiligen Gebetsformeln sind noch im Gebrauch, nachdem die religiösen Anschauungen sich längst gewandelt haben. Ja man fährt fort, sie zu rezitieren, auch wenn ihre Sprache nicht mehr verstanden wird. Noch in der römischen Kaiserzeit wurden altlateinische Gebete gesprochen, die selbst den Priestern gänzlich unverständlich waren [15]. Ja selbst in fremde Sprachgebiete werden bisweilen solche altheilige Gebetsformeln verpflanzt. So beten die Wadschagga das Morgengebet in der Masaisprache. [16] In den hel-

lenistischen Isismysterien bedient sich der Priester beim heiligsten Akt, bei der Tabernakelöffnung, der ägyptischen Sprache.[16] Die Fortdauer der alten Ritualformeln trotz des Fortschritts der Sprache oder der Übernahme durch andersredende Völker bedingt die Entstehung ganzer Sakralsprachen. Die älteste Sakralsprache ist das Sumerische, das den semitischen Assyrern und Babyloniern stets als heilig galt.

Neben jenen Gebetsformeln, die aus ehedem freien Gebeten herauswuchsen und dann unverändert fortgeerbt wurden, stehen solche, die für bestimmte Zwecke erst neu geschaffen wurden. Diese sind jedoch keine freien Gebete, eingegeben von dem Affekt des Augenblicks, sondern absichtlich verfaßt, komponiert oder doch prämeditiert nach dem Muster anderer Gebetsformeln. Sie sind meist das Elaborat bewußt schaffender Priester oder Beamten. Die Fassung solcher Gebete muß strengen Anforderungen genügen. Der Offiziant der Batak muß sich der gewähltesten Ausdrücke bedienen.[17] In China wurden bei feierlichen Opferzeremonien die Gebete niedergeschrieben und abgelesen.[18] Die römische Gebetsformel mußte schriftlich fixiert und in wörtlicher Übereinstimmung mit dem geschriebenen Formular vorgetragen werden;[19] den Gebetsworten mußte eine offizielle Feierlichkeit eigen sein. „Besondere Sorgfalt verlangt aber auch die Fassung des speziellen Inhalts des Einzelgebets, für welches vor allem die Regel gilt: „*in precibus nihil esse ambiguum debet*" („in den Gebeten darf nichts zweideutig sein"); da alle aus dem *ius sacrum* sich ergebenden Rechtsfragen nach dem *ius strictum* entschieden wird und für sie der Grundsatz gilt: „*uti lingua nuncupasset, ita ius esto*" („wie die Zunge es ausgesprochen, so soll es gelten!"), so muß der Wortlaut des Gebets so gefaßt sein, daß weder Art und Umfang der dem Gott gelobten Darbringung noch der Inhalt der von diesem erwarteten Gegenleistung den geringsten Zweifel zuläßt" (Wissowa).[20]

Dadurch, daß die in den verschiedensten Anliegen ausgesprochenen Gebetswünsche Formelcharakter erlangen, daß ferner für bestimmte Anlässe neue Formeln verfaßt werden, entsteht allmählich ein ganzes System von Gebetsformularen, die dann Fall für Fall ausgewählt werden. Die großen antiken Priesterreligionen haben für alle Nöte und Bedürfnisse ein spezielles Opferritual und Gebetsformular. „Die rituelle Kunst hatte mehr und minder jeden Wunsch vorhergesehen und für ihn die, wenn auch noch so geringe Opferspende samt dem dazu gehörigen Spruch festgestellt; überall ein fertiges liturgisches Formular" (Oldenberg)[21]. Die umfassendste Sammlung von solchen Gebets- und Opferformularen stellt der indische Yajurveda dar; doch enthält er neben eigentlichen Gebetsformeln zahlreiche andere Formeln, die wir der Sphäre des Zauberspruches zuweisen müssen.

Wie der Wortlaut, so ist auch der Vortrag durch strenge Vorschriften geregelt. Bei den zeremoniellen Batakgebeten darf kein Wort falsch ausgesprochen oder betont werden[22]. Die Gebetsformeln der Römer müssen deutlich und ausdrucksvoll rezitiert werden. Jedes Versprechen oder Stocken macht das Gebet wirkungslos.[23]

Die feierliche Rezitation ist die häufigste Vortragsform der Gebetsformel. Daneben findet sich auch das Singen des Gebets. Nach Le Roy werden die Gebetsformeln der Bantu und Negrilo teils gesprochen, teils gesungen [24]. Der Gesangsvortrag setzt stets einen genau festgesetzten Text voraus. Auch das Murmeln der Gebetsformel ist bezeugt; so wird der Opferspruch in der vedisch-brahmanischen Religion vom Opferpriester gemurmelt. [25] Es scheint, daß die Vortragsweise der Zauberformel auf die Gebetsformel übertragen wurde.

Der zeremoniöse Charakter einer rituellen Handlung verlangt, daß die opfernde und betende Amtsperson nicht im Alltagskleide, sondern im Festgewande oder gar in einer besonderen liturgischen Tracht vor der Gottheit erscheint. Der Priester der birmanischen Katchin betet am Jahresfeste in zeremonieller Kleidung und Kopfbedeckung. [26] Bei größeren Opfern der Batak legen der Beter und die Opferer Festkleider und Schmuck an (nur bei den kleinen Hausopfern ist dies nicht nötig). Die feierlichen Batakopfer sind nicht nur von einem steifen Zeremoniell, sondern von einem komplizierten Taburitual umgeben; eine Unmenge von Heiligkeitsvorschriften muß beachtet werden, soll nicht alles vergeblich sein. Der Opfernde darf nicht mit dem Schatten eines Menschen oder Gegenstandes in Berührung kommen. Seine Kleidung muß rein, das Gesicht gewaschen, das Haar geglättet sein. Während der Feier darf er nicht gähnen, nicht ausspucken, seine Kleidung darf nicht in Unordnung kommen. Niemand darf ihn berühren oder anreden oder seinen Namen nennen. Am Opfertage darf niemand grobe Arbeit verrichten. Acht Tage lang nach dem Opfer muß sich der Opferherr und der Opferpriester jeder Verwünschung enthalten. [27] Umgeben von einer Unzahl solcher Tabugesetze, muß das Gebet notwendig seinen ursprünglichen Charakter als Rede mit Gott verlieren und zu einem zauberhaft wirksamen Ritus analog den vielen anderen herabsinken.

Der Inhalt des rituellen, gebundenen Gebets ist im Grunde derselbe als der des naiven, freien Gebets, dessen Erstarrungsform es darstellt. Auch in ihm ist der Kern die Bitte um irdische Güter, die Einladung zum Opfer oder das Gelübde. Aber die Anrede ist viel wortreicher, Huldigung und Lob stehen im Vordergrund, die naiven Mittel der Überredung treten zurück. Ein besonderer Wert wird auf die Nennung des richtigen Namens oder Ehrentitels gelegt. In China muß jedes höhere Wesen von den Gebetsbeamten mit dem rechten Titel benannt werden, der Himmel heißt ‚erhabener Himmel', ‚hoher Herr', der Ahnherr ‚hoher Ahn', die Erde ‚fürstliche Erde' usw. [28] Weil man in Rom über die richtigen Namen und Titel der Gottheit in Ungewißheit war, so fügte man der Invokation die vorsichtige Bemerkung bei: „*sive deus es sive dea es*" („magst du ein Gott sein oder eine Göttin"); und die aufgezählten Namen und Prädikate beschloß man mit dem Satz: „*seu quo nomine vis appellari*" („oder mit welchen Namen du sonst genannt sein willst"). [29]

Eine Eigentümlichkeit der komponierten rituellen Gebete ist die Anrufung mehrerer oder vieler höherer Wesen [30]. Wir treffen sie schon bei

Naturvölkern, zumal in den Gebeten der Baronga und Batak, welche den Übergang vom naiven, freien zum rituellen, fixierten Gebet darstellen. (S. o. S. 128) Wird nach der Anrufung einer jeden Gottheit dieselbe stereotype Formel wiederholt, so nennen wir ein solches gebundenes Gebet eine Litanei. Die Cora-Indianer rezitieren solche Litaneien alljährlich am Fruchtbarkeitsfeste.[31] Besonders häufig begegnen sie uns in den babylonischen Bußritualen (s. u. S. 175 f.).

Das gebundene Gebet ist zumeist das Gebet einer Gruppe — eines Stammes, einer Stadt, eines Volkes — durch den Mund ihres priesterlichen Stellvertreters. Daneben gibt es solche formelhafte Gebete, die ein Priester in besonderem Auftrage eines Einzelnen verrichtet. Wohl gibt es auch Gebetsformeln, die der Laie spricht, z. B. die täglichen Gebete (Morgen-, Abend- und Tischgebet) oder die regelmäßigen Opfergebete an die Ahnen, die jeder Hausvater verrichtet.[32] Aber die eigentlichen Ritualgebete, von welchen die Opfer oder andere rituelle Handlungen begleitet werden, werden nur vom Priester oder dem als Priester fungierenden Herrscher oder Beamten rezitiert. Die formelhaften Gebete bei den Batak werden vom Zauberer oder vom Opferpriester, bisweilen auch vom Häuptlinge gesprochen.[33] Bei den Katchin sind die eigentlichen Gebetsformeln Sache des Priesters, der für Häuptling und Volk betet.[34] In China wie in der hellenischen Polis, wo ein eigentlicher Priesterstand fehlt, werden die rituellen Gebete an den Festen oder bei außerordentlichen Anlässen von den Staatsbeamten gesprochen. Die Chinesen unterscheiden sogar zwei Kategorien von Gebetsbeamten: den ‚großen Beter' und die ‚kleinen Beter' entsprechend den großen und kleinen Opferzeremonien. Diese liturgischen Ehrenämter werden seit alter Zeit gewissen Staatsbeamten ad hoc übertragen.[35] Im alten Rom sind die Ritualgebete teils Sache eines Priesterkollegiums (pontifices, augures, Salii), teils Sache der Beamten (des Konsuls oder Aedilen). Bei den feierlichen *indigitamenta* sprach der Pontifex dem Priester oder Beamten, der *indigitabat*, die überlieferte Formel vor (*praeibat*).[36] Im alten Indien waren die Brahmanen „die Inhaber der Kunst des rechten Opferns und Betens".[37] Als später das Ritualwesen sich immer mehr komplizierte, wurde das Opfergebet die Aufgabe des *adhvaryu*; er vollzog die eigentliche Opferhandlung und murmelte den Opferspruch. Der Brahmane hingegen überwachte als Oberpriester den korrekten Vollzug der ganzen heiligen Handlung.[38] Das Beten wird so zur nüchternen Amtssache, zum priesterlichen Geschäft.

Das Beten ist ursprünglich ein unmittelbarer Verkehr, Umgang, Austausch des Menschen mit Gott. Ist es aber in der stereotypen Ritualformel erstarrt, so droht das Bewußtsein der Gegenwart Gottes und des Kontaktes mit ihm sich zu verlieren. Wo nicht mehr starke Gefühlsregungen wirksam sind, schwindet die innere Anteilnahme. Die Gebetsformeln werden entweder mit zeremonieller Steifheit und offizieller Kälte rezitiert oder rein mechanisch heruntergeplappert. Das mechanische Beten ist seelenlos, gedanken- und stimmungslos. Der Liturg, der die Formel spricht, konzentriert seine Aufmerksamkeit ängstlich darauf, keinen Fehler zu machen, nichts auszulassen, jede Silbe richtig zu be-

tonen. Die beiwohnende Menge der Laien ist von frommer Scheu vor dem Unverstandenen und Geheimnisvollen erfüllt, oft aber ignoriert sie in andachtsloser Weise den Kultakt. „Die Aufmerksamkeit der zuhörenden Menge," sagt Warneck von den Batakopfern, „läßt viel zu wünschen übrig. Andacht ist für die Wirkung des Opfergebetes nicht erforderlich." [39] Gilhodes erzählt von den Katchin: Der Priester, der die liturgischen Gebete spricht, „ist wohl der einzige, der auf das, was er sagt, ein wenig aufpaßt. Die Beiwohnenden beschäftigen sich mit etwas anderem; die Kinder ergötzen sich, die Erwachsenen trinken Bier, rauchen Opium und unterhalten sich". [40] Ähnliches berichtet Junod von den Baronga. „Die Gebete an die Ahnen offenbaren nicht viel religiöses Fühlen und sind in gewisser Hinsicht gänzlich frei von Ehrfurcht. Während des Opfers lachen die Eingeborenen, sprechen mit lauter Stimme, tanzen, singen obszöne Lieder, unterbrechen sogar das Gebet mit ihren Bemerkungen und beschimpfen sich gegenseitig wegen Familienangelegenheiten. Der Offiziant selbst spricht in monotoner Weise, gerade nach vorne starrend, in gänzlicher Gleichgültigkeit. Es ist nichts in seinem Benehmen, was Ehrfurcht oder Respekt verrät." [41]

Ursprünglich ist das Gebet wie das Opfer ein Mittel des Menschen, um auf Gott einzuwirken und ihn zur Erfüllung seiner Wünsche zu bestimmen. Durch die Ritualisierung und Mechanisierung wird es zu einer in sich selbst wertvollen und wirksamen Formel. Die Form, nicht der Inhalt des Gebets bewirkt die Erhörung. Der Beter braucht nur auf die korrekte Rezitierung der Formel achten, und er darf gewiß sein, daß seine Wünsche in Erfüllung gehen. Die innere Anteilnahme an den Gebetsworten, die Stimmung der Ehrfurcht, das Abhängigkeitsgefühl, das Vertrauen, kurz alles seelische Erleben ist nebensächlich und entbehrlich. Die formelle Korrektheit ist die ausschließliche, aber unumgängliche Bedingung für die Wirksamkeit des Gebets.

Im naiven Beten äußert sich stets ein lebendiges soziales Verhältnis zwischen Mensch und Gott, vor allem ein Verwandtschaftsverhältnis. Wo aber das Gebet in der formelhaften Gebundenheit erstarrt und zu einem Stück im festgeregelten Sakralsystem wird, tritt unvermeidlich eine Erkaltung und Entfremdung der Beziehungen ein. An die Stelle des ungezwungenen Verkehrs mit der Gottheit tritt ein steifes, zeremonielles Formwesen. Warneck schreibt von dem Opferkult der Batak: „Das bunte und reiche Zeremoniell bewegt sich in den Formen, die auch die Menschen im gesellschaftlichen Leben untereinander beobachten. Denn der Kodex der Höflichkeit und des guten Tones in allen Lebenslagen ist durch Herkommen und Sitte bis ins Einzelne festgelegt." „Beobachtung der Sitte ist viel wichtiger als spontaner freier Herzenserguß." [42] Noch steifer ist das juridische Verhältnis zur Gottheit, das sich im Beten der Römer so scharf ausprägt. Der Mensch steht zu den Göttern in einem Rechtsverhältnis, in dem alle Leistung und Gegenleistung genau abgemessen ist. Das Gebet ist die zur Ritualhandlung gehörende notarielle Rechtsurkunde, die mit juristischer Sachlichkeit, Schärfe und Trockenheit abgefaßt, aufgezeichnet und von einer Amtsperson verlesen wird. Es ist, wie Wissowa treffend sagt, „die zu jeder

sakralen Handlung nötige mündliche Erklärung, die das sakrale Rechtsgeschäft von seiten des Sterblichen perfekt macht und, wenn in richtiger Form abgegeben, zugleich die Gottheit in dieses einzutreten zwingt." „Da so eine Bindung der Gottheit durch den Sterblichen erfolgt, kann man geradezu von einer ‚*legum dictio*' auf seiten des letzteren reden." [43] Dieses durch zeremonielle Steifheit oder juristischen Formalismus gebundene Gebet ist noch ein wirkliches Gebet; es spiegelt noch irdisch-soziale Verkehrsformen wieder. Der Mensch sucht irdischen Analogien gemäß durch Einhaltung des Höflichkeitszeremoniells oder durch einen rechtlichen Vertrag die höheren Wesen zu bewegen und zu zwingen, seinen Wünschen zu willfahren. Aber die Erfüllung der Bitte liegt selbst nach der römischen Auffassung noch im freien Willen der Gottheit. „Vorausgesetzt, daß der die Handlung vornehmende Augur die richtige Formel anwendet und bei ihrem Vortrag keinerlei Verstoß begeht, ist die Gottheit gehalten, ihre Zustimmung — falls sie sie überhaupt erteilen will — eben in der erbetenen und nicht in einer anderen Form kundzugeben" (Wissowa). [43] Die durch die Gebetsformel bewirkte Bindung der Gottheit ist eine relative, keine absolute. Aber hier vollzieht sich bereits der Übergang der Gebetsformel in die echte Zauberformel. Die Gebetsformel verliert völlig den Gebetscharakter und sinkt zum Zauberspruch herab, wenn den Gebetsworten eine unfehlbare, immanent-magische Kraft zugeschrieben wird, durch die entweder ein absoluter Zwang auf die höheren Wesen ausgeübt wird oder gar unter Ausschaltung jeder Tätigkeit der höheren Wesen der Wunsch des Rezitierenden direkt und automatisch realisiert wird.

Wo das Riten- und Formelwesen um sich greift, wird das spontane und freie Beten des Einzelnen immer mehr zurückgedrängt. Der Mensch glaubt, genug getan zu haben, wenn er die traditionellen Riten vollzieht, die Tabuvorschriften beachtet und die heiligen Formeln fleißig rezitiert. Befindet sich jemand in einer konkreten Notlage oder hat jemand ein besonderes Anliegen auf dem Herzen, so geht er zum Priester oder Zauberer, daß er aus seinem reichen Formelschatze eine passende, kräftige Formel auswähle und an seiner Statt unter Opferdarbringung rezitiere. Das religiöse Leben in seiner unmittelbaren Kraft und Ungebundenheit wird so unterdrückt und erstickt. Die spontanen Äußerungen des religiösen Bewußtseins werden auf ein Minimum reduziert. Aber sterben kann das freie Gebet nie, weil die religiösen Urgefühle nicht sterben können. Tiefe Nöte und heiße Wünsche geben dem Individuum immer wieder die Kraft, den ganzen Wust von Riten und Formeln zu vergessen und durch einen leidenschaftlichen Gebetsruf sich den unmittelbaren Weg zu Gott zu bahnen.

C. Der Hymnus.

In der religiösen Literatur der meisten antiken Völker, der Inder, Sumerer, Babylonier, Ägypter, der alten Mexikaner und Peruaner nimmt der Hymnus einen wichtigen Platz ein. Er ist jedoch keine literarische, sondern eine kultische Größe, ein Stück des komplizierten Rituals, das den antiken Kulturreligionen eigen ist. Seinem Zweck und seiner Form nach ist der Hymnus ein Gebet; man redet in ihm eine Gottheit an, man wendet sich an ein höheres Wesen, dessen Gunst man gewinnen will. Und doch ist der Hymnus etwas anderes als das schlichte Bitt- oder Dankgebet des naiven Frommen, ja selbst etwas anderes als die feierliche Gebetsformel, die der Priester bei einer Ritualhandlung spricht. Wie schon die Bedeutung des Wortes Hymnus zeigt, unterscheidet sich der Hymnus vom Gebet durch seine Form wie seinen Inhalt. Er ist ein Gesang, ein Lied, also ein poetisches Gebilde, ein Gedicht, ein Kunstwerk. Er ist weiterhin ein L o b - oder P r e i s lied; Klage, Bitte, Überredung und Dank treten zurück hinter dem Lobpreis der Größe und Macht des Gottes, bisweilen fehlen sie völlig. In seiner vollentwickelten Form ist der Hymnus ein Charakteristikum der großen antiken Ritualreligionen; die Ansätze zum Hymnus finden wir aber bereits bei den Naturvölkern wie bei jenen antiken Völkern, welche nicht zur Bildung eines komplizierten Sakralsystems fortgeschritten sind.

I. Das primitive Gebetslied.

1. Die formalen Elemente des Hymnus, Rhythmus und Gleichklang, Parallelismus membrorum, Stichenbau und Strophengliederung begegnen uns bereits in manchen primitiven Gebeten.

Ein natürlicher Rhythmus schwingt schon in den kurzen, mehrmals wiederholten Gebetsrufen, die wir als die ursprüngliche Form des Gebetes bezeichneten. „Guter Geist, gib Büffel, Büffel, Büffel, dicke Büffel gib uns, guter Geist!“ [1] lautet ein Indianergebet. Uralt sind die beiden früher schon erwähnten Gebete der Athener an Zeus und Demeter, welche die Rhythmik primitiven Betens gut veranschaulichen:

ὗσον, ὗσον, ὦ φίλε Ζεῦ, κατὰ τὰς ἀρούρας τὰς τῶν Ἀθηναίων.
(„Regne, regne, o lieber Zeus, herab auf die Fluren der Athener!“) [2]
πλεῖστον οὖλον οὖλον ἴει ἴουλον ἴει.
(Große Garben, Garben schicke, Garben schicke!“) [3]

In vorhistorische Zeit reicht wohl das Lied der römischen Arvalbrüder zurück:

„Enos, Lases, iuvate
Neve lueruem, Mars, sins incurrere in pleoris.
Satur furere, Mars, limen sali, sta, Berber.
Semunis alternei advocapit cunctos,
Enos, Marmar, iuvate!
Triumpe, triumpe, triumpe!“ [4]

(„Wohlan, Laren, helfet!
Laß nicht Seuche und Ruin befallen die Menge!
Sei satt (= habe genug), Mars, spring über die Grenze, bleib stehen, Berber (= Mars)!
Alle Geister wird er im Wechselgesang anrufen.
Wohlan, Marmar (= Mars), hilf!
Triumph! Triumph! Triumph!")

Derselbe kräftige Rhythmus zeichnet das altgriechische Dionysoslied aus, in dem der wilde bacchantische Gott zum Kommen aufgefordert wird:

Ἐλθεῖν, ἥρω Διόνυσε,
Ἠλεῖον (?) ἐς ναὸν ἁγνόν,
σὺν Χαρίτεσσιν ἐς ναόν,
ιῷ βοᾷ πόδι θύων,
ἄξιε ταῦρε, ἄξιε ταῦρε.[5]

(„Komme, du Held Dionysos,
In den heiligen Tempel von Elis,
Mit den Charitinnen in den Tempel,
Mit dem Stierfuß stampfend,
Du edler Stier! Du edler Stier!")

Der Gleichklang kommt zur Geltung in dem althebräischen Kultliede, das man sang, wenn man die heilige Lade Jahwes mit in die Schlacht nahm (Num 10, 35): *qûmâ, Jahwe, wejâphusû 'ojebekhâ wejânusû mesan'ekhâ mippânekhâ.*
(„Steh auf, Jahwe, daß zerstieben deine Feinde und daß fliehen deine Hasser, vor deinem Angesicht!")

Während in den kurzen Gebetsformeln und Kultliedern Rhythmus und Gleichklang hervortreten, zeigen längere Gebete den Parallelismus membrorum und Strophen. Als erstes Beispiel diene das Gebet der Kekchiindianer vor der Maisernte

„Du o Gott, du mein Herr,
du meine Mutter, du mein Vater,
du Herr von Berg und Tal.

Jetzt und ebenso in drei Sonnen, in drei Tagen
werde ich beginnen mit dem Zusammenlesen meines Maises
vor deinem Mund, vor deinem Angesicht,
du Herr der Berge und Täler,
zeig ihn mir also vor meinem Leib, vor meiner Seele.

Ein klein wenig deines Essens, deines Trinkens gebe ich dir;
es ist (fast) nichts, was ich dir gebe;
aber ich habe Vieles und Gutes
von meinem Essen, meinem Trinken;
du hast es gezeigt meiner Seele, meinem Leibe,
du meine Mutter, du mein Vater.

Ich fange also mit dem Ernten an,
ich werde aber heute nicht mit dem Ernten fertig
vor deinem Munde, vor deinem Angesichte.

Wer weiß, wie viele Sonnen, wie viele Tage ich ernte;
es geht nicht schnell im Unkraute zusammenzusuchen,
ich vollbringe es wohl nur langsam.

Wer weiß, bis wann ich zu dir sprechen kann,
du meine Mutter, du mein Vater,
du Engel, Herr der Berge und Täler.

Ich werde wieder zu dir beten,
warum denn nicht, du mein Gott."[6]

Noch schärfer ist der Parallelismus der Glieder in manchen Opfergebeten der Batak durchgeführt.

„Eines Sinnes mit unserem Großvater, dem großen Gott,
der den Leib bildet, der die Brust breit macht,
der die Waden feist macht, der die Finger schlank macht,
der den Kopf rund macht, hell das Auge, hörend das Ohr.

Hörend sei dein Ohr, hell dein Auge,
uns zu bewachen, daß wir gesund und wohlauf.
Gib uns doch Söhne, die kriegerisch, Männer des Rats und Vorkämpfer,
Gib uns Töchter, die da kochen können einen großen Topf,
die geschickt sind zu weben, willig zu schenken.

Zahlreich sind die Sterne, es ballen sich die Wolken,
So seien die Söhne zahlreich und mögen sich mehren die Töchter." [7]

Religiöse Innigkeit und poetische Schönheit vereint das folgende Khoikhoigebet, das an den Urvater und Himmelsgott Tsuigoa gerichtet ist. Mit Recht bemerkt Max Müller, daß es „kaum tiefer steht als manche Hymnen des Veda und Avesta".

„Du, o Tsuigoa,
du Vater der Väter,
du bist unser Vater.

Laß die Donnerwolke strömen,
Laß unsere Herden leben,
laß uns leben!

Fürwahr, ich bin gar schwach
vor Durst, vor Hunger.
O daß ich doch die Früchte des Feldes essen möchte!

Bist du nicht unser Vater,
der Vater der Väter,
du Tsuigoa?

O daß wir dich preisen mögen!
O daß wir dir wieder zurückgeben mögen!

Du Vater der Väter,
du, o Herr,
du Tsuigoa." [8]

Dem poetischen Charakter entsprechend, werden diese hymnenartigen Gebete vielfach gesungen. So tragen die Khoikhoi ihre Gebetslieder zu Ehren der Urväter Tsuigoa und Heitsieibib wie des Neumondes singend und tanzend unter Begleitung einer primitiven Schilfrohrmusik vor. [9] Auch von anderen Bantustämmen ist dies bezeugt. So schreibt Bischof Le Roy: „Die Bantu haben Hymnen und Gesänge, die von Tanz und Musik begleitet werden. Diese Tänze werden meist nachts bei Mondschein aufgeführt, bei Tag in großen Hütten. Die Hymnen müssen sehr alt sein, ihr Sinn ist uns heute bisweilen unverständlich; übrigens geben sich die Neger, die die Tänze aufführen, offensichtlich selbst wenig Mühe, sie zu verstehen. In der außerordentlichen Exaltation, in der sie sich befinden, sind sie vor allem bestrebt, den Rhythmus einzuhalten und die Melodie zu beachten. Die meisten dieser mit Leidenschaft und Überzeugung wiederholten Gesten sind in ihrer Einfachheit und wilden Energie äußerst eindrucksvoll und bilden unvergeßliche Szenen für den, der ihr Zeuge war." [10]

2. Aber nicht nur die poetische Form und die Art des Vortrags zeigen die Annäherung dieser Gebete und Lieder an die antiken Kulthymnen, auch der Inhalt weist häufig hymnische Elemente auf. Der Lobpreis, der in den primitiven Gebeten nur zur Unterstützung der Bitte dient, tritt stärker hervor. Enthusiastische Jubelrufe bilden den wirkungsvollen Abschluß des griechischen Dionysosliedes wie des altitalischen Liedes der Arvalbrüder. Zahlreiche Batakgebete häufen die ehrenden Epitheta des Gottes, in welchen seine Macht und sein Wirken geschildert wird, genau so wie es in den antiken Kulthymnen geschieht.

„Beschütze uns, Großvater, uns zu schirmen.
Muladjadi, der Große, Ursprung der Macht, Ursprung der Schöpfung,
der da breitschlägt den Schädel, aushöhlt das Ohr, rund macht das Herz,
ausbreitet die Leber, auseinanderspaltet die Finger."

Ein anderes Opfergebet beginnt mit dem schwulstigen Lobpreis:

„Großvater! Du bist es also,
Der aufhebt und es blitzt,
Der sich herumdreht und es kommt Wind,
Der sich wendet und es kommt Erdbeben, . . .
Der Niederlage bewirkt.
Du bist also der Großvater,
Der Gras als Haare, Bäume als Rippen,
Steine als Knochen, Lehm als Fleisch hat.
Du bist also der Ursprung des Grases,
Ursprung des Rotang, Ursprung der Schlingpflanze." [11]

Hier treffen wir bereits die breite, schwerfällige und dunkle Ausdrucksweise, die unlebendige und langweilige ‚Poesie', die uns in dem größten Teil der vedischen, assyrischen und ägyptischen Hymnen entgegenstarrt.

Die wesentlichen formalen und materiellen Elemente des Hymnus lassen sich schon in den Gebeten und Gebetsformeln primitiver Völker herausstellen. Gleichwohl können wir hier nur von Ansätzen zum eigentlichen Hymnus reden. Alle angeführten Beispiele — die letzten abgesehen — sind echte Gebete, in ihrem Zentrum steht die Bitte, der Lobpreis ist nicht der Hauptinhalt, sondern bildet nur Umrahmung der Bitte. Auch ist der formale Unterschied dieser Gebete von der freien Sprechsprache des Alltags zu gering, als daß wir sie als Gebetspoesie scharf von der Gebetsprosa trennen können. Was uns in den Gebeten von Naturvölkern als poetisch erscheint, findet sich auch in der gewöhnlichen Umgangssprache dieser Stämme. Die Eigentümlichkeit der Kekchigebete, einen bestimmten Gedanken in einem zweiten erklärenden Sätzchen mit anderen Worten zu wiederholen, bemerkt man auch in der Umgangssprache dieses Indianerstammes [12]. Aus den Batakgebeten „klingt die ganze angeborene Redegewandtheit des Batak und seine Vorliebe für wohlklingende Wendungen, Parallelismen, Alliterationen, Häufung von Synonymen und Wortspielen." [13] Dieser Umstand weist darauf hin, daß die hymnenartigen Gebete primitiver Völker im Gegensatz zu den antiken Hymnen nicht das Werk bewußt schaffender Dichter-Priester sind, sie sind vielmehr teils Gelegenheitsgedichte, von dichterisch begabten Individuen improvisierte Rezitative, wie die Batakgebete; teils sind sie überhaupt nicht das Produkt dichtender Individuen, sondern nur eine Erweiterung und poetische Gestaltung überlieferter Gebetsworte. Der Kern des angeführten Dionysosliedes ist der kurze

Refrain: ἄξιε ταῦρε. Dieser exstatische Jubelruf, hervorgestoßen vom Chor der trunkenen Bachantinnen, und die kurze Einladung, die ihm vorausging (ἐλθεῖν), wurden miteinander verbunden und zu einem poetischen Gebilde erweitert. So entstand aus dem orgiastischen Toben gottrunkener Weiber ein kunstvolles Kultlied, das ein Chor sang. Aber nicht e i n e individuelle Dichterpersönlichkeit hat aus diesen enthusiastischen Rufen bewußt und absichtlich ein Gedicht geschaffen, die Fortbildung und Umgestaltung der ursprünglichen Gebetsworte zum hymnenartigen Lied erfolgte aller Wahrscheinlichkeit nach spontan und unbewußt durch die Mitwirkung vieler Individuen. Die freien und ungebundenen Worte werden rhythmisiert, besser gesagt, der natürliche Rhythmus, der den kurzen, mehrmals wiederholten Gebetsrufen eigen ist, wird zum kunstmäßigen Rhythmus gesteigert. Träger dieses Entwicklungsprozesses ist nicht ein Individuum, sondern eine Mehrheit von Individuen — in diesem Punkte behält Wundts völkerpsychologischer Grundgedanke sein Recht. Alle diese Momente zwingen zu der Feststellung, daß auf einer primitiven Religionsstufe von eigentlichen Hymnen nicht geredet werden kann, sondern nur von Ansätzen zum Hymnus, wie sie im einfachen Kultlied und im poetischen Gebet vorliegen.

II. Der priesterliche Kult- und Beschwörungshymnus.

1. Vorbemerkungen.

Die entwickelte Hymnenpoesie ist eines der typischen Merkmale der großen antiken Kulturreligionen. Die antiken Kulturreligionen stellen den zweiten großen Typ der Religion dar. Die Wurzel, der sie entsprossen sind, ist die primitive Religion. Ja man kann sagen, daß sie in ihrem Wesen selbst nichts anderes sind als primitive Religion; denn sie enthalten dieser gegenüber kein wesentlich neues Element. Die Elemente der primitiven Religion sind nicht nach der Höhe und Tiefe, sondern nur nach der Breite fortgebildet. Der Fortschritt der materiellen Kultur bringt es mit sich, daß auch die religiösen Vorstellungen und Riten reicher, mannigfaltiger und prächtiger werden. Die antiken Religionen sind nicht mehr Stammesreligionen, sondern Nationalreligionen, getragen von einer umfassenden Staatsorganisation. Die Verbindung zahlreicher Stämme und Städte zu einem einheitlichen Reiche bedingt eine Vermengung der verschiedenen Stammes- und Stadtkulte, einen Synkretismus der Göttervorstellungen wie der Riten. Das Ritual nimmt gewaltige Dimensionen an und wird von äußerem Glanz umgeben. Das Opferwesen tritt in den Mittelpunkt des Kults, die Kathartik wird immer mehr ausgedehnt. Es entsteht ein kompliziertes, bis ins Detail geregeltes Sakralsystem, dessen sorgsame Beobachtung als unerläßlich für das Heil des Landes betrachtet wird. Prunkvolle Tempelbauten dienen als Götterpaläste und als Kultstätten. Der Wohnsitz der großen Götter sind nicht mehr Naturobjekte und rohe Fetische, sondern künstlerische Idole von überwiegend anthropomorphem Charakter. Eine kastenartig organisierte Priesterschaft be-

sorgt den Kultus; sie ist bestrebt, das Ritual zu erweitern und erläutern; theologische, kosmogonische und astrologische Spekulation blüht neben der liturgischen Rubrizistik. Divination, Orakelkunst und Magie wird von den Priestern emsig gepflegt und mit dem Kult aufs engste verquickt. Im Wuste dieses Zauberwesens droht die Religion schließlich erstickt zu werden. Die antiken Ritual- und Priesterreligionen besitzen keine schöpferischen, aufwärtstreibenden religiösen Kräfte, ihr immer in die Breite wuchernder Synkretismus trägt den Keim des Zerfalls in sich. Religionsgeschichtlich betrachtet, sind die antiken Priesterreligionen kein Fortschritts-, sondern ein Dekadenzphänomen; trotz alles äußeren Prunkes sind sie das Produkt eines umfassenden Verkümmerungsprozesses. Eingesetzt hat dieser Degenerationsprozeß bei den Naturvölkern, aber in den antiken Kulturreichen ist er zu Ende geführt worden. Wo sich lebendige religiöse Kräfte in ihnen regten, erfolgte eine innere Loslösung von der offiziellen Kultreligion; dann erhob sich pantheistische Spekulation, ästhetische Naturbetrachtung oder asketisch-mystisches Heilsstreben über das verworrene System der Mythen und Riten.

In vier Gebieten entwickelte sich aus primitiven Stammeskulten ein ausgedehntes Sakralwesen: in Indien und Mittelamerika, am Nil wie im Zweiströmeland. Die vorkolumbische mexikanisch-peruanische, die ägyptische, die sumerisch-babylonisch-assyrische und die vedisch-brahmanische Religion sind die großen Priester- und Ritualreligionen. Sie alle besitzen eine umfassende Ritualliteratur, die Schöpfung ihrer Priesterschulen. Die Religionen anderer antiker Völker, der Italer, Kelten und Germanen, der Kappadokier und Phöniker erheben sich zwar über das Niveau der primitiven Religion und nähern sich dem Typ der priesterlichen Ritualreligion. Aber ihr Kultwesen ist doch zu einfach, ihre Ritualliteratur zu rudimentär, als daß wir sie wie jene Religionen als Ritualreligionen charakterisieren könnten. Die altgriechische wie die altchinesische Religion haben manche Züge mit den typischen Ritualreligionen gemeinsam. Die Göttervorstellungen, die Mythen, die Opferriten, die kultischen Zeremonien zeigen mannigfache Berührungspunkte mit jenen. Aber der Unterschied ist zu gewaltig, als daß wir diese beiden Religionen jenem Typ zurechnen könnten. Vor allem ist in ihnen der Zusammenhang mit der primitiven Religion viel enger als bei jenen; die primitiven Riten haben in China wie in Griechenland viel mehr ihre ursprüngliche Einfachheit bewahrt als in Indien, Babylonien oder Ägypten. Der Hauptgrund hierfür ist das Fehlen einer organisierten Priesterkaste. In Griechenland waren die Priester Staatsbeamte, in China die Staatsbeamten Priester. Eben deshalb, weil ein festgeschlossener Priesterstand fehlte, war hier wie dort die Entstehung eines komplizierten Sakralsystems und einer ausgedehnten Ritualliteratur unmöglich. Die griechische wie die chinesische Religion blieben vor aller mythologischen und ritualistischen Verworrenheit bewahrt; beide besaßen die Möglichkeit, ohne gewaltsamen Bruch oder negative Reaktion gegen das Erbe der Vergangenheit zu höheren religiösen Vorstellungen fortzuschreiten.

Ein Stück der ausgebreiteten antiken Ritualliteratur bilden die Hymnen. Die Hymnenpoesie begegnet uns in ähnlichen Formen in der altmexikanischen [14] und altperuanischen Religion, in der ägyptischen, [15] der sumerisch-babylonisch-assyrischen [16] und der vedisch-brahmanischen Religion. [17] In der italischen wie in der althebräischen Religion scheint die Hymnenpoesie nicht über das einfache Kult- und Gebetslied hinausgekommen zu sein. Auch die religiöse Poesie der Chinesen und Griechen kann nicht auf eine Stufe mit der Hymnendichtung der genannten Völker gestellt werden. Die religiösen Oden, die im 4. Buche des kanonische Gültigkeit besitzenden Schi-King (‚Buch der Lieder') gesammelt sind, tragen einen gewissen weltlichen Anstrich; der Gebetscharakter ist völlig verwischt, sie unterscheiden sich von den Hymnen des Rigveda ebenso sehr wie der kanonische Li-Ki (‚Buch der Zeremonien') von den vedischen Brâhmana. Die Hymnenpoesie der Griechen [18] bewegt sich, soweit sie liturgischen Zwecken dient, größtenteils in den Bahnen des schlichten Kultliedes; soweit sie wirkliche Hymnen p o e s i e ist, ist sie meist literarisch, dient nicht den praktischen Zwecken des Kults; auch überragt sie an religiöser Tiefe und dichterischer Kraft weit die orientalische Ritualdichtung. Zum Typ des antiken Kulthymnus sind hingegen die avestischen Gesänge *(Yasna)* zu zählen. Zwar ist der avestische Mazdaismus analog der nachexilisch-jüdischen Religion eine aus einer prophetischen Offenbarungsreligion entsprungene Gesetzesreligion; aber ungleich mehr wie das Judentum hat sich der spätere Zoroastrismus in der Gottesvorstellung im Opferkult, im Taburitual und auch in der liturgischen Poesie der antiken Ritualreligion genähert.

Als die Hymnen des Rigveda vor fünfzig Jahren dem Verständnis des Abendlandes erschlossen worden waren, berauschte man sich an der Gottbegeisterung dieser Sänger und an dem dichterischen Schwung ihrer Lieder; man entdeckte in ihnen die religiöse und poetische Blüte eines jugendfrischen Volkes; man bewunderte ebenso die erhabenen Gottesvorstellungen, die einen urwüchsigen Monotheismus zu enthalten schienen, wie die künstlerische Gestaltungskraft, die einer phantasievollen Naturbetrachtung entsprungen schien. Als dann die in Keilschrift auf Tontäfelchen eingegrabenen Hymnen und Klagelieder der Babylonier aus dem Schutt uralter Tempelbibliotheken ans Licht gebracht und enträtselt wurden, da glaubte man die Vorlage der israelitischen Psalmen gefunden zu haben, das hehre Urbild jener Preisgesänge, Bitt- und Dankgebete und Bußlieder, die noch heute in den christlichen Kirchen erklingen und in christlichen Herzen widerhallen. Aber die neuere literar- und religionsgeschichtliche Forschung hat mit rauher Hand den romantischen Nimbus zerstört, mit dem die Begeisterung der Entdecker die vedische und assyrische Hymnendichtung umgeben hatte. Sie hat es als unzweifelhaft herausgestellt, daß die Masse der altindischen, altägyptischen und altbabylonischen Hymnen weder religiöse Poesie noch Naturpoesie ist, sondern priesterliche Ritualdichtung; sie entstammen nicht der drängenden Leidenschaft schöpferischer, religiöser oder dichterischer Genien, sondern sind das absicht-

liche Werk dichtender Priester, welche kunstvoll aufgeputzte Texte zur Rezitation bei Ritualhandlungen und Beschwörungen verfertigten.

2. Zweck.

Der antike Hymnus ist Kulthymnus; er ist nicht wie der literarische Hymnus, die religiöse Ode, die wir später kennen lernen werden, Selbstzweck, sondern — wie ursprünglich alle Kunst — Mittel zum Zweck; er ist geschaffen für praktische rituelle Zwecke. Wie in der primitiven Religion jedes Opfer von einem Gebet begleitet wird, so wird in den antiken Religionen jeder feierliche rituelle Akt, sei es nun eine Opferdarbringung, eine Weihehandlung, eine Prozession, eine Reinigungszeremonie, eine Sühnehandlung, ja selbst eine Beschwörung, durch die Rezitation eines Hymnus begleitet. Die ägyptischen Hymnen waren, wie Wiedemann feststellt, „dazu bestimmt, mehrfach Verwendung zu finden und im Verlaufe der kultischen Handlungen oder Zaubervollziehung regelmäßig vorgetragen zu werden". [19] Die in den Pyramidentexten eingefügten Hymnen gehören nach der Meinung Breasteds zu alten Tempelritualen. [20] Nicht wenige ägyptische Hymnen sind zu dem Zwecke gedichtet, um von den Toten rezitiert zu werden; man legt sie ihnen in den Sarg oder schreibt sie an die Wände ihrer Grabkammern, auf daß sie durch diese Preis- und Gebetsgesänge das Herz der Götter gewinnen und so ein glückliches Leben in der anderen Welt sich sichern mögen. [21] Die babylonischen Hymnen sind nach Zimmern „als begleitende Gebete bei Opfern und sonstigen Kulthandlungen aufzufassen"; [22] ihr Zweck ist, wie Otto Weber sich ausdrückt, „ein rein liturgischer, gottesdienstlicher; sie sind Bestandteile des Rituals"; „sie erweisen sich ihrem Inhalt nach deutlich als Festhymnen, dazu bestimmt, bei Götterfesten, vornehmlich dem Neujahrsfest vorgetragen zu werden." [23] Auch die babylonischen Bußpsalmen sind nicht individuelle religiöse Ergüsse, sondern ein Stück des Rituals, verbunden mit Reinigungs-, Sühne- und Beschwörungszeremonien. Dieses Klage- und Sühneritual war „ursprünglich für öffentliche Anlässe und sodann für die Herrscher bestimmt", später wurde es auch in den privaten Nöten einzelner Menschen angewendet. [24] Die vedischen Hymnen werden von Oldenberg als „liturgische Poesie" charakterisiert; sie sind „Opfergesänge und Litaneien, mit welchen die Priester der vedischen Arier auf tempellosem Opferplatz, an den rasenumstreuten Opferfeuern ihre Götter anriefen;" der Sänger des Rigveda „dichtet in altererbter Weise für die Opferfeiern, vor allem für das große und prunkvolle Somaopfer". [25] Ebenso haben die altmexikanischen Hymnen eine praktisch-kultische Zweckbestimmung; sie werden zum größten Teil bei den großen Götterfesten vorgetragen. [26] Auch die theogonischen und kosmogonischen Epen der antiken Völker, die, wie Wundt treffend bemerkt hat [27], nicht als selbständige Mythen entstanden, sondern aus der Hymnenpoesie herausgewachsen sind, dienen wie die Hymnen kultischen Zwecken. Die kosmogonischen Hymnen des Rigveda wurden, wie aus dem Text erschlossen werden kann, beim Opfer reduziert. Die babylonisch-assyrischen Mythen waren feste Bestandteile des Rituals. Das

babylonische Weltschöpfungsepos mußte beim Wiederaufbau eines Tempels vorgetragen werden; das Epos von Ischtars Hadesfahrt wurde am Tammuzfeste im Zusammenhang mit einem Totenweihopfer von einem Priester rezitiert. [28] So ist das mythische Epos wie der Hymnus zur Ritualliteratur zu zählen.

3. Verfasser.

Der Hymnus ist im Unterschied vom naiven Gebet kein spontaner und freier Herzenserguß in der Not oder im Glück, auch nicht eine gebundene Gebetsformel, in der ehedem freie Gebetsworte sich kristallisiert haben; er stellt auch nicht wie das Kultlied eine bloße Rhythmisierung und Versifizierung eines Prosagebets dar. Der Hymnus ist vielmehr von individuellen Persönlichkeiten absichtlich ersonnen, willkürlich verfaßt, künstlich komponiert. Der Dichter hat, wie ein treffendes Bildwort des Rigveda sagt, das Lied „gezimmert wie ein geschickter Werkmeister einen Streitwagen"; er hat es sorgsam geprüft, von allen Kunstfehlern befreit, „wie man Korn mit der Schwinge reinigt". [29] So ist der Hymnus ein Elaborat, ein Dichtwerk, ein Kunstprodukt. Die Verfasser der Hymnen sind jene Männer, denen die Regelung und Ausführung des gesamten Kultwesens obliegt, die Priester. „Nur in den engen und abgeschlossenen Kreisen priesterlicher Opfertechnik konnte eine solche Poesie entstehen" (Oldenberg). [30] Nur Priester besitzen eine solche Vertrautheit mit dem komplizierten, theologischen, mythologischen und liturgischen System, das den Hymnen zugrunde liegt. Während das Kultlied Volksdichtung ist, ist der Hymnus Priesterdichtung. Die Dichterpersönlichkeiten, welche die Hymnen geschaffen haben, nennen sich fast nie mit Namen. Nur in dem Rigveda ist öfters von Familien und Geschlechtern wie denen des Vasishtha und Viçvâmitra die Rede, in welchen die Sängerkunst erblich war. [31] Wir dringen darum niemals zu der Persönlichkeit des Dichters vor; alle antiken Hymnen sind für uns unpersönliche, literarische Dokumente. [32]

Nicht nur der Dichter der Hymnen, sondern auch die Vortragenden sind Priester. Während das Gebets- und Kultlied von einem Laienchor gesungen wird, wird der Kulthymnus von einem Priester rezitiert oder gesungen. Im brahmanischen Opferwesen ist es der *hotṛ* (‚Anrufer'), der die *ṛcas*, die Lobgesänge des Rigveda, vorträgt, während der *udgâtṛ* (‚Sänger') bestimmte rigvedische Verse, die im Sâmaveda zusammengestellt sind, nach einer bestimmten Melodie singt. [33] Ob die altägyptischen Hymnen vom Priester gesprochen, gesungen oder melodramatisch-rezitiert wurden, ist nicht festgestellt. [34] Wir wissen nur, daß in den ägyptischen Isismysterien zu Rom beim täglichen Gottesdienst die Hymnen vom Priester angestimmt und von Flötenspielern begleitet wurden. [35] Die babylonischen Kulthymnen wurden von einem Priester bzw. Priesterchor unter Musikbegleitung vorgetragen, wie schon aus der stehenden Bezeichnung *er-šem-ma* (semitisch *šigû ḫal-ḫallati*), ‚Flötenpsalm' zu schließen ist. [36] Welche Musikinstrumente beim Hymnenvortrag Verwendung fanden, verrät ein alter Text, in dem es heißt: „Die Liturgen sollen eine Melodie zur Lyra singen; zu der heiligen

Trommel und zum heiligen Tamburin sollen sie singen; zu der Doppelflöte und zur Sackpfeife sollen sie singen." [37] Im Gegensatz zu den Kulthymnen wurden die Beschwörungshymnen ohne begleitende Musik heruntergesagt. [38]

Neben der Auffassung und Rezitation der Hymnen obliegt als dritte Aufgabe den Priestern die treue Überlieferung der komponierten und durch den rituellen Gebrauch geheiligten Hymnen. Der Brahmanenschüler mußte all die überlieferten Texte aufs Wort auswendig lernen. In den assyrischen und babylonischen Priesterschulen wurden die uralten Preisgesänge und Klagelieder immer wieder sorgfältig abgeschrieben und nur unbedeutende Änderungen an ihnen vorgenommen. Wir treffen gelegentlich einen Hymnus in drei Abschriften, von denen die erste aus dem dritten Jahrhundert, die zweite aus der Bibliothek Assurbanipals, die dritte aus der Asarzidenzeit stammt — ein Beispiel dafür, mit welch sklavischer Treue die Hymnen von den Priestern durch zwei Jahrtausende hindurch überliefert wurden. [39] Nachdem sich im Laufe der Zeiten eine große Masse von Gesängen angehäuft hatte, ordneten die Priester die Hymnen unter bestimmten Gesichtspunkten. So sind die rigvedischen Hymnen in *mandala* („Kreise") eingeteilt. In ähnlicher Weise sind die Hymnen der babylonischen Tempelbibliotheken zu ‚Serien' zusammengestellt. Diese Systematisierung dürfte vor allem aus den liturgischen Bedürfnissen hervorgegangen sein. [40] Nach Langdons Hypothese erfolgte die Klassifikation der babylonischen Hymnen nach dem Musikinstrument, das zur Begleitung beim Vortrag diente. [41]

4. Form.

Vergleichen wir die einzelnen Hymnen der verschiedenen Ritualreligionen miteinander, so fällt uns sogleich ihre durchgängig stereotype, schematische Form auf. Es enthüllt sich in ihnen nicht eine Mannigfaltigkeit scharf ausgeprägter Individualitäten, sondern ein starres, rituelles Schema. Dieser unpersönliche Zug der antiken Hymnen entspricht durchaus der Anonymität der Verfasser. In der Beurteilung der schematisch-unpersönlichen Art der antiken Hymnenpoesie stimmen die verschiedenen philologischen Literaturhistoriker der Gegenwart in auffallender Weise überein. Die ägyptischen Hymnen der alten Zeit sind nach Ermans Urteil „mit wenig Ausnahmen alle nach demselben Schema verfertigt". [42] „Die Hauptmasse der babylonischen Hymnen", urteilt Zimmern, „trägt in der Regel einen noch recht typischen, konventionellen Charakter und weist wenig individuelle Züge auf." [43] Selbst jene Hymnen, deren Verfasser und historischen Anlaß wir kennen und die als Gelegenheitsgedichte gelten müssen, sind, wie Otto Weber sich äußert, durchaus „unpersönlich"; sie „tragen unverkennbar die Merkmale überlieferter, starrer Form", „arbeiten mit dem ganzen feststehenden Apparat von Wendungen und Gedanken, die auch die anonymen Stücke beherrschen", „sie sind den Vorbildern in den Bibliotheken und Archiven entnommen". [44] Auch die ergreifenden Klagelieder und Bußpsalmen, die als der unmittelbare Ausdruck persönlicher

Not und Sehnsucht erscheinen, sind, wie Jastrow betont, „nach einer gewissen Schablone oder besser ausgedrückt, nach gewissen Schablonen abgefaßt"; es kehren in ihnen dieselben „stereotypen Formeln" immer wieder. [45] Den meisten Gesängen des Rigveda haftet nach Winternitz eine „außerordentliche Eintönigkeit" an. „Es sind immer dieselben Redewendungen, mit denen ein Gott wie der andere als groß und gewaltig gepriesen wird, immer dieselben Formeln, mit denen der Opferpriester um Rinderschätze und Reichtümer zu den Göttern fleht." Sehr viele Stücke der Rigveda-Saṃhitâ sind „von priesterlichen Sängern recht handwerksmäßig zusammengeleimt worden". [46] E. Lehmann sagt: „Die Dichtung, aus der unser Veda hervorgegangen, war schon zu einer Art Gewerbe geworden; die Verskunst wurde in Dichterschulen nach bestimmter Technik gelernt; der dichterische Apparat ist fertig ausgebildet, und es gilt jetzt, ihn so gescheit und sinnreich wie möglich anzuwenden . . . Daß bei dieser Methode Mittelmäßiges herausgekommen ist, liegt auf der Hand, der größte Teil der vedischen Dichtung ist formell und dürr, gedankenarm und gesucht und selbst für den Inder schwerfällig und dunkel." [47] In ähnlicher Weise sind nach Lehmanns Urteil auch die avestischen Yascht, Lobgesänge an die Yazatas, „breit, wenig kunstvoll, oft ganz trivial". [48]

Die poetische Struktur der antiken Hymnen ist nicht immer mit strenger Konsequenz durchgeführt. Die Kunstmittel, welche die priesterlichen Sänger anwenden, sind zum Teil dieselben, die wir schon in den hymnenartigen Gebeten primitiver Völker trafen. Die ägyptischen Hymnen zeigen „Alliterationen, strophische Anordnung, Parallelismus der Glieder. Diese treten aber nicht gesetzmäßig in strenger Gebundenheit auf, sondern werden nur gelegentlich angewendet, um der Form des Ganzen einen höheren Schwung zu geben". [49] Die Form der babylonischen Hymnen ist dieselbe, die auch die epischen Literaturwerke beherrscht, „freilich hier wie dort keineswegs immer streng durchgeführt". „Speziell der lyrischen Poesie eigen ist die Einteilung größerer Texte in Perioden und Strophen von verschiedenem Umfang." Am häufigsten ist folgendes Gliederungsschema angewendet: „eine Strophe, bestehend aus zwei Versen, jeder Vers aus zwei Halbversen, jeder Halbvers aus zwei Hebungen". [50] Auch in der vedischen Poesie begegnet uns die Strophenbildung. Doch ist die Struktur der alt-indischen Hymnen insofern komplizierter, als die Silbenzahl der Zeilen feststeht, während dem Rhythmus nur eine sekundäre Bedeutung zukommt. [51]

Dem Gebetscharakter des Hymnus entspricht es, daß er ursprünglich in der zweiten Person abgefaßt wurde. Die Epitheta des Gottes sind Vokative. Aber die Aufzählung zahlreicher Namen und Prädikate und die epische Schilderung der Taten des Gottes läßt nicht selten den Dichter vergessen, daß er zum Gotte redet: unwillkürlich gleitet er bei der Betrachtung und Schilderung aus der ‚Du'-Anrede in den Bericht hinüber. Der Übergang von der zweiten Person in die dritte findet sich in der ägyptischen und babylonischen Hymnenpoesie, häufiger noch in der vedischen Dichtung; hier „ändert die Rede fortwährend ihre Richtung; sie schwankt hin und her zwischen der Anrede an den

Gott mit Du und der in der dritten Person sich bewegenden Erzählung von dem Gott". [52] In den mexikanischen Hymnen hingegen überwiegt die Fassung in der dritten Person; nur selten erhebt sich der Beter zur unmittelbaren Gebetsanrede. In manchen assyrischen [53] und mexikanischen [54] Hymnen ergreift die Gottheit selbst das Wort zum glänzenden Selbstpreis. Andere mexikanische [55] und vedische [56] Hymnen sind in der Form eines dramatischen Dialogs abgefaßt; es wechselt die Rede des Priestersängers mit der Rede eines oder mehrerer Götter.

5. Inhalt.

Den zentralen Inhalt des Hymnus bildet die Lobpreisung des Gottes. Als die älteste Form der Lobpreisung dürfte die Aufzählung der Ehrentitel und Beinamen eines Gottes gelten. Der Lobpreis der Ahnen, den afrikanische Bantustämme mit ihren Opfergebeten verbinden, besteht lediglich in der Nennung ihrer Ehrennamen (s. o. S. 81). Die Griechen wie die Mazedonier besaßen primitive Kulthymnen, die lediglich aus der Aufzählung von Namen und Prädikaten bestanden. [57] Zahlreiche ägyptische und babylonische Hymnen enthalten auf weite Strecken hin nur eine dürre Aneinanderreihung von ehrenden Epitheta, Kultstätten und Kultsymbolen des Gottes, von schwerfälligen und dunklen mythologischen Anspielungen.

Ein altägyptischer Hymnus an Osiris lautet: „Heil Dir, Osiris, Herr der Ewigkeit, König der Götter, der viele Namen hat und prächtige Gestalten und geheimes Wesen in den Tempeln. Er ist der (Gott) mit dem herrlichen Ka in Busiris und mit großer Pracht in Letopolis, der Herr des Lobpreises in dem Busirisgau, der den Speisen vorsteht in Heliopolis. der Herr des Gedenkens in Schuti, die geheimnisvolle Seele, der Herr von Kreret, prächtig im Memphisgau, die Seele des Ra und sogar sein Leib, der in Ehnas wohnt, den man herrlich preist in Na'ret, das entstanden ist um seine Seele zu erhöhen, der Herr der Großhalle in Schmu und mit gewaltiger Kraft in Schashotep, Herr der Ewigkeit inAbydos der im Friedhof auf seinem Throne sitzt, dessen Name dauert im Munde der Menschen." [58]

Die babylonischen Hymnen gleichen den ägyptischen nach Form und Inhalt, nicht selten treffen wir sogar dieselben Prädikate der Götter. Doch zeigt die babylonische Hymnenpoesie gegenüber dem Wirrwarr der ägyptischen eine größere Einfachheit und Gleichmäßigkeit in der Aneinanderreihung der Titel und Namen. In den altsumerischen Hymnen enthält eine Verszeile meist einen Ehrennamen; so kommt es, daß im Sumerischen das Wort *mu* (‚Name') die Bedeutung ‚Linie', ‚Zeile' erhielt. [59] Ein uralter Hymnus an den Mondgott Sin beginnt mit den Worten:

„O Herr, Haupt der Götter, der allein auf Erden und im Himmel erhaben ist;
Vater Nannar, Herr An-šar, Haupt der Götter,
Vater Nannar, Herr, großer Anu, Haupt der Götter,
Vater Nannar, Herr, Sin, Haupt der Götter,
Vater Nannar, Herr von Ur, Haupt der Götter,
Vater Nannar, Herr von E-giš-sirgal, Haupt der Götter,
Vater Nannar, dessen Königsherrschaft äußerst vollkommen ist, Herr der Götter,
Vater Nannar, der in großer Majestät einherschreitet, Herr der Götter." [60]

Die vedische Opferreligion kennt keine Tempel, keine Kultstätten, keine Kultsymbole. Wie in der arischen Urzeit opferte man auf freien

Plätzen den Göttern, die noch viel enger mit dem Naturgeschehen verknüpft waren als die synkretistischen Tempelgottheiten in Ägypten und Babel. Gleichwohl häufen auch die vedischen Opferpriester tiefsinnige Prädikate. So wird Agni, der Gott des priesterlichen Opferwesens mit folgenden Worten gepriesen:

„Das Haupt des Himmels, den Herrn der Erde, Agni Vaiçvânara, den im heiligen Gesetz geborenen, den Weisen, den Allherrscher, den Gast der Menschen schufen die Götter als Gefäß für ihren Mund. Dem Nabel der Opfer, dem Sitz der Reichtümer, dem großen Schöpfereimer jauchzten sie entgegen; die Götter schufen Vaiçvânara, den Wagenlenker der Opfer, des Opfers Wahrzeichen." „Geboren leuchtet Agni sichtbar auf, der Renner, der Weise, von den Sehern gepriesen, der gabenreiche, den die Götter bei den Opferwerken als verehrungswürdigen allkundigen Opferführer einsetzten." [61]

Die sinnlose Häufung von Namen, Titeln, Prädikaten ist die unlebendigste Form des hymnischen Lobpreises. Etwas lebendiger, anschaulicher und farbenreicher wird der Lobgesang, wenn der Sänger des Gottes Wesen und Wirken, seine Größe und Macht, Schönheit und Güte betrachtend sich vergegenwärtigt.

Ein sumerischer Priester besingt die Macht des Gewitter- und Kriegsgottes Ninib: „Du Held, gewaltig, gar mächtig, ausgestattet mit furchtbarer Schrecklichkeit; Ninib, gewaltig, Sturmflut, großer Sturm, tapfer in Schlachten, du strenger, der du die Feinde unterwirfst, ihre Städte zerstörst und ihre Mengen (Einwohner) vernichtest; Ninib, großer Bergochse, Stier von außerordentlicher Macht, großer Wall, der Schutz gewährt; Sturmflut, die dem Feindeslande Zittern verursacht, du ohnegleichen." [62]

Zum Vergleich diene ein altmexikanischer Hymnus an den Kriegsgott Huitzilopochtli: „Ein Zauberer, ein Schrecken, ein Anstifter des Streites, ein Betrüger, ein Erreger des Krieges, ein Lenker der Schlachten, ein Herr der Schlachten, von dem man sagt, daß er schleudere seine Flammenschlange, seinen Feuerstock, dessen Mittel Krieg, Blut und Brand." „Er ist ein Schrecken für Mixteca, er allein zerstörte die Picha-Huastaca, er besiegte sie . . . Wenn er laut aufjauchzt, flößt er gewaltigen Schrecken ein, der göttliche Schleuderer, der Gott, der sich selbst dreht im Kampfe." [63]

Der vedische Indra ist zugleich Gewitter- und Kriegsgott. In zahllosen Hymnen besingt man ihn als Regenspender: „Du schlugst den Drachen, der die Wasser umlagerte; du grubst die Bahnen (der Flüsse), die alle tränken." „Durch viele, im Lied gefeierte Frühlinge und Herbste hier hat Indra, nachdem er Vrtra erschlagen, die Flüsse freigelassen. Indra erbohrte die umlagerten, bedrängten Wasserläufe, daß sie für die Erde sich ergossen." Aber er ist nicht bloß Regengott, sondern auch Schlachtengott. „Ohne den die Menschen nicht siegen, den sie im Kampf zu Hilfe rufen, der einem jeden sich gewachsen zeigte, der das Unerschütterliche erschüttert, das, ihr Menschen, ist Indra." [64] Agnis Macht wird wie die Macht so vieler ägyptischer und babylonischer Götter unter dem Bilde des Stiers verherrlicht: „Ein Stier mit tausend Hörnern, stark wie ein Stier, stehst du allen anderen durch seine Kraft voran." [65]

Die Erzählung der Machttaten und mythischen Schicksale des Gottes tritt in manchen Hymnen so sehr in den Vordergrund, daß der Hymnus in ein mythologisches Epos sich aufzulösen droht. Zahlreiche vedische Hymnen an Indra und Agni, ägyptische an Osiris, haben ausgesprochen mythisch-epischen Charakter. Die Hymnenpoesie ist darum die Hauptquelle der Mythologie; ohne sie würden wir unendlich wenig von dem bunten Mythengewirr der antiken Priesterreligionen wissen. Aber es ist im Gebetscharakter des Hymnus begründet, daß nur selten ein Göttermythos vollständig erzählt wird; auch die epischen Hymnen

begnügen sich mit allgemeinen Hinweisen oder mit der Wiedergabe bestimmter Einzelszenen; der Mythus als Ganzes ist stets als bekannt vorausgesetzt. Nur in den theogonischen und kosmogonischen Epen, die aus der Hymnenpoesie hervorwuchsen und wie diese zu rituellen Zwecken verwendet wurden, werden die Mythen ausführlicher wiedergegegeben.

Neben den Lobpreis der göttlichen Macht tritt die Hervorhebung der göttlichen Güte. Die Gottheit wird als Schenkerin und Helferin gefeiert.

„Sie ist unsere Mutter, die Erdgöttin," heißt es in einem altmexikanischen Hymnus an Teteoinan, „sie schenkt Nahrung den wilden Tieren in der Wüste und läßt sie leben. So seht ihr sie denn als ein ewig lebendiges Vorbild der Freigebigkeit gegen alle Wesen." [66] Ein ägyptischer Hymnus preist den Sonnengott: „Heil dir, Re, Herr des Rechts, der das Gebet des Bedrängten erhört, gütigen Herzens, wenn jemand nach ihm ruft, der den Geängstigten vor dem Gewalttätigen schützt, der den Armen und in Not Geratenen richtet (um ihn vor Ungerechtigkeit zu schützen)." [67] Mit ähnlichen Worten rühmt ein babylonischer Sänger den Gott Ninib: „Du entscheidest das Gericht der Menschen; du leitest den Irregehenden, der voll Drangsal ist; du ergreifst die Hand des Schwachen, den Niedergedrückten erhebst du; den Leib dessen, der der Unterwelt entgegengeht, führst du zurück; den Sünder erlösest du von seiner Sünde; gegen wen sein Gott erzürnt ist, dem gewährst du später Gnade." [68]

In einem rigvedischen Hymnus wird der Priestergott Brahmanaspati ob seiner Fürsorge für die ihm dienenden Brahmanen gefeiert: „Du, Brahmanaspati, verdrängst Schmähung und Finsternis und besteigst den lichten Wagen der Ordnung, den furchtbaren, der die Feinde schädigt, die Rakshas schlägt, den Kuhstall spaltet, das Licht gewinnt. Mit trefflichem Rat leitest du, schützest du den Menschen. Wer dir huldigt, den wird Bedrängnis nicht treffen. Du versengst den Feind des Brahman, vernichtest seinen Zorn. Das ist deine Größe, Brhaspati. Nicht hat Bedrängnis, nicht Gefahr, wo immer her, nicht Bosheit oder Falschheit den bezwungen (der dir huldigt). Alle Ränkesüchtigen hältst du von dem ferne, den du, Brahmanaspati, als guter Hirt beschirmst." [69]

Schon der primitive Beter schickt häufig seiner Bitte Gruß- und Segensworte voraus, einen noch breiteren Raum nehmen sie in den antiken Hymnen ein.

„Heil dir!" ruft der ägyptische Priestersänger seinem Gott bei jedem neuen Abschnitte seines Preisgesanges entgegen. [70] Die babylonischen Dichter verbinden mit dem Lobpreis nicht selten einen Segenswunsch: „Enlil mache dich groß, möge Ea dich erhöhen, mögen die Götterscharen dich segnen, mögen die großen Götter dein Herz erfreuen." [71]

Mannigfach sind die Redensarten, mit denen der Sänger dem Gott seine Huldigung und Verehrung zum Ausdruck bringt. Indikativ, Kohortativ, Imperativ und Interrogativ sind die sprachlichen Formen, die hierbei angewendet werden.

„Agni verehre ich." „Dir nahen wir, Agni, und bringen dir Verehrung dar" (Rigveda). [72] „Deinen Namen will ich nennen, deine Größe verkünden, in Demut will ich dir huldigen" (babylonischer Hymnus). [73] „Laßt uns mit Verneigung den starken Indra verehren, den gewaltigen, hohen!" (Rigveda). [74] „Laß mich deine Gottheit verehren, in Demut dir huldigen! O Gott, laß mich deine Stärke verkünden! O Gott, laß mich deine Größe preisen!" (babylonischer Hymnus). [75] „Sing dem Starken mit diesen Liedern, preise den Parjanya und huldige ihm mit Verehrung!" (Rigveda) [76]. „Erweiset Verehrung dem Re, dem Himmel des Himmels, dem Fürsten, der die Götter schuf. Betet ihn an in seiner schönen Gestalt bei seinem Erscheinen in der Manzet-Barke" (ägyptischer Sonnenhymnus). [77] „Wer ist, dessen Mund deine Gerechtigkeit nicht verkündet, der deine Majestät nicht preist, deine Herrschaft nicht verherrlicht?" (babylonischer Marduk-hymnus). [78]

Der Sänger schmeichelt dem Gotte am meisten dadurch, daß er ihn als den größten und mächtigsten aller Götter preist. „Huitzilopochtli ist der Erste im Rang, keiner, keiner ist ihm gleich," heißt es in einem mexikanischen Hymnus. [79] Jeder der großen ägyptischen Götter ist, wenn beim Hymnus die Reihe an ihn kommt, der erste unter den Göttern. Jeder Gott, an den der assyrische Priestersänger sich wandte, war, wie unbedeutend er auch sein mochte, für ihn in diesem Augenblick der größte unter den Göttern. [81] Ebenso wird im Rigveda jeder Gott gelegentlich als der erste und höchste aller Götter gepriesen. [82]

Mit beredten Worten feiert ein babylonischer Priesterdichter der Mondgott:
„Welcher Gott erreicht deine Fülle?
Wer ist im Himmel erhaben? Du allein bist erhaben.
Wer auf Erden ist erhaben? Du allein bist erhaben . . . .
Herr, im Himmel an Herrschaft, auf Erden an Herrschaft, unter den Göttern, deinen Brüdern ist dir keiner gleich.
Herr des erhabenen Göttergemachs, dessen Befehl nichts gleichkommt, dessen Göttlichkeit unvergleichlich ist." [83]

Für den Hymnendichter ist der aufgerufene Gott Vater und König der Götter. En-lil ist der Herr „der Herren", der „Vater der großen Götter", Aššur, der „Herr der Götter", Ischtar die „höchste der Göttinnen", die „Königin der Göttinnen", die „Befehlshaberin der Götter"; „unter den Göttinnen ist keine ihr gleich; kein Gott nähert sich ihrer Macht". [84] Amon-Ra ist „Vater der Götter", „Fürst" und „Oberhaupt aller Götter", der einzige „König unter den Göttern". Osiris ist „König der Götter", „Leiter der Götterschaft", „der erst(geborene) Große von seinen Brüdern, der älteste der Götterschaft", „Fürst der Götter", „König der Könige, Herr der Herren, Herrscher der Herrscher". [85] Ein vedischer Sänger schmeichelt dem Indra: „Die Götter ließen wie Greise nach in ihrer Kraft. Du, Indra, wurdest der Allherrscher." [86] Weil der im Hymnus gefeierte Gott der höchste ist, ist er auch der ewige, universelle Gott, dessen Macht Himmel und Erde umfaßt, dessen Wirken keine Schranken kennt. Re ist „Herr des Himmels, Herr der Erde, Herr der Ewigkeit, Herrscher der Unendlichkeit" [87]. Schamasch ist „Herr über das Schicksal der Erde" [88], Enlil ist „Bestimmer aller Geschicke", „Herrscher des Himmels und der Erde", Marduk „König des Himmels und der Erde"; „Himmel und Erde sind dein", ruft bewundernd der Dichter aus. Ischtar wie Damkina ist „Herrin des Himmels und der Erde" [89].

Als henotheistischen Universalgott preist der Sänger den angebeteten Gott mit den Prädikaten der verschiedensten Götter. Amon-Re und Osiris, Sin, Nergal, Enlil und Marduk tragen die Züge vieler Götter, sie ähneln einander zum Verwechseln. In einem Marduk-Hymnus heißt es sogar: „Du trägst die Macht Anus, die Macht Enlils, die Macht Eas, Herrschaft und Majestät." [90] Zu der umfassenden Macht und Wirksamkeit, welche die Hymnendichter ihren Göttern zuschreiben, gehört vor allem die Schöpfertätigkeit. Zahlreiche in den Hymnen angerufene Götter werden als „Urgötter, Weltenschöpfer und Weltenbildner" gefeiert. Amon-Re ist im Hymnus derjenige, „der das Existierende hervorgebracht und das Seiende geschaffen hat, der den Himmel aufgehängt und den Erdboden befestigt hat", „aus dessen Augen die Menschen kamen, auf dessen Mund die Götter entstanden, der die Weide (für) die Viehherden schuf und den Lebensbaum für die Menschen." [91] Der Mondgott Sin ist „der Erzeuger aller Dinge," „der Erzeuger der Götter und Menschen"; Marduk, der Lokalgott von Babel, ist „der Erneuerer des Himmels, Bildner der Erde", die Muttergöttin Ischtar die „Erzeugerin der Götter" und „die Erzeugerin des Weltalls" [92]. Der vedische Gott des Opferfeuers Agni ist „der Seher, der voller Weisheit die Räume, des Himmels lichte Sphären ausmaß, der alle Wesen geschaffen hat" [93]. Indra, der Wettergott, ist derjenige, der „die schwankende Erde befestigte, die bewegten Berge beruhigte, der den Luftraum erweiterte und den Himmel stützte" [94]. Der Gott, der den Hymnendichter verherrlicht, ist bisweilen noch mehr als die Ursache allen Seins, er ist die Ursache seiner selbst, *causa sui*; er hat sich selbst erzeugt. „Das ist

Re Harachte", heißt es in einem ägyptischen Hymnus an den Sonnengott, „der göttliche Jüngling, der Erbe der Ewigkeit, der sich selbst erzeugt und sich selbst gebiert, der aus dem Wasser hervorging und sich aus dem Nun herauszog, der sich selbst wartete und seine Geburt selbst besorgte. ' Und in einem Hymnus an Amon-Re heißt es: „Du bist Ptah, du bildetest deine Glieder; (du bist es), der sich erzeugt, ohne gezeugt zu sein." [95] In einem babylonischen Hymnus wird Sin als „selbsterzeugte, vollentwickelte Frucht" betitelt [96]. Und in einem mexikanischen Hymnus wird Tlaloc, der Regen- und Gewittergott gepriesen: „Du hast dich selbst gemacht, wer darf dir trotzen?" [97]

Höchster Gott, Vater und König der Götter; Schöpfer Himmels und der Erde, Allursache, Selbstursache — das Größte, Wunderbarste, ja das Paradoxeste, was der Sänger sich erdenken kann, sagt er im Hymnus vom Gotte aus. Der Glanz des gefeierten Gottes überstrahlt alle übrigen Götter, stellt sie insgesamt in Schatten. Die anderen Götter erkennen selbst die Größe des vom Dichter gepriesenen Gottes an, sie huldigen ihm, neigen sich ehrfurchtsvoll vor ihm, jubeln ihm zu, sie beten ihn an, wie die Menschen und mit den Menschen beten sie zu ihm.

„Himmel und Erde verneigen sich ihm" (vedischer Indrahymnus). [98] „Dir jauchzen alle Götter, Unsterblicher, wie einem Kinde bei der Geburt entgegen." „Alle Götter neigten sich ehrfurchtsvoll vor dir, o Agni" (Rigveda). [99] „Die Neunheit (der Götter) betet ihn an, und die Bewohner von Duat küssen die Erde, und die Unterweltlichen verneigen sich; die Verstorbenen jubeln, wenn sie ihn sehen, die dortigen (im Jenseits befindlichen) erweisen ihm Ehrfurcht und die beiden Länder zusammen preisen ihn, wenn seine Majestät sich naht" (ägyptischer Osirishymnus). ‚Anbetung dir! sagen sie alle; Lobpreis dir, weil du mit uns umgehst. Erdküssen dir, (weil) du uns geschaffen hast. Die Götter verneigen sich vor deiner Majestät und erhöhen die Macht ihres Schöpfers jauchzend beim Herannahen ihres Erzeugers" (ägyptischer Hymnus von Amon-Ra). „Isis und Nephtys beten dich an" (ägyptischer Sonnenhymnus). „Alle Götter beten zu Thot" (ägyptischer Hymnus) [100]. „Bei dem Gedenken an deinen Namen beben Himmel und Erde, die Götter beben, die Annunaki zittern. Dein mächtiger Name erschreckt die Menschheit. Alle Menschen, die beseelte Kreatur, die Menschheit huldigt deiner Macht" (assyrischer Ischtarhymnus) [101]. „Es beugen sich vor dir die großen Götter" (babylonischer Sin-Hymnus) [102]. „Die Versammlung der großen Götter steht vor dir und fleht dich an zu deinen Füßen" (assyrischer Sin-Hymnus) [103].

Aus der bunten Mannigfaltigkeit der hymnischen Lobpreisungen heben sich deutlich zwei Hauptformen der Götterverherrlichung heraus: die Häufung von Ehrenprädikaten, Kultnamen und mythologischen Anspielungen einerseits und andererseits die henotheistische Erhebung des Gottes zum Universalgott. In beiden Formen offenbart sich dasselbe Streben des Phantasievorstellens nach dem Maßlosen, Grellen, Bunten, Massigen, ja Grotesken, das nach unserem ästhetischen Urteil dieser Poesie den künstlerischen Wert nimmt. Oldenberg sagt sehr fein von den vedischen Hymnen: „Diese Preislieder erinnern an die Körper, welche die altindische Plastik gebildet hat, unter deren undurchgearbeiteten Fleischmassen es kein Knochengerüst zu geben scheint." [104] Aber es fehlt den antiken Priesterhymnen nicht nur Klarheit, Maß und Harmonie, es fehlt ihnen vor allem die innere Wahrhaftigkeit. Die gehäuften und überschwänglichen Lobpreisungen sind nicht, wie sie rein äußerlich erscheinen, der spontane dichterische Ausdruck religiöser Begeisterung, echter, erlebter Wertgefühle, sondern entspringen einem raffinierten Egoismus; sie sind klug ersonnene schmeichlerische Redens-

arten und Ergebenheitsphrasen, durch die man der Eitelkeit des Gottes frönt, um so seine Gunst zu gewinnen. [105] Hier redet und dichtet kein kindlich frommes Gemüt, das kontemplierend sich in Gottes Größe und Macht, Schönheit und Liebe versenkt und dabei von Staunen und Entzücken ergriffen wird, hier redet nur ein höfisch-serviler Geist, eine geschickt drapierte eudämonistische Begehrlichkeit. Die Sitte der rigvedischen Hymnen, den angerufenen Gott als ersten und höchsten aller Götter zu preisen, ist, wie Winternitz sagt, „eine Art Schmeichelei, durch die man sich den Gott gewogen machen will, ähnlich wie spätere Hofdichter manches kleine Fürstchen als Weltbeherrscher gefeiert haben" [106]. Wenn die ägyptischen Hymnendichter von ihren gefeierten Göttern behaupten, sie hätten die Welt erschaffen, so haben wir nach dem Urteil Wiedemanns darin „nur eine schmeichlerische Redensart zu sehen. Der jeweilige Schreiber oder Sprecher glaubte sich durch solche Lobeserhebungen den Gott, dessen er gerade bedurfte, gewogen zu machen. Er verfuhr ihm gegenüber genau so, wie er es bei irdischen Beamten und Fürsten zu tun gewohnt war. Auch deren Gunst trachtete man im alten wie im heutigen Orient am liebsten durch die allerunterthänigste Schmeichelei zu gewinnen und war dabei im allgemeinen des Erfolges sicher". [107] In der schmeichlerischen Lobrederei ist eine weitere Eigentümlichkeit des Hymnus begründet, die dunkle, tiefsinnige Redeweise, die Geheimnistuerei. „Man muß des Gottes Wesen als reich an tiefen Geheimnissen schildern, die es mit Geschick halb zu verbergen und halb zu enthüllen gilt (Oldenberg). [108] Wie man einem orientalischen Herrscher nicht nur mit klaren, unzweideutigen Lobsprüchen, sondern auch mit versteckten, dunklen Andeutungen schmeichelt, so kleidet man auch die Verherrlichung des Gottes gerne in den Mantel des Geheimnisses: das nur halb enthüllte Geheimnisvolle erscheint eben noch größer und wunderbarer als alle völlig enthüllte Pracht und Herrlichkeit.

All die volltönenden Huldigungsphrasen, Ruhm- und Schmeichelreden des Hymnus sind nicht Selbstzweck, sondern Mittel zum Zweck. Der dichtende oder rezitierende Priester will im Lobpreis des Gottes nicht seinen religiösen Enthusiasmus ausschütten, er will vielmehr den Gott bewegen, daß er seinem Sänger reiche Gaben schenke. Hinter dem prunkvollen Gotteslob versteckt sich dieselbe ungezügelte Begehrlichkeit nach irdischen Glücksgütern, die den primitiven Beter beseelt. Im Hintergrund des Hymnus steht auch immer die Bitte um die gleichen eudämonistischen Güter, nach denen der primitive Beter verlangt. Aber während der naive Mensch seine Wünsche ohne viele Umschweife offen und gerade heraussagt, naiv und treuherzig ausspricht, was ihn drängt und bewegt, verbirgt der priesterliche Hymnensänger sein Anliegen unter einem Schwall von Huldigungen und Schmeicheleien, er flicht nur vorsichtig in den Hymnus eine kurze Bitte bei. Die Bitte ist ganz eingebettet in den Lobpreis, so daß es den Anschein hat, als sei sie etwas Nebensächliches. In Wirklichkeit aber ist sie dem Sänger die Hauptsache, nur daß er es geschickt versteht, den Gott hierüber zu täuschen. In der Rolle des Lobsängers glaubt der Dichter eher Erfüllung seiner Wünsche zu erlangen, als in der Rolle des Bittstellers.

Bisweilen freilich fällt er in seiner Redseligkeit aus der Rolle und sagt in plumper Naivität heraus, worum es ihm bei all seinen Lobreden eigentlich zu tun ist. So heißt es in einem Marduk-Hymnus: „Da ich dir glänzend gehuldigt habe, laß mich gesättigt werden!“ [109] Und in mehreren Indrahymnen heißt es: „Nun gepriesen, nun besungen, laß reichlich deinem Sänger stromgleich die Speisen fließen!“ [110] In den meisten Hymnen steht die Bitte am Schlusse der Lobpreisung. Die meisten babylonischen Hymnen „klingen nur zum Schluß in ein kurzes Gebet, oft nur von wenigen Zeilen aus“. [111] Im Rigveda „pflegt die Bitte um Gaben, welche man von dem durch solches Lob befriedigten Gott erhofft, sich kurz an jenes anzuschließen“. [112] Doch wird bisweilen in vedischen wie ägyptischen Hymnen die Bitte zwischen die Lobpreisungen eingeschoben. Sie kann sogar, wie manche ägyptische und zahlreiche mexikanische Hymnen zeigen, gänzlich fehlen, ohne daß deshalb der Hintergedanke, Gunsterweise des Gottes zu erlangen, fehlen würde.

Der Gegenstand der Bitte ist derselbe wie im Beten des Primitiven: Leben, Gesundheit, Nahrung, Reichtum an Vieh und Kindern, Vernichtung der Feinde und Siegesbeute. [113] Wenn konkrete Wünsche ausgesprochen werden, werden mehrere zusammengefaßt. „Bringe uns Reichtum, Speise und männlichen Nachwuchs!“ fleht ein rigvedischer Dichter zu Agni. [114] Noch häufiger aber ist der Gebetswunsch generell gefaßt; „von den Gütern ist meist in ziemlich allgemeinen Ausdrücken die Rede, wie das dem wenig individuellen Charakter jener liturgischen Poesie entspricht“. [115] Ein sumerischer Hymnendichter betet für seinen König zu Ninib: „Deinen heiligen, königlichen Thron, o mögest du ihn segnen! Den Gimil-Sin, mögest du ihn segnen, Ninib, ein Leben langer Tage bestimme ihm!“ „Mögest du sein großer Wall sein; mögest du mit gnädigen Augen auf ihn blicken!“ [116] In einem babylonischen Hymnus an En-me-šar-ra betet ein Herrscher: „Laß mich, den Fürsten, deinen Diener, vor deiner großen Gottheit auf ferne Tage mit Gunst genannt sein!“ [117] Ein für den Monat Nisan bestimmter babylonischer Festhymnus enthält die Bitte: „Beachte die zu dir erhobenen Hände! Deiner Stadt Babylon gewähre Gnade! Auf E-sag-ila, dein Haus, wende dein Antlitz! Den Söhnen Babylons, deinem Volk insgesamt gewähre die Hilfe.“ [118]

Einfacher als die im schwulstigen orientalischen Hofstil formulierten Bitten vieler babylonischer Hymnen sind die kurzen Gebete, die in die Hymnen des Rigveda eingestreut sind: „Sei dem Opferherrn hilfreich!“ „Gib Kind und Kindeskindern Segen und Heil!“ lauten die Bitten an Agni; zu den Maruts (Windgöttern) fleht ein Dichter: „Gewähret uns die erfreuende, Glück bringende Gabe, um die wir euch bitten, mit der ihr für Kind und Kindeskinder unerschöpfliches Saatgut herbeibringt!“ [119] Wie die Lobpreisung nicht selten nicht in der Duanrede, sondern in der Erzählungsform gefaßt ist, so wird auch die den Hymnus abschließende Bitte bisweilen in der Form des Segens ausgesprochen. So heißt es in einem Agni-Lied: „Vaiçvânara sei gnädig uns zu helfen, der Unsterbliche sei gnädig uns zu helfen!“ [120]

Die vedischen Hymnen sind Opfergesänge; viele von ihnen enthalten analog den primitiven Opfergebeten eine Einladung der Götter zur Opfermahlzeit. „Dich, Brahmanaspati, den Herrn der Scharen, rufen wir. Uns erhörend mit deiner Hilfe, setze dich auf deinen Sitz!“ „Komm zu unserem Opfer mit deinen hundert Gespannen, mit deinen tausend komm zum Mahl, Vâyu, zu den Opfergaben, zum Mahl. Dein ist dieser Anteil, der jahreszeitgemäße, von gleichem Strahl wie die Sonne.“ [121] Häufig wird der Gott des heiligen Opferfeuers, Agni, aufgefordert, die Götter herbeizuholen. (Vgl. o. S. 77.) „Eben geboren, führe, Agni, die Götter hierher für den, der die Opferstreu geschnitten hat.“ „Führe, du Sühnender, Leuchtender, die Götter herbei zu unserem Opfer und Opfermahl!“ [121] Wie die in die Hymnen eingeschobenen Grußworte und konkreten Bitten, so sind auch diese Opfersprüche echte, viel gebrauchte Gebetsworte, die von den Hymnen-

sängern nur poetisch verbrämt wurden. Der Dichter ist nicht bloß von derselben Tendenz beseelt wie der primitive Beter; er benützt sogar dieselben oder ähnliche Gebetsworte, wenn er die Götter bittet und zum Opfer lädt.

Im Hymnus tritt, wie wir sehen, die Bitte ganz zurück; die K l a g e , dieses wesentliche Element primitiven Betens, fehlt völlig. Einen viel breiteren Raum nehmen Bitte und Klage in dem Buß- oder Sühnelied ein. Der Rigveda weist eine stattliche Zahl von Bußpsalmen auf, die meist an den strengen und gerechten Richtergott Varuna sich wenden. In der religiösen Literatur der Babylonier und Assyrer bilden die Buß- und Klagelieder, die ursprünglich an den En-lil und die Nin-lil von Nippur, später auch an andere Götter, vor allem an die assyrische Madonna Ischtar, gerichtet wurden, [122] einen eigenen Literaturzweig. Während die vedischen und vor allem die babylonisch-assyrischen Bußpsalmen eine ganze Gattung der Hymnendichtung darstellen, lassen sich in der ägyptischen Hymnenpoesie nur Ansätze zu Bußpsalmen feststellen. [123] Auch die Klagelieder und Bußpsalmen sind echte Hymnen. Sie dienen wie die anderen Hymnen kultischen Zwecken, werden wie diese von Priestern gedichtet und rezitiert, sie zeigen dieselbe poetische Struktur; sie enthalten auch dieselben ermüdenden Lobpreisungen, Ruhm- und Schmeichelreden wie die anderen Hymnen. Aber während sich in diesen an die Lobpreisung nur eine kurze generelle Bitte anreiht, folgt ihr hier eine breite Klage. Wie der Lobpreis, so besteht auch die Klage vielfach nur aus endlosen Wiederholungen einer und derselben stereotypen Wendung; auch in der Klage werden die Götter-, Tempel- und Ortsnamen gehäuft.

So heißt es in einem solchen Klagelied an Ba-u:
„Die mächtige Herrin Nin-lil ruft unter Wehgeschrei den Wehruf über die Stadt.
Die glänzende Herrin von Nippur ruft usw.
Die Herrin von E-šu-me-du ruft usw.
Die Herrin, die das Leben hält, ruft“ usw. [124]

Neben diesen unlebendigen litaneienartigen Klagen stehen äußerst anschauliche, ergreifende Schilderungen der Not; freilich sind auch die treffenden Bilder vielfach stereotyp, sie sind zumeist nicht die individuelle Erfindung eines Dichters, sondern gehören dem traditionellen Formelschatz der Priesterschulen an.

Das folgende Klagelied schildert die durch eine Belagerung hervorgerufene Hungersnot und Verwirrung der Stadt Nippur:
„Die Stadt von Nahrung abgeschnitten, von Not gedrückt,
In der der nach Essen Verlangende durch Mangel an Nahrung verhungert,
In der man statt des Gemahls den Sohn als ‚mein Gemahl‘ anredet,
Das Töchterlein als ‚mein Sohn‘ anredet,
Die Magd als ‚mein Brüderchen‘ anredet,
In der Stadt, wo die Mutter ein neugeborenes Mägdlein als ‚mein Söhnchen‘ anredet,
Das junge Töchterchen als ‚mein Väterchen‘ anredet.
Wo Jammer in den Straßen herrscht und Brand angesteckt wird,
Wo man klein und groß niedermetzelt . . . .
Ihre Pracht hat der Feind weggenommen,
Ihren herrlichen Glanz hat das Feuer vernichtet,
Fröhlichkeit ist im Sturm dahingegangen;
Die Straßen sind verödet.“ [125]

Das folgende Klagelied schildert mit beredten Worten die Not eines einzelnen Herrschers:

„Während die Schwachen stark wurden, wurde ich schwach,
Überwältigt, bin ich gleich einer Flut von einem unheilvollen Wind getrieben.
Es fliegt und entflieht mein Herz gleich einem Vogel des Himmels,
Ich wehklage gleich einer Taube bei Nacht und Tag,
Ich bin verwüstet und weine bitterlich.
Mit Weh ist mein Gemüt schmerzerfüllt . . . .
Als ob ich meinen Gott und meine Göttin nicht fürchtete, bin ich in Not geraten,
Krankheit, Siechtum, Verderben und Verwüstung haben mich befallen,
Drangsal, Unmut, Unwillen und Zornesfülle,
Grimmiger Zorn aller Götter und Menschen,
Ich erlebe, o meine Herrin, traurige Tage, bedrängnisvolle Monate, Jahre der Drangsal,
Ich erlebe, o meine Herrin, eine Regierung der Verwirrung und Empörung.
Tod und Not haben mich zugrunde gerichtet.
Vernichtet ist meine Kultstätte, vernichtet mein Heiligtum,
Über mein Haus, Tor und Gefild ist Leid ausgegossen.
Meines Gottes Antlitz hat sich anderswohin gewendet,
Meine Stärke ist aufgelöst, meine Macht gebrochen,
Es harren auf dich, o meine Herrin, auf dich sind meine Ohren gerichtet.“ [126]

Wie in manchen primitiven Gebeten, so erhebt sich bisweilen auch in den Bußliedern die Klage zur wehmütigen Frage an die Gottheit. So ruft ein babylonischer Dichter zu Enlil:

„Herr des Landes, Enlil, weitsinniger, wie lange noch wird dein Herz sich nicht beruhigen?
Vater Enlil, wie lange noch werden deine Augen, die (alles) schauen, nicht ruhen?
Wie lange noch wirst du deinen Kopf wie mit einem Kleide bedeckt halten?
Wie lange noch wirst du dein Angesicht deinen Lenden zuwenden (d. h. nicht auf mich blicken)?
Wie lange noch wirst du dein Herz wie ein Gefäß bedeckt halten?
Gewaltiger, wie lange noch wirst du dein Herz in die Ohren stecken?“ [127]

Wie die hymnische Lobpreisung, so hat auch die Klage die Tendenz aus der Gebetsrede in die Betrachtung überzugehen. Wie der Lobsänger sich die Größe, Macht und Schönheit des Gottes sich vergegenwärtigt, so versenkt sich der Klagedichter in sein oder seines Volkes Leid; dort ist der Blick auf ein fremdes Ich gerichtet, hier wendet er sich auf das eigene Ich. Der Hymnus, der die Taten des Gottes besingt, wird zum mythischen Epos; das Klagelied, das des Herzens Not und Jammer schildert, erhebt sich zur religiösen Lyrik.

Die in den Klageliedern ausgesprochene Bitte richtet sich vornehmlich auf die Befreiung aus schwerer Not, sei es nun die Not des ganzen Landes, Krieg, Hunger, Seuchen, sei es die Not eines Einzelnen, Krankheit oder Siechtum. Aber wie in den anderen Hymnen, so wird auch in den Bußpsalmen die Bitte zumeist nur generell formuliert. Alles Elend und Mißgeschick, das über den antiken Menschen kommt, erscheint ihm als Strafheimsuchung des Gottes, als Ausfluß seines Zornes. Darum fleht der Sänger der Klagelieder, daß der Gott seinen Groll aufgebe und sich wieder gnädig seinem Verehrer zuwende.

„Es besänftige sich dein Gemüt, es beruhige sich dein Herz!“ „Ruhe endlich!“ sind die stereotypen Wendungen, die in den babylonisch-assyrischen Klageliedern unzählige Male wiederkehren. „Verkünde Versöhnung!“ „Wende dich um, kehre zurück!“ „Gewähre mir Gnade!“ [128] sind andere gebräuchliche Redensarten. „Sei gnädig, gib Gnade!“ ruft der vedische Dichter in seinen Bußpsalmen zu Varuna. [129] Der Zorn der Gottheit wurde durch ein bewußtes oder unbewußtes, sittliches oder rituelles Vergehen erregt; deshalb fleht der Mensch, daß Gott ihm

diese Sünde vergebe, sie vergesse und tilge. „Vergib mein Vergehen!" „Meine vielen Schlechtigkeiten zerreiße wie ein Gewand!" „Lösch aus meine Schuld!" „Befreie von dem Vorgehen, tilge die Schuld!" [130] heißt es in babylonisch-assyrischen Klageliedern. Und in einem Varunahymnus steht die Bitte: „Was immer wir Menschen am Geschlecht der Götter begehen, Varuna, wenn wir deine Gesetze übertreten haben, nicht schädige uns wegen dieser Sünde." [131]

Sünde und Schuld ist hier eine Beleidigung der Gottheit, die der Mensch wissentlich oder unwissentlich begangen hat, und durch die er ihren Zorn auf sich lädt. Mit dieser Vorstellung verbindet sich beim primitiven Menschen noch eine völlig andere. Sünde ist auch ein Fluch, der auf ihm lastet, ein Bann, der sich über ihn gelegt hat, eine Befleckung, die ihn verunreinigt, ein Aussatz, der seinem Leib anhaftet. Sünde ist auch eine gefährliche, schädigende Kraftsubstanz, ein Giftstoff, der in seinem Körper wühlt, ein Tabu, das in ihm steckt, eine magische Fessel, die ihn bindet. Der Beseitigung des unheilvollen Sündentabus dient das ganze System der kathartischen Riten. Aber der Mensch wendet sich auch im demütigen Gebet zu der Gottheit, auf daß sie ihn vom magischen Band der Sünde befreie. In den babylonisch-assyrischen wie in den rigvedischen Bußpsalmen begegnet uns immer wieder die Bitte um Lösung der ‚Sündenfessel' — das Bild lebt noch in unserer religiösen Sprache fort.

In einem Klagelied fleht der Dichter die Ischtar an: „Löse auf meinen Bann! Löse meine Schuld, mein Vergehen, meine Missetat und Sünde." In einem anderen Bußpsalm betet der Priester für den Sünder: „Öffne seine Bande, befrei ihn von seinen Fesseln." „Lockere seine Fessel, damit er schleunigst aufatme." [132] Zu Varuna ruft der Sänger: „Löse jede begangene Sünde von uns!" „Welche Sünde wir immer gegen den Eidam begangen haben, diese löse von uns, o Varuna!" „Löse, o Varuna, die oberste Fessel von uns, löse die unterste, löse die mittlere." [133]

Wie in den primitiven Gebeten (s. o. S. 87 f.) wird die Bitte um Vergebung der Sünde und Lösung der Schuld bisweilen von einem Sündengeständnis begleitet. Ein babylonischer Büßer gesteht: „Viel sind meiner Sünden, die ich gesündigt allesamt." In einem anderen Bußpsalm wird mehrmals das demütige Sündenbekenntnis wiederholt: „O Herr, meine Vergehen sind viele, groß sind meine Sünden." In einem Bußgebet an die Schutzgottheiten kehrt immer wieder das Geständnis: „Meine Vergehen sind siebenmal sieben." [134] Dem offenen Sündenbekenntnis schließt sich bisweilen eine Entschuldigung an: nicht böser Wille, sondern Unwissenheit sei die Ursache der Verfehlung gewesen. „Als ich noch klein war, sündigte ich." Oder der Beter erklärt, sich keiner Schuld bewußt zu sein: „Das Vergehen, das ich begangen, kenne ich nicht. Die Sünde, die ich getan, kenne ich nicht". [135]

Klage, Sündenbekenntnis, Entschuldigung und Bitte um Vergebung dienen demselben Zweck wie die Huldigung und Lobpreisung; sie wollen die Gnade und Gunst der Gottheit gewinnen. Der Beter will das Mitleid des Gottes erwecken und seinen Zorn beschwichtigen. Der Bußpsalm ist seiner inneren Tendenz nach ebenso wie der Hymnus ein Bittgebet im primitiven Sinne. Wie der Lobsänger durch überschwenglichen Preis und durch Schmeichelei, so sucht der Bußdichter durch Klage und Schuldbekenntnis sich Gottes Huld zu sichern.

6. Die im Hymnus angerufenen höheren Wesen.

Die Wesen, an die der priesterliche Dichter im Hymnus und Bußpsalm sich wendet, sind die synkretischen Göttergestalten des umfassenden

Pantheons, das die antiken Ritualreligionen gebildet haben. Fast alle diese Gottheiten zeigen meist noch deutlich ihren ursprünglichen Charakter als Natur-, Lokal- oder Tätigkeitsgötter. Der ägyptische Ra ist ursprünglich ein Sonnengott, der vedische Indra ein Sturm- und Wettergott, die ägyptische Isis wie die assyrische Ischtar sind Muttergöttinnen, die alles vegetative und animalische Leben hervorbringen, der altindische Agni ist der Gott des flackernden Herd- und Opferfeuers, der thebanische Amon und der babylonische Marduk sind ehedem Lokalgötter gewesen, der ägyptische Thot, der Gott der Schreibkunst und Weisheit, ist ein ausgesprochener Tätigkeits- oder Patrongott. Aber das ursprüngliche Wesen dieser Gottheiten stellt nur den Grundton in ihrem Bilde dar, der bald mehr, bald weniger von anderen Farben überdeckt ist. Diese Göttergestalten nahmen die Tätigkeiten und Funktionen zahlreicher anderer Götter, Naturgeister, Lokalgötter, Sondergötter und Heroen in sich auf, so daß ihr eigentlicher Charakter mehr oder weniger verblaßte, bisweilen sogar bis zur Unkenntlichkeit entstellt wurde. So ist es uns heute unmöglich, die ursprüngliche Eigenart des ägyptischen Osiris mit Sicherheit zu bestimmen. Dieser Synkretismus der Göttervorstellung beruht auf einem natürlichen religionsgeschichtlichen Prozeß, dessen treibende Kräfte an früherer Stelle besprochen wurden. (S. o. S. 115 f.) Die rituelle Hymnenpoesie brachte noch eine künstliche Steigerung dieses Synkretismus. Um dem angerufenen Gott zu schmeicheln, häufen die Priester die überschwänglichen Prädikate und preisen ihn als den höchsten aller Götter. So werden ihm „nicht nur die Vorzüge vieler anderer Götter beigelegt, sondern auch Charaktere, Funktionen und Erlebnisse derselben ganz kritiklos in sein Bild eingefügt.“ [136] Daraus erklärt sich der verschwommene, wenig individuelle Charakter der in den Hymnen gepriesenen Gottheiten. Sie sind einerseits anthropomorpher als die höheren Wesen, zu denen der primitive Mensch betet, weil sie sich der Naturgebundenheit mehr oder weniger entrissen haben, andererseits aber raubt ihnen wieder der wirre Synkretismus die schärfere Individualisierung, die ihnen die Loslösung vom Naturuntergrunde gebracht hatte.

Weil das Machtgebiet dieser synkretistischen Götter in keine Grenzen eingeengt ist, beten zu ihnen die Hymnensänger um die verschiedensten Glücksgüter. Die schlichten Leute aus dem Volke flehen freilich — soweit sie sich überhaupt an diese zum offiziellen Priesterkult gehörenden Gottheiten wenden — auch sie vorwiegend in ganz bestimmten Nöten an. (S. o. S. 116.) Die Volksreligion hat eben die ursprüngliche Wesensart der Götter treuer bewahrt als die rituelle, theologische Priesterreligion.

Der Universalismus der in der Hymnenpoesie angebeteten Götter fordert einen Vergleich mit den hehren Gestalten der primitiven ‚Urväter‘ heraus. Auch sie gelten als ‚höchste Wesen‘, als Schöpfer alles Seienden, als Herren Himmels und der Erde. Auch zu ihnen betet der Mensch um die verschiedensten Gegenstände und bei den verschiedensten Anlässen. Dennoch springt der Unterschied zwischen den primitiven Urvätern und den großen Göttern der antiken Religionen beim ersten Blick in die Augen. Die ‚high gods‘ der Naturvölker sind durchaus

einfache Wesen, so einfach wie die Naturgeister und die Ahnen; die antiken Götter hingegen sind komplizierte Gestalten, hervorgegangen aus der Vermischung zahlreicher Einzelgötter. Die Urväter der Primitiven sind wirkliche Schöpfergottheiten und Weltbeherrscher, die Schöpfertätigkeit ist ihre wesentliche Tätigkeit; die antiken Götter hingegen — der Varuna des Veda ausgenommen — sind keine Schöpfergottheiten, der Dichter sucht ihnen nur zu schmeicheln, indem er sie zu Weltschöpfern erhebt. In den primitiven Gebeten an den Urvater redet eine ehrliche Überzeugung, in den antiken Kulthymnen ist die Lobpreisung des Gottes als Schöpfers eine nicht ernst gemeinte Phrase.

In den eigentlichen Kulthymnen wird stets nur e i n Gott angerufen; diese Ausschließlichkeit ist schon durch die ganze Tendenz des Hymnendichters gefordert. In manchen vedischen Opfergesängen werden der Reihe nach sämtliche Götter des vedischen Pantheons mit Namen angerufen.[137] Der Beter fürchtet den Zorn einer Gottheit auf sich zu laden, wenn er übersieht, sie zum Opfermahl einzuladen. Einige avestische Yascht sind bloße Namenlisten, aus weitläufigen Anrufungen der Götter und Geister bestehend.[138] In vielen babylonisch-assyrischen Klageliedern wendet sich der Sänger an eine Vielzahl von Gottheiten; der Namennennung folgt in Litaneiform die einförmige Bitte. Manche Texte zählen lediglich die Namen auf und fügen ihnen erläuternde Epitheta bei. So heißt es in einem Bußpsalm:

„Enlil und seine Gemahlin Ninlil, Ninib und Gula, Ea, Damkina, En-mul, Nin-mul, Nusku von erhabener Macht, Schutzgeist von E-kur, Mutter des Hauses der Sa-dar-nunna; Sir, Schutzgeist von E-šarra, gnädiger Lamassu von erhabenem Glanz." So geht die schier endlose Kette der Götternamen fort, bis mit einer generellen Anrufung aller Götter geschlossen wird:

„Die Götter des Himmels, die Götter der Erde,
Die großen Götter — ihrer fünfzig,
Die Götter der Schicksalsbeschwörung — ihrer sieben.
Die Annunaki des Himmels — ihrer dreihundert,
Die Annunaki der Erde — ihrer sechshundert."[139]

Der vom Unglück Heimgesuchte zählt alle Götter auf, um den Gott, der ihm grollt und den er nicht kennt, nicht zu übersehen, oder er ruft alle Gottheiten zu Hilfe, damit sie den Grimm des einen strafenden Gottes besänftigen.

7. Die dem Kulthymnus zugrundeliegende Gottesvorstellung.

Die Götter, an die der priesterliche Dichter sich im Hymnus wendet, besitzen denselben anthropomorphen Charakter wie die Naturgeister, Lokal- und Sondergötter, zu denen der Primitive betet. Was Oldenberg von den vedischen Göttern sagt, gilt von den Göttern der antiken Ritualreligionen überhaupt: „Sittliche Erhabenheit, Heiligkeit im Sinne unserer Religion liegt dem Wesen dieser himmlischen Herren im ganzen ziemlich ferne. Sie sind erregbar, launenhaft, überwiegend von einer nicht ganz zuverlässigen Gutmütigkeit; tückische, gefährliche Gesellen fehlen unter ihnen nicht. Um ihre Gunst zu gewinnen, ist es nicht so wesentlich, Tugenden zu üben, als vielmehr sie reichlich zu

speisen, prächtige Trinkgelage zu veranstalten, durch kunstvolle Loblieder ihnen zu schmeicheln.“ [140] Der letzte Punkt zeigt den Fortschritt gegenüber der primitiven Gottesvorstellung. Die Götter sind stets nach dem ‚Bild und Gleichnis‘ des Menschen gedacht. Mit dem Fortschritte der Kultur schreiten auch die Göttervorstellungen fort; steigern und verfeinern sich die Genüsse der Menschen, so steigert und verfeinert sich in der Vorstellung des Menschen auch das Genießen der Götter. Die Götter fordern dann nicht bloß Speise und Trank, sondern auch ästhetische Freuden und glänzende Ruhmreden, die ihr Selbstgefühl steigern. „Dir, o Agni,“ heißt es im Rigveda, „soll das süßeste Wort, dir dieses Lied gehören, als Freude für das Herz.“ [141] Die kunstvollen Hymnen, welche die Priester ihnen zu Ehren dichten und vortragen, erfreuen und stärken die Götter genau so wie die Speise- und Trankopfer. Die Verherrlichung ihrer Macht und Güte weckt in ihnen Lust und Mut zu neuen Machttaten und Hulderweisen. Wie die Menschen, so haben auch die Götter Wohlgefallen an klingenden Phrasen, an schwungvollen Reden, an überraschenden Wortspielen, am Rhythmus und Gleichmaß der Gedichte. So wird der Hymnus zu einer „von Herzen gezimmerten Opferspeise“, wie ein treffendes rigvedisches Bildwort besagt. Die prunkvoll aufgeputzten Gesänge erfüllen den vedischen Gott „wie die großen Ströme den Indus“, [142] sie umschmeicheln und umarmen ihn wie die Gattin den Gatten, die Liebende den Geliebten, sie stärken ihn wie der heilige Rauschtrank des Soma. [143] So liegt auch dem Hymnus derselbe Anthropomorphismus der Gottesvorstellung zugrunde, der die Voraussetzung für das primitive Gebet bildet

8. Das im Hymnus sich äußernde Verhältnis des Menschen zu Gott.

Dem kultischen Zweck, zumal der engen Verbindung mit dem Opfer entspricht es, daß der Hymnus weder eine Meditation noch eine Homilie, weder ein Monolog noch ein Epos ist, sondern ein wirkliches Gebet. Nicht an menschliche Hörer wendet sich der Sänger, sondern an einen Gott. Schon seiner äußeren Gestalt nach ist der Hymnus zumeist ein Gebet; die verschiedenen Formen und Teile des Gebets: Anrufung, Klage, Bitte, Lob, Überredung kehren in ihm wieder. Aber auch dann, wenn die Du-Anrede an den Gott nicht konsequent durchgeführt ist oder sogar völlig fehlt, ist der Gebetscharakter des Hymnus doch unzweifelhaft. Durch das Fehlen der äußeren Gebetsform wird die innere Gebetstendenz des Kulthymnus nicht aufgehoben.

Wie im primitiven Gebet, so spielt sich auch im Hymnus ein realer Verkehr des Menschen mit dem gegenwärtigen Gotte ab. Der Beter versucht eine Einwirkung auf den Gott, er will ihn für sich gewinnen oder ihn umstimmen und wendet zu diesem Zwecke jene Mittel der Rede an, die er auch im Verkehr mit Menschen benützt, um seine Ziele zu erreichen. Wie das Verhältnis des primitiven Beters zu Gott, so ist auch das Verhältnis des Hymnendichters zu dem gefeierten Gotte der Widerschein eines menschlich-irdischen Gesellschaftsverhältnisses; freilich nicht eines Kindschafts- oder Verwandtschaftsverhältnisses.

Wenn in manchen ägyptischen und assyrischen Hymnen in der Gebetsanrede der Vater- oder Muttername gebraucht wird, so ist das nur eine uralte Gebetstradition oder eine geschickt gewählte, schmeichelhafte Phrase. Das Verhältnis des priesterlichen Dichters zum angerufenen Gott spiegelt das Verhältnis der orientalischen Höflinge zu ihrem Herrscher wider. Mit ähnlichen schwulstigen Schmeicheleien und Ergebenheitsphrasen überhäuften die ägyptischen Hofbeamten den Pharao, die babylonischen Gaufürsten und Priester ihren Großkönig. Das Verhältnis des Hymnendichters zu dem gepriesenen Gott ist ebensowenig wie das eines Hofmannes zu dem mächtigen Despoten ein echtes, unbefangenes Vertrauensverhältnis, sondern steif, offiziell, zeremoniös. Da ist keine kindliche Herzlichkeit, keine Zuversicht, keine Sehnsucht und Begeisterung. Schon der Umstand, daß der Dichter viele Gottheiten besingt, schließt eine volle Hingebung an den angebeteten Gott aus. „Man kann," bemerkt Oldenberg, „nicht zu einem Gott so reden, wie der alttestamentliche Dichter zu Jahwe redet, wenn man weiß, daß im nächsten Augenblick die Opferordnung die Besingung eines anderen und dann alsbald wieder eines anderen Gottes verlangen wird. Das Verhältnis zwischen Mensch und Gott kann hier nicht leicht über eine gewisse Kühlheit und Äußerlichkeit hinauskommen." [144]

9. Schlußcharakteristik.

Überschauen wir die rituelle Hymnendichtung der verschiedenen antiken Religionen und vergleichen wir sie mit dem naiven Beten des primitiven Menschen, so zeigt sich deutlich, daß der Kulthymnus seinem Wesen nach primitives Beten ist. Sein Inhalt weist gegenüber dem primitiven Gebet keine wesentlich neuen Elemente auf: auch Lob und Klage gehören, wie wir sahen, zum primitiven Beten; im Hymnus und Bußpsalm nehmen sie zwar den meisten Raum ein, aber sie sind ebenso wie bei jenen nur Überredungsmittel, welche die Bitte stützen sollen. Dem Hymnus liegt dieselbe anthropomorphe Gottesvorstellung zugrunde wie dem primitiven Gebet, den Hymnendichter und -sänger beseelt dieselbe Absicht wie den naiven Beter; es gilt den Gott zu gewinnen, daß er helfe und schenke, schenke im Übermaß. Während so der Hymnus dieselbe innere Eigenart besitzt wie das Gebet des Primitiven, offenbart er in zweierlei Hinsicht einen Unterschied. Ein Fortschritt liegt in der formalen Seite: die dichterisch-künstlerische Fassung der Lobpreisung ist bedingt durch den Fortschritt der allgemeinen Kultur, der eine Steigerung und Verfeinerung des ästhetischen Wertfühlens mit sich bringt. Diesem formalen, äußeren Fortschritt steht gegenüber ein innerer Rückschritt. Die Hymnenpoesie hat ebenso wie das rituelle formelhafte Prosagebet im ganzen die urwüchsige Frische und Naivität eingebüßt, die das auszeichnende Merkmal des primitiven Betens bildet und die auch im primitiven Kultlied noch spürbar ist. Trotz des äußeren dichterischen Prunkes ist darum der Kulthymnus ebenso wie das komplizierte Mythensystem und das priesterliche Ritual der antiken Völker ein Degenerationsprodukt. Die antike Ritualpoesie ist „der Schlußstein einer sehr langen Entwicklung" (Pischel) [145], einer

Entwicklung, in der das religiöse Denken und Leben seiner ursprünglichen Kraft und Tiefe verlustig ging. Die Gottesvorstellung, der Mythus, der Gebetsverkehr mit Gott verraten durchgängig „einen Verfall und ein Altern des geistigen Lebens, wo Schulmethode und Pedanterie das Denken vorwiegend beherrschen, wo der Glaube zur Theorie, der Kultus zum Ritual geworden" (Edvard Lehmann).[146]

Als Stück des priesterlichen Rituals partizipiert der Kulthymnus an dem Heiligkeitscharakter, der diesem eigen ist. Voll Ehrfurcht und Bewunderung lauschten die Epigonen den Worten der aus alter Zeit überlieferten Kulthymnen. Nirgends erreichte die Wertschätzung der Ritualdichtung eine solche Höhe wie im alten Indien. Der Rigveda erlangte kanonische Geltung; seine Hymnen sind ‚inspiriert', sind ‚Offenbarung', *šruti*, d. h. das, was die heiligen Barden, die *ṛshi* in ferner Vorzeit aus dem Munde der Götter hörten. In Ägypten und im Zweiströmeland erreichten die Hymnensammlungen zwar nicht den Charakter inspirierter Offenbarungsbücher. Trotzdem war ihre Wertung keineswegs geringer; man schrieb den Hymnen zauberhafte Kraft zu, eine Anschauung, die wir auch im alten Indien antreffen. Wie das Opfer zur Zauberhandlung wurde, so sank der Hymnus aus einem Gebet zum Zauberspruch herab, der dann auch außerhalb des Kults zu allerlei magischen Praktiken benützt wurde. So wurde die rituelle Hymnenpoesie in den großen Entartungsprozeß hineingezogen, der die antiken Ritualreligionen zu verworrenen Zaubersystemen verkümmern ließ und so ihre Auflösung vorbereitete. Gleichwohl wurde sie auch der Ausgangspunkt einer individuellen religiösen Poesie, die, losgelöst vom Ritual, einen höheren und reineren Frömmigkeitstyp schuf.

III. Der literarische Hymnus.

Die überschwänglichen Lobpreisungen des Hymnus dienten, wie wir sahen, ursprünglich dazu, den jeweils angerufenen Gott sich geneigt zu machen; sie waren lediglich eine captatio benevolentiae, eingegeben vom egoistischen Wunsche nach Erlangung von Hilfe und Gunsterweisen. Aber das konzentrierte Streben, in immer neuen Formen des Gottes Macht, Güte und Schönheit zu verherrlichen, bedingte in tieferen Naturen einen Wandel der psychischen Motive. Der gefeierte Gott wird durch die übertreibenden Lobpreisungen in der Vorstellung des Dichters wie des Hörers immer größer und herrlicher. Die betrachtende Vergegenwärtigung des Wesens und Wirkens der Gottheit läßt den Sänger ästhetische Werte im Bilde des Gottes entdecken und genießen. Die Vorstellung Gottes, dessen Wert- und Erhabenheitscharakter der Sänger absichtlich und künstlich gesteigert hatte, wirkt so auf dessen Erleben zurück, und weckt in ihm spontane, echte Wertgefühle: Ehrfurcht, Bewunderung, Staunen, Entzücken, Sehnsucht, Hingabe.[147] Die henotheistische Erhebung des angebeteten Gottes, geboren aus schmeichlerischer Gefälligkeit, erregt im Beter echte Gottesliebe: er erlebt den Gott, den er angerufen, als höchsten Wert. Diese tiefen seelischen Erlebnisse drängen in künstlerisch begabten Frommen zu neuen, selbständigen Ausdrucksformen: die alten stereotypen Epitheta

und Huldigungsphrasen genügen nicht, um die quellenden Affekte und Gefühle des von seinem Gott Ergriffenen auszudrücken; so besingt er den Gott in neuen individuellen Hymnen, die er nach Analogie der alten Kulthymnen, unter Verwendung derselben poetischen Kunstmittel dichtet. Aus der traditionellen Ritualpoesie wächst auf diese Weise eine individuelle Hymnenpoesie heraus, die den Zusammenhang mit der älteren Kultpoesie noch deutlich offenbart, aber nach Form und Inhalt einen selbständigen Typ der Hymnendichtung darstellt. Bisweilen (z. B. in manchen ägyptischen Hymnen) treffen wir beide Dichtungsarten nebeneinander; der Dichter ringt noch mit dem traditionellen Schema, aber er vermag sich ihm nicht völlig zu entwinden.

In allen priesterlichen Ritualreligionen, im alten Mittelamerika und im vedischen Indien, in Ägypten und in Assyrien löste sich eine freie, literarische Hymnenpoesie von der Ritualdichtung ab. In Ägypten können wir sogar den Zeitpunkt hiefür bestimmen: in der zweiten Hälfte des neuen Reiches vollzieht sich der Umschwung: „Der frische Zug, der in dieser Epoche das ägyptische Leben durchweht, ruft eine religiöse Dichtung hervor, in der das Fühlen und Empfinden des Einzelnen frei sich ausspricht" (Erman).[148] Auch in Griechenland ging aus der Kultpoesie eine literarische Hymnenpoesie hervor; „die Hymnendichtung in Griechenland muß im 8. Jahrhundert einen lyrischen Charakter erhalten haben." (Holwerda)[149] Die berühmtesten dieser griechischen Hymnen sind jene, die unter Homers Namen bekannt sind. Im Unterschied von der literarischen Hymnenpoesie der genannten Ritualreligionen schloß sich die griechische unmittelbar an das einfache Kultlied an, da die griechische Religion eine eigentliche Ritualpoesie analog der indischen oder ägyptischen nicht besitzt.

Die individuelle Hymnendichtung, die aus der schematischen Kulthymnenpoesie herauswuchs, ist im Gegensatz zu dieser rein literarischer Natur. Der Sänger dichtet nicht für die Zwecke des Kultus; der Hymnus ist nicht dazu bestimmt, ein Opfer, eine Weihe- oder Sühnezeremonie zu begleiten, sondern er ist der selbständige, spontane Ausdruck der in der Seele des Dichters sich drängenden Gefühle, Stimmungen und Affekte. Unter den babylonischen und assyrischen Priestern, schreibt Jastrow „gab es gewiß manche, die entweder durch ihr frommes Gemüt angeregt oder durch schriftstellerisches Talent ermutigt, Hymnen verfaßten, ohne den bestimmten Zweck ihrer Verwertung beim Gottesdienst im Auge zu haben — gleich den Psalmendichtern des Alten Testaments, bei denen der rein religiöse Sinn augenscheinlich das Hauptmotiv bildete, wenn auch später die Sammlung selbst zu rein gottesdienstlichen Zwecken redigiert wurde." Freilich ist es nicht immer leicht, zwischen Kulthymnus und literarischem Hymnus zu unterscheiden; „einen feststehenden Maßstab gibt es nicht."[150] Otto Weber urteilt: „Viele babylonische Hymnen sind gewiß wie die hebräischen Psalmen ursprüngliche, spontane Ausflüsse persönlicher Stimmungen." Wir haben ein Recht, aus der Reihe der Klagelieder und Bußpsalmen „literarische Psalmen auszuscheiden in Rücksicht auf den Umstand, daß diese letzteren keinerlei Beziehung zum praktischen Kultus verraten, während die

ersteren durch innere und äußere Anzeichen ihren engen Zusammenhang mit dem gottesdienstlichen Gebrauch bekundeten. Wir haben es vielmehr offenbar mit rein literarisch zu wertenden Erzeugnissen zu tun, und zwar mit solchen, die nicht nur ursprünglich, sondern wie es scheint, für alle Zeiten als rein literarische Denkmäler betrachtet und überliefert und nie in den gottesdienstlichen Zusammenhang eingefügt worden sind." [151] Ein Teil der vedischen Hymnen sind nach Winternitz „unabhängig von allem Opferrituell als die naiven Äußerungen eines frommen Götterglaubens, als die Herzensergüsse gottbegeisterter Sänger entstanden; in ihnen weht der Hauch echter, urwüchsiger, religiöser Poesie." [152] Auch die orphischen und homerischen Hymnen sind nach dem Urteil eines Fachgelehrten „nicht liturgische Gesänge" (Baumeister). [153] Es ist jedoch nicht ausgeschlossen, daß Hymnen, die ursprünglich nicht zu Kultzwecken geschaffen worden waren, sekundär zu solchen benützt wurden, wie das bei den israelitischen Psalmen der Fall war. So vermutet Jastrow, daß das ergreifende Klagelied des assyrischen Hiob von einem Priester am Versöhnungstag rezitiert wurde. [154] Roeder schließt aus der großen Zahl der Stellen, an denen der Sonnenhymnus des Ichenaton überliefert ist, daß er „das Bekenntnislied der Atongemeinde" ist. „Wenn nicht bei jedem Gottesdienst, so ist er gewiß bei den großen Feierlichkeiten wie ein Tedeum gesungen worden." [155]

Die Verfasser der Kulthymnen sind stets Priester, die für rituelle Zwecke dichten. Die literarische Hymnenpoesie hingegen erscheint als Laienschöpfung. Hier sprechen religiös und dichterisch produktive Männer der Bildungsschicht, Fürsten und Ritter, Künstler und Beamte. Die peruanischen Inkas dichteten schwungvolle Hymnen, deren religiöse Reinheit und Tiefe uns überrascht. [156] Um 1400 v. Chr. dichteten zwei ägyptische Architekten, Suti und Hor, die von Amenophis III. in Theben beschäftigt waren, einen feurigen Sonnenhymnus, der auf einer im britischen Museum befindlichen Stele uns erhalten ist. [157] Der begeisterte Preisgesang auf Aton ist das Werk des Königs Amenophis IV. Ichenaton, des großen Reformators der ägyptischen Religion. [158] Die hymnischen Gebete, die man in den vornehmen Gräbern von Tell el-Amarna fand, sind nicht priesterliche Elaborate, sondern entstammen dem Adel und der Beamtenschaft des Ichenaton. [159] Aus der Zeit Ramses II. sind prächtige hymnische Gebete erhalten, die von einem nach Nubien verbannten Beamten verfaßt sind. [160] In dem Klagegesang des assyrischen Hiob redet ein König von seinen Leiden und Drangsalen. [161] Wir dürfen auch vermuten, daß die rein literarischen Hymnen des Rigveda nicht von Brahmanen, sondern von Angehörigen der Kriegerkaste (*Kṣatrya*) stammen. Der Umstand, daß Laien die Verfasser dieser Hymnen sind, bedingt den freien, persönlichen Charakter, der ihnen im Unterschied von den priesterlichen Ritualhymnen eigen ist. Nur Laien waren imstande, sich den drückenden Priestertraditionen zu entreißen und neue Ausdrucksformen des religiösen Erlebens zu schaffen.

Die literarische Laienpoesie unterscheidet sich von der rituellen

Priesterpoesie schon in der Form. Sie ist nicht wie diese in der schwerfälligen, schwulstigen Sakralsprache, sondern in der leichten, beweglichen Sprechsprache abgefaßt. Seit der zweiten Hälfte des neuen Reiches sind die ägyptischen Hymnen nicht mehr in der archaischen Sprache der alten Literatur, sondern in der modernen Umgangssprache gedichtet.[162] Von der Monotonie der Kulthymnen sticht die Frische und Farbenpracht der literarischen Hymnen ab; dort nüchterne Schematik, hier individuelle Kraft und Originalität; dort plumpe und grelle Bilder, hier anschauliche und packende Vergleiche; dort ein Hang zum Maßlosen, Verworrenen, Grotesken, hier Klarheit, Maß und Harmonie.

Die individuelle Hymnenpoesie ist im Gegensatz zur Ritualdichtung urwüchsige Naturpoesie. Die priesterlichen Dichter häufen stereotype Epitheta, Titel, Namen, dunkle mythologische Andeutungen, Huldigungsformeln und Ergebenheitsphrasen — die literarischen Hymnendichter versenken sich kontemplierend in das Naturgeschehen, in dem sie des Gottes Wesen und Wirken erkennen, sie konzentrieren sich auf die ästhetischen Werte, die in den Naturobjekten und im gesetzmäßigen Naturlauf verkörpert sind; der Gedanke, daß in und hinter dem Naturgeschehen ein übernatürliches, göttliches Wesen waltet, verbindet mit den ästhetischen Wertgefühlen die religiösen Wertgefühle anbetender Ehrfurcht und Bewunderung. Meist ist es die Sonne, deren Schönheit und Segenskraft der Dichter betrachtet und lobpreist. Als das schönste der zahlreichen Sonnenlieder kann der Hymnus des ägyptischen Königs Ichenaton gelten. Er hebt an mit einer Schilderung des Sonnenauf- und Untergangs:

„Du erglänzest schön im Himmelshorizont, du lebender Aton, der am Uranfang lebte. Wenn du aufgehst am östlichen Horizont, so erleuchtest du jedes Land durch deine Schönheit. Wenn du herrlich und groß und glänzend und hoch über jedem Lande bist, umarmen deine Strahlen die Länder bis zum Ende alles dessen, das du geschaffen hast . . . .

Gehst du zur Ruhe im westlichen Horizont, so liegt die Erde in Finsternis, als wäre sie gestorben. Man schläft in den Zimmern mit verhülltem Kopf, kein Auge sieht das andere; wird alle ihre Habe weggenommen, die unter ihren Füßen liegt — sie merken es nicht. Jeder Löwe kommt aus seiner Höhle, und die Erde liegt schweigend da; denn der Schöpfer der Menschen ruht in seinem Horizonte.

Gehst du morgens im Horizonte auf und erglänzest als Aton am Tage, so vertreibst du die Finsternis und spendest deine Strahlen. Die beiden Länder freuen sich dann; sie erheben sich und treten auf die Füße — du hast sie erhoben! Man wäscht seine Glieder, ergreift seine Kleider, und ihre Arme beten dein Erscheinen an. Die ganze Erde nimmt ihre Arbeit auf. Alles Vieh freut sich über sein Gras, die Bäume und Gräser werden grün. Geflügel und Vögel (kommen) aus ihren Nestern, ihre Flügel sogar beten deinen *Ka* an. Alle Ziegen springen auf die Beine, die Vögel und alles Fliegende — sie beginnen zu leben, wenn du ihnen aufgehst. Die Schiffe fahren stromab und wieder stromauf, jeder Weg ist geöffnet durch dein Erscheinen; selbst die Fische im Strom springen auf dich zu, denn deine Strahlen reichen tief in den Ozean hinein.“[163]

Der Lauf der Sonne wird in einem babylonischen Hymnus geschildert, der freilich an poetischer Frische an den Atonhymnus nicht heranreicht:

„Die mächtigen Gebirge sind erfüllt von deinem Glanze,
Deine Helligkeit füllt und überwältigt alle Länder,
Du erreichest die Gebirge, überschauest die Erde,
An den äußersten Endpunkten der Erde, mitten im Himmel schwebst du,
Die Einwohner der ganzen Welt überwachst du . . . . .

Du schreitest regelmäßig über die Himmelsbahn,
Um die Erde zu erleuchten, kommst du täglich . . . .
Du überschreitest das weite, ausgedehnte Meer,
Dessen Tiefe die Himmelsgötter nicht kennen.
O Schamasch, dein Glanz reicht bis in die Tiefe hinein,
Dein Licht durchdringt die Meereswogen . . . .
Welche Gebirge sind nicht bedeckt durch deinen Glanz,
Welche Weltteile sind nicht beleuchtet durch das Aufflammen deines Lichtes!
Du erleuchtest die Dunkelheit, erleuchtest die weite Erde,
Erhellest den Tag, bringst auf die Erde herab die Hitze am Mittag,
Machst die weite Erde erglühen wie ein Flammenmeer.
Du kürzest die Tage und verlängerst die Nächte,
Bringest herbei Kälte, Frost, Schauer und Schnee." [164]

Die Morgenröte (*Usas*) wird von rigvedischen Sängern in prachtvollen Liedern besungen:

..In Majestät aufstrahlt die Morgenröte
Weiß glänzend wie der Wasser Silberwogen,
Sie macht die Pfade schön und leicht zu wandeln
Und ist so gut und mild und reich an Gaben.

Ja, du bist gut, du leuchtest weit, zum Himmel
Sind deines Lichtes Strahlen aufgeflogen.
Du schmückest dich und prangst mit deinem Busen.
Und strahlst voll Hoheit, Göttin Morgenröte.

Es führt dich ein Gespann von roten Kühen,
Du sel'ge, die du weit und breit dich ausdehnst.
Sie scheucht die Feinde wie ein Held mit Schleudern,
Und schlägt das Dnukel wie ein Wagenkämpfer.

Bequeme Pfade hast du selbst auf Bergen
Und schreitest, selbst erleuchtend, durch die Wolken" [165] . . .

Zur Betrachtung des Naturwirkens der Gottheit tritt die Versenkung in ihre lebenspendende und helfende Güte. Der große Atonhymnus preist den Sonnengott als Schöpfer und Erhalter alles Lebendigen:

„Du (bist es), der die Gezeugten in den Frauen ernährt und dem Kinde im Leibe seiner Mutter Leben gibt; der es beruhigt, so daß es nicht weint — du Wärterin im Mutterleibe! (Du bist es), der den Atem spendet, um jedes (Kind) zu beleben, das er geschaffen hat, wenn es aus dem Mutterleibe an das (Licht) kommt am Tage seiner Geburt; du öffnest seinen Mund bei dem (ersten) Geschrei und sorgst für seinen Unterhalt. Sitzt das Küken im Ei und piept an der Schale, so gibst du ihm Luft, um es zu beleben; du schaffst ihm Kraft, um das Ei zu zerbrechen . . . .

Wie zahlreich ist, was du schufst! . . . Du schufst die Erde nach deinem Wunsche, als du allein warst, mit Menschen, Herden und allem Vieh und allem, das auf der Erde ist und auf seinen Füßen geht und das schwebt und fliegt auf seinen Flügeln. Die Fremländer von Syrien und Kusch und das Land Ägypten — du setzest jeden Mann (in ihnen) an seinen Platz und sorgst für ihren Unterhalt, so daß jeder einzelne seine Nahrung hat . . . .

Du schaffst den Nil in der Unterwelt und führst ihn herbei nach deinem Belieben, um die Menschheit zu beleben — denn du bist es ja, der sie dir schafft, du ihrer aller Herr . . . .

Alle Fremdländer sind glücklich, denn du lässest sie leben. Du setzest einen Nil (d. i. den Regen) an den Himmel, damit er zu ihnen hinabsteige und Wogen auf den Bergen wie den Ozean erzeuge, um ihre Äcker bei ihren Städten zu überfluten. Wie gütig ist deine Fürsorge, du Herr der Ewigkeit! . . .

Du schufst die Jahreszeiten, um alles, was du schufst, zu beleben: den Winter, um sie zu kühlen, die Hitze, damit sie dich auskosten. Du hast den fernen Himmel geschaffen, um an ihm aufzugehen und alles zu sehen, was du geschaffen hast.

Du bist einzig, wenn du aufgehst in deiner Gestalt als lebender Aton, wenn du glänzest und leuchtest, wenn du dich entfernst und zurückkehrst. Du schaffst Millionen von Erscheinungen durch dich, wenn du auch allein bist; Städte, Orte und Felder, Weg und Strom — alle Augen insgesamt blicken auf dich, wenn du, der Aton des Tages, über der Erde bist." [166]

Der assyrische Schamasch-Hymnus feiert die helfende Güte des Gottes:

„Jeder, wer er auch sei, ist in deiner Obhut.
Du leitest ihre Rechtssprüche, die Gebundenen befreist du.
Du erhörest, o Schamasch, Flehen, Gebet und Anrufung,
Demütigung, Verbeugung, Verehrung und Niederwerfung.
Mit lauter Kehle schreit der Elende zu dir;
Der Schwache, Kraftlose, Bedrängte, Niedergetretene,
Mutter, Frau und Magd flehen dich beständig an.
Der entfernt von seiner Familie weilt, fern von seiner Stadt,
Der Hirt beim Einbringen des Feldertrags fleht zu dir."

In dieser Weise fährt das Preislied fort und zählt alle diejenigen auf, die zum Sonnengott um Hilfe und Gnade flehen; der Reisende, der Kaufmann, der Jäger, der Hirt, der Weise, der von Räubern Überfallene — alle werden von Schamasch erhört. [167] Die liebende Fürsorge des Gottes wird gerne in ägyptischen und assyrischen Hymnen unter dem Bilde des ‚guten Hirten' gepriesen. So heißt es in dem erwähnten Schamaschhymnus: „Alles erschaffene Wesen weidest du insgesamt, du bist der Hirte alles dessen, was droben und unten ist" [168]

Dieselbe Stimmung dankbarer Bewunderung spricht aus dem homerischen Hymnus an Gaia:

„Allmutter Erde, dich festgegründete will ich besingen,
Älteste unter den Göttern, du weidest alles auf Erden,
Alles, was in deinem göttlichen Schoße sich regt und im Meere
Und in der Luft, das alles nähret sich von deiner Gabe.
Aus dir erstehen gar herrliche Kinder und schöne Früchte.
Holde, es stehet in deiner Macht zu geben, zu nehmen
Leben den sterblichen Menschen. O selig, den du da würdigst
Deiner Gnade und Huld, denn alles gewährst du ihm reichlich.
Herrliche Ähren traget das Kornfeld, und auf den Wiesen
Weiden gar kräftige Rinder, im Haus wohnen adlige Männer.
Diese lenken mit weisen Gesetzen die Stadt, wo gar schöne
Frauen wirken und schaffen, wo Glück und Reichtum nicht schwinden.
Jünglinge schreiten einher, voll Stolz, in Frohsinn und Freude,
Jungfrauen eilen, mit Blüten gezieret, zum freudigen Reigen,
Spielen und hüpfen auf weichem, mit Blumen gesprenkeltem Grase.
Ihnen scherkest du Huld, hehre Frau, du neidlose Gottheit.
Heil dir, du Mutter der Götter, du Gattin des sternreichen Himmels" [169]

Die individuelle literarische Hymnenpoesie offenbart einen kräftigen, ethischen Zug; der Sänger preist seinen Gott als Schirmer und Wächter des Guten, als Rächer und Bestrafer des Bösen. So heißt es in dem erwähnten Schamasch-Hymnus:

„Wer auf Schlechtigkeit sinnt, dessen Horn zerstörst du,
Wer beim Feststellen der Grenzen auf Abänderung des Besitzes bedacht ist,
Den ungerechten Richter hältst du durch Gefangenschaft zurück,
Der Bestechung annimmt, der nicht recht leitet, dem legst du Sünde auf.
Derjenige, der keine Bestechung annimmt, der für die Bedrückten besorgt ist,
Ist dem Schamasch wohlgefällig, dessen Leben wird verlängert."
„Der Samen derer, die ungerecht handeln, wird nicht gedeihen,
was ihr Mund in deiner Gegenwart ausspricht,
Wirst du zerstören, was aus ihrem Munde hervorgeht, wirst du auflösen.
Du kennst ihre Übertretungen, den Ausspruch des Schlechten verwirfst du." [170]

Die Betrachtung der Größe, Güte und Schönheit des Gottes weckt bisweilen im Dichter eine mystische Sehnsucht nach seiner beglücken-

den Gegenwart und Nähe. An alttestamentliche Psalmworte klingen zwei Hymnen der peruanischen Inka an.

I.

..O Virachoca! Herr des Universums
Seiest du nun männlich,
Seiest du weiblich,
Herr der Hitze, Herr der Zeugung!
Reicht Orakelkunst hin
Um zu erfahren, wo du weilst?
Bist du ferne, wo weilst du?
Magst du dort oben sein,
Magst du sein bei
Deinem Herrscherthron und -scepter,
O hör mich!
Von der Himmelshöhe,
Von der Meerestiefe,
Wo immer du weilst,
O Schöpfer der Welt,
O Erschaffer des Menschen,
O Herr aller Herren!
Zu dir allein,
Mit schwachen Augen,
Voll Sehnsucht dich zu erkennen,
Komm ich zu dir,
Dich zu erkennen,
Dich zu verstehen.
Du siehst mich,
Du kennst mich.
Sonne und Mond,
Tag und Nacht,
Frühling und Winter,
Sie alle eilen,
Getreu deinem Befehl,
Von bestimmten Orten
An ihre Bestimmung;
Rechtzeitig kommen sie dorthin,
Wo immer du befiehlst,
Du hältst sie fest.
O höre mich!
Mach mich zu deinem Auserwählten!
Dulde nicht,
Daß ich ermatte,
Daß ich sterbe!"

II.

„Komm doch,
Groß wie die Himmel,
Herr über die Erde,
Schöpfer aller Dinge,
Schöpfer des Menschen! —
Immer bete ich dich an . . . .
Dich suche ich,
Auf daß ich dich schaue,
Wie zum Flusse,
Wie an die Quellen
Eilend, voll Durst." [171]

In ägyptischen Hymnen finden sich Ausdrücke der Liebe zu Gott, der Hingabe an ihn, der Zuversicht zu ihm. Gott ist der Mastbaum, der den Winden trotzt, er ist der Pilot, der die Untiefen kennt, „der süße Brunnen für den Durst in der Wüste". „Amon Ra," singt ein Dichter, „ich liebe dich und habe dich in mein Herz geschlossen . . . Ich folge nicht der Sorge meines Herzens, was Amon gesagt hat, gedeiht." Manche Worte dieser Hymnendichter könnten ebensogut in einem israelitischen Psalme stehen. So steht in dem erwähnten Hymnus das Wort des Vertrauens: „Du wirst mich erretten aus dem Munde der Menschen am Tage, wo er Lüge redet." [172]

Die Bitte tritt auch im literarischen Hymnus hinter der lobpreisenden Betrachtung zurück. Sie ist meist kurz und generell gefaßt. Ihr Gegenstand sind noch irdische Glücksgüter, keine geistigen Gnaden. Doch ist der Eudämonismus stets geläutert, wie es dem verfeinerten Wertfühlen der Hymnendichter entspricht. Der vedische Sänger bittet die Morgenröte um „Gedeihen und Reichtum". [173] Der peruanische Inka fleht, daß er nicht sterbe. [174] Der ägyptische Aton-Hymnus endet mit einem Gebet des Königs für sein und seiner Gattin Heil. [175] Die schwungvollen Varuna-Hymnen schließen mit der Bitte um Vergebung der Schuld. [176] „Strafe mich nicht wegen meiner vielen Sünden!" fleht

ein ägyptischer Dichter.[177] Der homerische Hymnus an Gaia klingt aus in der kindlichen Bitte:

„Schenk für dies Lied dem Sänger voll Gnade sorgloses Leben,
Dann werd ich deiner in neuen, herrlichen Liedern gedenken."

Die Götter, die in den literarischen Hymnen gepriesen werden, sind zum größten Teil ausgesprochene Naturgottheiten, die, von dem mythologischen Synkretismus relativ wenig berührt, ihren ursprünglichen Charakter treu bewahrt haben. Allen voran steht die Sonne, an die der größte Teil der individuellen Hymnenpoesie gerichtet ist. Im Gegensatz zu den synkretistischen Kultgöttern, welche die priesterliche Ritualpoesie besingt, sind diese Gottheiten der Natur wenig anthropomorph, sie verlieren sich in dem unpersönlichen Naturgeschehen. Treffen wir in den Kulthymnen einen Henotheismus, so zeigen die Naturhymnen, vor allem die Sonnenlieder, einen keimhaften Pantheismus. Das Verhältnis in dem der Sänger zur Gottheit der Natur steht, ist ein viel innerlicheres als jenes, das zwischen dem Priesterdichter und den Kultgottheiten besteht. Er will nicht durch Schmeicheleien ihre Gunst sich sichern, sie umstimmen — die Bitte ist etwas Nebensächliches; der Lobpreis ist nicht Mittel zum Zweck, sondern Selbstzweck. Der Dichter versenkt sich in die göttliche Wunderwelt, er geht auf in der Kontemplation der göttlichen Größe und Erhabenheit, er wird eins mit dem kontemplierten Objekte. Es weht ein mystischer Hauch in der individuellen Hymnenpoesie der antiken Völker. Der Grundgedanke aller Mystik, daß des Menschen Seele eins ist mit Gott, blitzt im Enthusiasmus dieser Hymnendichter auf. „Du bist Aton, der ewig lebt," heißt es im kleinen Atonhymnus des Ichenaton, „und ich bin ein Teil von dir."[178] Gleichwohl kann hier nur von einem Ansatz zur Mystik gesprochen werden. Es fehlt in diesen Hymnen die der mystischen Frömmigkeit wesentliche negative Wertung von Welt und Leben; der kräftige, gesunde Eudämonismus, der sich mit der Naturbegeisterung verbindet, ist mit reiner Mystik unvereinbar. Der Frömmigkeitstyp, den die literarische Hymnenpoesie darstellt, berührt sich enge mit jenerVariante mystischer Religiosität, die wir als ‚ästhetische Mystik' später (Kap. G) behandeln werden.

Die Anklänge der literarischen Hymnen an die israelitischen Psalmen sind unverkennbar. Auch diese sind ursprünglich rein literarischer Natur, unmittelbarer Ausdruck der den Dichter beseelenden religiösen Gefühle. Auch sie sind aus der Kultpoesie hervorgegangen.[179] Die Preisgesänge, in denen die ganze Natur zum Lobe Jahwes aufgefordert wird, ähneln manchmal den ägyptischen Sonnenliedern, die Bittgebete und Bußlieder weisen nicht selten eine wörtliche Übereinstimmung mit den individuelleren babylonischen Klageliedern auf.[180] Es ist unzweifelhaft, daß die hebräische Psalmendichtung in formaler Hinsicht sich an die literarische Hymnenpoesie Ägyptens und vor allem Babyloniens anlehnt. Trotzdem gehört der israelitische Psalter nicht in diesen Zusammenhang. In den Psalmen des Alten Testamentes lebt ein völlig anderer Gebetsgeist als in den individuellen Hymnen Ägyptens. Assyriens und Indiens; in ihnen hat das prophetische Beten des Jeremia

seinen dichterischen Ausdruck gefunden. Wir müssen darum die Gebete des Psalters im Zusammenhang mit dem prophetischen Gebetstyp behandeln. So wenig wie die jüdischen Psalmen gehören hierher die Hymnen des Tamildichters Mânikka-Vâšagar, die heute in allen Schivatempeln Südindiens rezitiert werden. Sie sind der echte Ausdruck mystischen Betens und werden an späterer Stelle erwähnt werden.

Die literarische Hymnenpoesie ist „der Anfang einer innerlichen Religion" (Erman). [181] Aus dem Gewirr der Mythen, Riten und Zauberpraktiken der antiken Priesterreligionen stieg verheißungsvoll eine schlichtere, reinere Frömmigkeit empor. Die Gottesvorstellung entriß sich den Schranken des Anthropomorphismus und befreite sich von den Fesseln des Mythus. Der Mensch trat zu Gott in ein innerliches Verhältnis; an die Stelle selbstischen Begehrens traten Gottbegeisterung, Gottesliebe und Gottvertrauen, an die Stelle äußerer Ritualakte echtes inneres Erleben. Aber diese neue verinnerlichte Religion besaß nicht die Kraft zur Expansion und Fortentwicklung. In Indien und Babylonien lebte sie nur in einzelnen schöpferischen Dichterpersönlichkeiten und wurde nicht Besitz einer größeren Religionsgemeinschaft. Nur in Ägypten ward sie durch die kühne Reformtat des Ichenaton zum Gemeingut der gebildeten Schichten des Reichs. Aber auch hier war sie nur eine vorübergehende Episode; noch ehe sie zur vollen Entfaltung kam, nahm sie ein Ende. Der Grund ihres raschen Zerfalls ist darin zu suchen, daß das ästhetische Moment das Übergewicht über das religiöse hatte; weil ihr die religiöse Einseitigkeit und Herbheit fehlte, vermochte sie sich nicht gegenüber der alten Ritualreligion zu behaupten. Nur die mystische Erlösungsreligion wie die prophetische Offenbarungsreligion besaßen die innere Kraft, der Kultreligion sich zu entreißen und in stetem Vorwärtsschreiten zu ungeahnten Höhen emporzusteigen.

D. Das Gebet in der hellenischen Kulturreligion.[1]

Wie die prophetisch-israelitische Religion, so nimmt die hellenische Religion unter den Religionen der Erde eine Sonderstellung ein. Während die großen antiken Ritualreligionen nur durch die synkretistische Kompliziertheit und den äußeren Prunk des Sakralsystems sich über die primitive Religion erhoben, wuchs in Griechenland aus den primitiven Stammes- und Stadtkulten spontan — ohne einen gewaltsamen Bruch mit der Vergangenheit und ohne die bewußte Reformarbeit eines philosophischen oder religiösen Genius — eine reinere, freiere und tiefere Frömmigkeit heraus. Die erste Etappe dieses religiösen Fortschrittes bilden die homerischen Gesänge der Ilias und Odyssee.[2] Hier redet die kräftige, naive Religion des lebensfrohen jonischen Rittertums. Wohl steht sie noch ganz im Bannkreis des primitiven Eudämonismus; aber der Unterschied dieser freigeistigen Ritterreligion von der primitiven Volksreligion, die sich in Griechenland durch alle Jahrhunderte hindurch erhielt, ist ein ganz gewaltiger. Die Götter sind losgelöst von ihrer ursprünglichen Natur- oder Ortsgebundenheit, stark anthropomorphisierte, individuelle Gestalten mit scharf umrissenen Charakterzügen. Der olympische Zeus mit seinem Götterstaat ist das Spiegelbild eines jonischen Fürsten, um den sich seine Ritter scharen. Gebet und Opfer sind die einzigen Formen des Kults, in denen die homerischen Helden mit ihren Göttern verkehren. All die Riten der Mantik, Kathartik und Magie, die einen wesentlichen Bestandteil der Volksreligion und selbst der offiziellen Kulte bilden, treten zurück. Über die Furcht vor den unheimlichen Totengeistern, die in jeder Volksreligion lebendig ist, sind Homers Helden erhaben. Wie in Israel der Glaube an Jahwes einzige Macht, so schwächte in Jonien eine aufgeklärte Freigeistigkeit die Toten zu wirkungslosen unterirdischen Schatten ab.

Ihre Vollendung und Vertiefung erfuhr die olympische Religion der homerischen Gesänge in der hellenischen Vollkultur des 5. Jahrhunderts.[3] Äschylus, Sophokles, Pindar, Xenophon und Plato sind die Wortführer der vergeistigten Religiosität, welche die gebildeten Schichten des griechischen Volks in seiner klassischen Epoche durchdrang. Hatten die Dichter der homerischen Gesänge die Volksreligion erweitert und geläutert, indem sie ein gemeinhellenisches Pantheon schufen und den Kult aus seiner Verflochtenheit mit dem Zauberwesen befreiten, so haben jene Männer sie verinnerlicht und versittlicht. Die enge Fühlung mit dem lebendigen Kultwesen des Staates bürgte dafür, daß diese Verinnerlichung der traditionellen Religion nicht auf eine Entleerung und Verflüchtigung hinauslief.

Das Gefühl vollständiger Abhängigkeit von höheren Mächten ist in

jeder Religion lebendig; aber in keiner Religion der Erde — von der israelitisch-christlichen abgesehen — ist dieses religiöse Grundgefühl so universell, das ganze Denken und Leben durchherrschend wie in der hellenischen. „Was ist ohne dich den Sterblichen erreichbar?" heißt es in einem Gebet der äschyleischen Schutzflehenden (823). „Alles kommt dem Menschen von Gott. Seine äußere Gestalt, seine Kraft und Schönheit, sein inneres Wesen, Verstand und Charakter: alles ist göttliche Gabe. Was das Leben wechselnd darbietet, in Schicksalen, an äußeren Gütern, dem Einzelnen und den Gemeinschaften der Menschen: der Gott hat es gegeben. . . . Der Grieche fühlte im tiefsten Herzen, wie bald er überall auf die Grenzen seines eigenen Vermögens stieß, wie eng der Kreis sei, in dem sich sein bewußter Wille und zielsetzender Verstand tätig regen könne. Alles, was jenseits dieses Kreises liegt, was dem Menschen kommt ohne sein Zutun, ja ohne sein vorhergehendes Bewußtsein, das verdankt er göttlichen Mächten. Das ist aber in der Fülle des Bleibenden und des momentan Vorübergehenden der größte Teil, fast der ganze Inhalt des Lebens" (Rohde) [4]. Mit dem Universalismus des Abhängigkeitsgefühls hängt zusammen, daß die Götter nicht nur Schicksalsmächte sind, sondern ebenso Träger der Kulturideale, zuvorderst der ethischen. Die griechische Religion des 5. Jahrhunderts ist eine ausgesprochen ethische Religion, wie die prophetische Religion Israels. Während wir bei Homer kaum Ansätze zu einer Ethisierung der Frömmigkeit entdecken, sind der Gottesglaube und die Gottesverehrung der klassischen Religion durchaus von ethischen Idealen bestimmt. Zwar treten in vielen primitiven Religionen die Götter — zumal die Urväter — als sittliche Gesetzgeber und Wächter auf; aber in Hellas wurden unter dem Einfluß des fortschreitenden autonomen ethischen Wertgefühls „die Götter selbst versittlicht" (Rohde) [5], das sittliche Denken und Tun wird zum Gottesdienst, *εὐσέβεια* (Frömmigkeit) und *σωφροσύνη* (Besonnenheit) [6] fallen zusammen. Diese Ethisierung der Religion vollzog sich jedoch nicht auf Grund bewußter philosophischer Kritik und Reform der Volksreligion, sondern auf Grund einer spontanen Verfeinerung und Steigerung des religiös-sittlichen Wertfühlens. Aber nicht nur das Ethische wird zum religiösen Wert, zum Heiligen, nein, der ganze Umkreis kultureller Werte, alles, was zum Ideal der *καλοκἀγαθία* („Schönheit und Güte") gehört, empfängt eine religiöse Weihe: das soziale Gemeinschaftsleben, das künstlerische Schaffen, das wissenschaftliche Erkennen, ja selbst der frohe Lebensgenuß. Die hellenische Religion ist die Kulturreligion überhaupt, sie besaß die Kraft, sich mit allen Kulturwerten zu vermählen und so das ganze soziale und geistige Leben zu durchdringen. „Der Grieche", sagt der Religionshistoriker Farnell, „trachtete stets darnach, in seiner Religion für alles, wofür er begeistert war, einen Platz zu finden; eben deshalb spiegelt die griechische Religion so lebendig die Gefühle und Stimmungen des Individuums wider." [7] Mit dieser Vielseitigkeit vereint die hellenische Religion eine innere Abgeklärtheit und Harmonie, ein Gleichmaß der seelischen Kräfte. Sie kennt keine synkretistische Verworrenheit, keinen massigen Prunk wie die orientalischen Ritual-

religionen, keine Unterbindung des gesunden Affektlebens, keine asketische Weltverachtung wie die indischen Erlösungsreligionen, keine drängende Leidenschaft, keinen verzehrenden Eifer für Gottes heiligen Willen wie die israelitische Prophetenreligion, keine unbändige Reichgottessehnsucht wie die christliche Urgemeinde. Die e c h t e griechische Frömmigkeit kennt auch kein mystisches Streben nach seligem Einswerden mit Gott in der Ekstase, nach Aufhebung der individuellen Schranken jenseits des Bewußtseinslebens: *μέτρον* (Maß) und *σωφροσύνη* (Besonnenheit) sind ihre Ideale; [8] Affektivität und Affektlosigkeit, prophetische Herbheit und mystische Gelassenheit sind ihr fremd. Sie ist im Unterschied von der prophetischen Offenbarungsreligion und von der mystischen Heilsreligion eine ‚natürliche' Religion, freilich nicht eine aus philosophischer Kritik geborene Vernunftreligion, sondern naive, primitive Religion, nur ethisch vertieft und ästhetisch verklärt.

Die Eigenart der hellenischen Religion enthüllt sich nirgends so deutlich wie im Gebet. Das universelle Abhängigkeitsgefühl, das den Griechen der klassischen Kulturepoche beseelt, spricht sich am tiefsten darin aus, daß er bei jeder Angelegenheit die Götter unter Opfern um Hilfe und Beistand anruft. „Der Opfer- und Gebetsdienst durchdringt alle Verhältnisse des griechischen Volkes in merkwürdiger Ausdehnung; keine religiöse Lehre steht für das öffentliche und häusliche Leben fester, als daß alles mit der Gottheit, das ist mit Gebet und Opfer begonnen werden müsse" (Nägelsbach). [9] Xenophon legt dem Cristobul die Worte in den Mund: „Ein treffend Wort sprichst du, o Sokrates, wie mir dünkt, aus, wenn du empfiehlst, ein jegliches Werk mit den Göttern zu beginnen; denn die Götter sind die Herren über alle friedlichen und kriegerischen Werke". [10] Und der platonische Timäus sagt: „Fürwahr, o Sokrates, alle, die nur ein bißchen Weisheit besitzen, rufen beim Beginn eines jeden Werkes, mag es wichtig oder unwichtig sein, überall und allezeit Gott an." [11] Das Gebet bildet den Anfang aller öffentlichen Handlungen, der Volksversammlungen, Feste, Gerichtsverhandlungen, Bündnisse, Verträge und Kriege. [12] Die attischen Redner riefen bei Beginn ihrer Reden die Götter an [13], die athenischen Ratsherrn beteten beim Eintritt ins Rathaus in der dort befindlichen Kapelle des Zeus und der Athene vom Rate. [14] Bei freudigen politischen Ereignissen wie bei kriegerischen Erfolgen wurden Dankfeste (*χαριστήρια*) veranstaltet, die mit Opfern, Dankgebeten und Liedern verbunden waren. [15] Eine nicht minder wichtige Stelle nahm das Gebet im Privatleben ein. Jede Berufsklasse ruft beim Beginn ihrer Tätigkeit ihre Patrongötter an. [16] Die unscheinbarsten profanen Handlungen erhalten durch Gebet und Opfer eine religiöse Weihe. Ischomachus, die Hauptperson im Xenophontischen Oeconomicus, beginnt den Unterricht seiner Gattin in der Haushaltungskunde nicht eher, als nachdem er gebetet hat, daß ihm sein Lehren, ihr das Lernen zum Heil gereichen möge. [17] Die Athener beteten selbst bei der Öffnung des Weinfasses und Probe des jungen Weines, auf daß der edle Trank ihnen zum Heile gereiche. [18] Die primitive Sitte des regelmäßigen Morgen-, Abend- und

Tischgebetes ist stehender Brauch der hellenischen Frömmigkeit. Hesiod spricht von täglichen Morgen- und Abendopfern (opp. 338). Sokrates richtet im Symposion Platons (220 D) am Morgen ein Gebet an die Sonne. Plato bezeugt im 10. Buche der Gesetze (887 E), daß die Hellenen wie Nichthellenen beim Aufgang der Sonne und des Mondes wie bei ihrem Untergang anbetende Ehrfurcht bezeugen. Der Mahlzeit ging ein Gebet voraus oder folgte ihr nach; wie das Tischgebet der Naturvölker wurde es meist von einer primitiven Opferspende (*σπονδή*) begleitet [19].

Die Lebendigkeit und Innerlichkeit der griechischen Religion schließt eine Erstarrung des Betens in der Ritualformel aus. Wohl kannte man auch in Griechenland feststehende Gebetsformulare, die im öffentlichen Kult gebraucht wurden. Aber im Unterschied von der römischen Religion ist die Erhörung des Gebets nie an die strenge Einhaltung des Wortlautes gebunden. „Der Gedanke, daß eine bestimmte Fügung der Worte für die Erfüllung des Gebets von entscheidender Bedeutung sei, ist dem öffentlichen griechischen Gottesdienst fremd und mußte es nach dessen ganzen Charakter sein." (O. Gruppe) [20] Der persönliche Charakter der hellenischen Religion duldete nicht, daß das lebendige Gebetswort zur toten, unpersönlichen Zauberformel verkümmerte. Weil die griechische Religion im Gegensatz zu den großen orientalischen Religionen nicht zu einem komplizierten Ritualsystem sich erweiterte, bewahrte auch das kultische Gebet seinen schlichten, ursprünglichen Charakter. Während das offizielle Gebet im öffentlichen Kult eine gewisse, innerlich notwendige Gebundenheit aufweist, scheint das individuelle Privatgebet der intellektuellen Schichten über alle Formelhaftigkeit erhaben gewesen zu sein. Soweit wir aus den dürftigen literarischen Dokumenten schließen können, zeichnete sich die Gebetsfrömmigkeit der gebildeten Hellenen durch dieselbe Spontaneität und Freiheit aus, die wir im Gebetsleben der großen israelitischen und christlichen Persönlichkeiten treffen. Marc Aurels (V 7) Charakteristik des athenischen Betens als *ἁπλῶς καὶ ἐλευθέρως εὔχεσθαι* (schlichten und freien Betens) gilt für die hellenische Religion überhaupt. Die Gebetsworte sind der unmittelbare Ausdruck der erlebten Stimmungen, Wünsche und Wertgefühle.

Dem Reichtum seelischen Erlebens, der in der griechischen Religion sich offenbart, entspricht die Mannigfaltigkeit der Gegenstände, um die der Grieche im Gebet fleht. Alles, was er als wertvoll und ideal erlebt, spricht er im Gebet vor seinen Göttern aus. Der primitive Mensch betet nur um Glücksgüter; die Bitte um sittliche Werte ist ihm fremd. Alle antiken Religionen, die chinesische, vedische, babylonische, ägyptische und altamerikanische, die altrömische und die griechisch-homerische Religion stehen noch im Bannkreis des rein eudämonistischen Betens; das ethische Wertgefühl hat hier nur selten jene Kraft erlangt, um analog dem elementaren Lebensgefühl eine Bitte zu motivieren. In der Religion der hellenischen Vollkultur vollzog sich ähnlich wie in der israelitischen Prophetenreligion eine umfassende Ethisierung des religiösen Erlebens; hier wie dort rückt die Bitte um ethische Werte ins

Zentrum des Betens. Callimachus stellt an die Spitze seines Gebets die Bitte um sittliche Tüchtigkeit: „Gib Tugend und Reichtum, gib Tugend und Glück." [21] Hesiod erblickt in der Bitte um das stete innere Festhalten am ethischen Ideal das beste Gebet. Im Wettstreit mit Homer richtet er an diesen die Frage:

„Was ist das Beste, um das man beten soll zu den Göttern?"

Homer antwortet:

„Wohlgesetzlich zu sein (*εὔνομον εἶναι*) in seinem Herzen auf immer".

Die religiösen und sittlichen Ideale faßt der Hellene in den Worten *σωφροσύνη* (Besonnenheit, Tugendhaftigkeit) und *εὐσέβεια* (Frömmigkeit) zusammen; beide bilden einen wichtigen Gegenstand der Bitte. In dem Totenopfer des Äschylus bittet Elektra ihren verstorbenen Vater:

„Laß selber mich ein tugendhafter Weib
Als meine Mutter werden und viel fromm er" (142 f.).
Beschieden sei mir Besonnenheit,
der Götter herrlichstes Geschenk,"

betet der Chor in der Medea des Euripides (635 f.). Für den Sokrates im platonischen Phädrus wird das ethische Persönlichkeitsideal zu einem Gebetsanliegen; seine Bitte: „O lieber Pan und alle hier weilenden Götter, laßt mich innerlich schön werden" (*δοίητέ μοι καλῷ γενέσθαι τἄνδοθεν* 279 B) ist das reifste Gebet des hellenischen Geistes. Im Gebet der Spartaner kommt die ihnen eigene herbe, willensmäßige Festigkeit zum Ausdruck; sie bitten nach Plutarchs Zeugnis um die Kraft, Unrecht mit männlicher Standhaftigkeit zu ertragen (*ἀδικεῖσθαι δύνασθαι*). [23] Ein tiefes Gefühl der sittlichen Ohnmacht und Sündenhaftigkeit, das die größten christlichen Genien nach Gnade und Vergebung seufzen ließ, ist dem Griechen fremd. Aber wenn er sich eines konkreten Fehltrittes oder Pflichtversäumnisses bewußt ist, oder wenn er fürchtet, die Götter durch ein unbedachtes Wort verletzt zu haben, ruft er sie um Vergebung an. Simonides betet zu Zeus: „Wenn ich nun in kühner Rede bitte und Recht für uns heische, verzeih mir." [24] Und bei Xenophon mahnt Sokrates: „Bist du besonnen, mein Sohn, so flehe zu den Göttern, daß sie dir verzeihen, falls du deine Mutter nicht genug geachtet hast." [25]

Keine Religion der Welt hat die natürlichen Formen des menschlichen Gemeinschaftslebens mehr geadelt und geheiligt wie die hellenische. Der soziale Sinn des Hellenen atmet sich im Fürbittegebet aus. Zu den schönsten griechischen Gebeten gehört das Fürbittegebet, mit dem die sterbende Alkestis bei Euripides ihre Kinder der häuslichen Herdgöttin Hestia übergibt:

„O Herrin, nun steig' ich hinab in Plutons Reich,
Zum letzten Male knie' ich bittend hier vor dir,
Beschütze die verwaisten Kleinen: gib dem Sohn
Ein trautes Weib, der Tochter einen edlen Mann.
O laß sie nicht wie mich, die Mutter, sterben hin,
Hinscheiden allzu früh; in Glück und Wohlergehen
Laß bringen sie ihr Leben hin im Heimatland" (163ff. übs. nach Bernstädt).

Ein griechischer Erziehungsbeamter von Cos betet im 2. Jahrhundert auf einer Inschrift um „Gesundheit und tugendhaftes Verhalten der

Knaben“ [26] Die Hochschätzung der Polis, des Stadtstaates, drückt sich in den Fürbittegebeten aus, die der Einzelne für seine Polis spricht. Bei Athenäus sind uns zwei Tischgebete überliefert, eines an Athene, das andere an Demeter und Persephone gerichtet, in denen die Tischgenossen Heil und Segen für ihre Vaterstadt erflehen:

„Pallas Athene, schaumgebor'ne Herrin,
Bewahre diese Stadt und ihre Bürger
Vor Zwietracht und vor allen Übeln
Und auch vor frühem Tod, du und dein Vater.“

„Beim Festmahl sing ein Lied ich auf Demeter,
Des großen Totengotts olymp'sche Mutter,
Mit ihr seist du gegrüßt, Persephone,
Tochter des Zeus! So schützet diese Stadt!“ [27]

Noch in anderer Weise als im Fürbittegebet offenbart sich der soziale Charakter der griechischen Religion. Die *εὔνοια*, die Verträglichkeit mit den Freunden, ist ein wichtiger Gegenstand des Gebets. [28] Aber auch die Bitte um individuelle ethische Werte zeigt einen sozialen Einschlag. Pindar ruft Zeus an, ihn auf den Pfaden des Guten zu führen, damit er einen guten Nachruhm seinen Kindern hinterlasse:

„Vater Zeus, auf rechten Pfaden
Laß durch's Leben stets mich wandern
Bis zum Tod, daß meinen Kindern
Ich nicht üblen Ruf anhefte“ (Nem. 8, 35).

Die ethischen und sozialethischen Werte stehen im Gebet der Griechen obenan; aber im Unterschied von dem philosophisch-moralistischen Gebetsideal beschränkt sich das Gebet nicht auf jene Werte, sondern umfaßt, der Weite hellenischen Wertfühlens entsprechend, alle Ideale und Güter. Plutarch spricht noch die Gedanken der klassischen Zeit aus, wenn er sagt: „Um a l l e Güter müssen die Verständigen zu den Göttern flehen.“ [29] Es ist das sicherste Symptom der Naivität der griechischen Religion, daß im Gebet neben den ethischen Werten dieselben eudämonistischen Werte stehen, um die der primitive Mensch bittet'. Das Gebet des Callimachus veranschaulicht sehr schön dieses Nebeneinander von ‚geistigen' und ‚weltlichen' Gütern:

δίδου δ'ἀρετήν τ' ἄφενός τε . . . δίδου ἀρετήν τε καὶ ὄλβον.

„Gib Tugend und Reichtum, . . . gib Tugend und Glück“

Ischomachus zählt im Xenophontischen Oeconomicus als Gebetsgegenstände auf: „Gesundheit, Leibesstärke, Ansehen in der Stadt, Verträglichkeit mit den Freunden, Heil im Kriege, Zuwachs an Reichtum.“ [30] Der gute Ruf scheint den Griechen ein besonderer Wert gewesen zu sein, weil er um ihn besonders bittet. Solon betet zu den Musen:

„Glück lasset mich von den Göttern, den seligen, allzeit erlangen
Und in der Sterblichen Schar trefflichen Rufs mich erfreu'n.“ [31]

Sogar ein Töpfer aus Mesopontum betet im 5. Jahrhundert, daß er „einen guten Ruf bei den Menschen habe“ [32]. Auch der Reichtum an materiellen Gütern gilt dem griechischen Weisen als erstrebenswert. Der platonische Sokrates betet um Reichtum an Gold, freilich mit einer Einschränkung: „Des Goldes Menge sei mir so viel, als kein anderer

tragen und nehmen kann als der Besonnene" (Phädr. 279 C). Die Jugendfrische und Schönheit des Körpers ist dem Hellenen ein hohes Gut; darum fleht er zur Göttin der Jugendschöne um Aufschub des Alterns: *ἀνάβαλε ἄνω τὸ γῆρας, ὦ καλὰ Ἀφροδίτα* („schieb auf das Greisenalter, du schöne Aphrodite") [33]. Selbst der edle Liebesgenuß wird zum Objekt des Betens. Xenophon empfiehlt, Aphrodite zu bitten, daß sie liebreizende Worte und Taten eingebe. [34]

Am unverhülltesten tritt die Naivität der hellenischen Religion in dem Fluch- oder Rachegebet entgegen. Zwar entstammen die stereotypen Fluchformeln, die auf Stein und Blei geschrieben in die Tiefe des Erdbodens gesenkt wurden, der Volksreligion einer späteren Zeit, in der die schwarze Magie immer wilder wucherte. Aber auch in dem offiziellen Kult wie in der Privatreligion der klassischen Epoche nimmt der Fluch einen breiten Raum ein. Für den Griechen war, wie Leopold Schmidt sagt, „die Übung der Gerechtigkeit so sehr die hervortretendste Seite in dem Walten der Gottheit, daß ein Streben nach Einklang mit ihrem Willen, welches ihre strafende Tätigkeit unberührt gelassen hätte, ihm unverständlich gewesen wäre . . . Daher die häufigen Gebete um das Verderben der Frevler, welche wir als Verfluchungen zu bezeichnen uns gewöhnt haben, während der Grieche die Begriffe Gebet und Fluch in einem Ausdruck *ἀρά* zusammenfaßte." [35] Musterbeispiele des hellenischen Rachegebets geben die Tragiker. Elektra ruft im Totenopfer des Äschylus:

„Zeus, Zeus, der aus den Gräbern du empor
Der alten Ate Rachegeister schickst,
Nun triff, o triff die frevelhafte Hand" (381 ff.)
„O Götter, gebet unsrer Rache Recht" (462 übers. Wolzogen).

Der sophokleische Philoktet betet:

„Du heim'sche Erde und ihr Götter droben all
Im Himmel, rächet, rächet, aber balde, bald
Sie allesamt, wenn ihr ein Mitleid habt mit mir" (1040 ff.).

Der Unterschied der klassisch-hellenischen Frömmigkeit von den beiden reinsten Ausprägungen der hohen Religion, der Religion Jesu und der Erlösungslehre Buddhas, springt hier besonders deutlich in die Augen. Der buddhistische Bettelmönch, der die ‚Übung des Wohlwollens' (*mettâ-bhâvanâ*) vornimmt, dehnt den Wunsch: „Mögen alle höheren Wesen glücklich sein, frei von Sorge, Krankheit und Pein" auch auf seine Feinde aus. [36] Jesus stellt an seine Jünger die kühne, unerfüllbar erscheinende Forderung: „Segnet die, so euch fluchen, betet für die, so euch verfolgen und verleumden!" (Luk. 6, 28). Der Hellene ruft auf seine Feinde und Übeltäter des Gottes Rache herab, vom sicheren Glauben erfüllt, daß des Gottes strafende Gerechtigkeit seinen Fluch verwirkliche, im vollen Bewußten seines sittlichen Rechtes: *δίκαν δ'ἐξ ἀδίκων ἀπαιτῶ* („Recht von den Ungerechten heisch' ich") — *δράσαντι παθεῖν* („dem Übeltäter Leiden!") [37]. Er spricht unbefangen den ihn drängenden Wunsch nach Vernichtung des Feindes aus. Buddha und Jesus fordern, daß man den natürlichen Affekt nicht nur unterdrücke, sondern sogar zum gegenteiligen Wunsche

sich erhebe, daß man segne statt zu fluchen. Der Glaube an ein religiöses Ideal — im Buddhismus ist dieses Ideal die Affektlosigkeit (*virâga*), im Christentum die universelle Nächstenliebe — hat hier wie dort die urwüchsige Naivität des Racheverlangens, die noch in der hellenischen Religion lebendig ist, zerstört und an ihre Stelle eine paradoxe Seelenstimmung gesetzt.

Schon bei Naturvölkern treffen wir nicht selten generell gefaßte Bittgebete. In den griechischen Gebeten wird die Bitte häufig allgemein formuliert. Die Spartaner beteten ganz schlicht „um das Schöne zum Guten" (*τὰ καλὰ ἐπὶ τοῖς ἀγαθοῖς*).[38] Ein anonymer Dichter ruft zu Zeus:

„König Zeus, gib Gutes, gebeten, doch auch ungebeten,
Schlimmes aber halt' fern, ob wir gleich bitten darum".[39]

Überall umfaßt hier die generelle Bitte ethisch-überpersönliche und eudämonistisch-persönliche Werte. Doch zeigt meist schon die Formulierung (*τὰ ἀγαθά, τὰ καλά, τὰ ἐσθλά*) das Überwiegen des Ethischen und Ästhetischen.

Alle echten hellenischen Gebete offenbaren jene Abgeklärtheit, Harmonie, jenes innere Gleichmaß, das zur Wesensart des griechischen Geistes gehört. Die Leidenschaft der großen israelitischen Beter ist dem Griechen fremd; das Gebet ist kein impulsives „Ausschütten der Seele", wie das alttestamentliche Bibelwort sagt, kein Rufen zu Gott „aus der Tiefe". Auch im Beten muß der Mensch seine Affekte mildern, den ungestümen Drang zurückdämmen. In den Schutzflehenden des Äschylus mahnt der Halbchor den anderen „maßvoll zu beten", da dieser in seiner unbändigen Leidenschaft die Ehrfurcht vor der Gottheit zu verletzen droht: *μέτριον νῦν ἔπος εὔχου* („maßvoll nun sprich das Gebet", 1060). Wenig Worte charakterisieren die Eigenart des griechischen Gebetsgeistes besser wie dieses Dichterwort.

Wie bei primitiven Völkern, so sind es auch in Hellas vielerlei Gottheiten, an die sich der Mensch im Gebet wendet. Wie die Religionen des Orients, so besitzt auch die griechische Religion ein buntes, reichgegliedertes Pantheon. In ihrer klassischen Epoche regen sich keine monotheistischen Tendenzen; keine schöpferische Tat eines religiösen Genius rückte an die Stelle der zahlreichen Einzelgötter den einen Gott Himmels und der Erde. Der Grieche betet darum zu den verschiedensten höheren Wesen, zu Naturgottheiten, Tätigkeitsgöttern, Lokal- und Patrongöttern. Die fortschreitende Kulturentwicklung hat zwar in Hellas die zahllosen Geister und Götter der einzelnen Städte, Gaue und Inseln zu großen nationalen Göttern verschmolzen; aber der Synkretismus der hellenischen Göttergestalten läßt sich mit dem der orientalischen Götter nicht vergleichen; die ursprüngliche Sonderart schimmert überall deutlich durch.

Auch die hellenischen Götter sind keine Universalgottheiten, sondern in ihrem Wirken auf ein bestimmtes Gebiet der Natur oder menschlichen Tätigkeit beschränkt. Darum wendet sich der Grieche genau so wie der Primitive in konkreten Nöten und Wünschen nicht an eine

*

beliebige Gottheit, sondern an jene, in deren Macht die Erfüllung des Wunsches liegt oder deren Stätte er nahe ist. „Penelope fleht Artemis, die Entsenderin der raschtötenden Pfeile, um den Tod an; die von Agamemnon abgesandten Helden bitten, während sie an dem Gestade des Meeres dahinschreiten, den Gott Poseidon, daß es ihnen gelingen möge, den trotzigen Achill zu versöhnen; auf die nahe Höhle der Nymphen aufmerksam gemacht, richtet Odysseus nach seiner Ankunft auf seiner heimatlichen Insel seine Aufrufung an diese." „In der attischen Periode waren die Bestimmungsgründe bei der Wahl der angerufenen Götter von denen, die sich in den homerischen Gedichten erkennen lassen, wohl nicht wesentlich verschieden." [40] Eine Stelle in Arrians Schrift über die Jagd gibt zweifellos die Gewohnheiten der klassischen Zeit wieder. „Die Seefahrer sollen sich bei dieser Gelegenheit an die Meeresgottheiten wenden, die Bebauer des Landes an Demeter, Kore und Dionysos , die Handwerker an Athene und Hephästos, die mit der Erziehung Beschäftigten an Apollon, die Musen, Mnemosyne und Hermes, die Pfleger erotischer Dinge an Aphrodite, Eros, Peitho und die Chariten, die Jäger an Artemis, Apollon, Hermes, Pan, die Nymphen und andere Gottheiten des Gebirges." [41] Über den zahllosen Einzelgöttern steht Zeus, der Vater der Götter und Menschen, der Himmelsgott und Schicksalslenker, der Wächter der Eide, der Schirmer der Schutzflehenden. Er ist ähnlich dem vedischen Varuna und dem chinesischen Hoang-tien schang-ti ein primitiver ‚Urvater' und ‚Himmelsgott'. Während man sich an die übrigen Götter nur in bestimmten Angelegenheiten wendet, ruft man zu ihm bei den allerverschiedensten Anlässen. Die Gebete um ethische Werte scheint man mit Vorliebe an ihn gerichtet zu haben. Die Anrufung mehrerer oder aller Gottheiten, wie wir sie häufig bei den Dichtern finden, [42] fand ursprünglich wohl nur im feierlichen kultischen Gebet statt und drang später auch in das Privatgebet ein.

Die Götter, zu denen die Griechen beten, tragen dieselbe anthropomorphe Struktur wie die höheren Wesen, zu denen die Primitiven beten; sie sind *ἀνθρωποφυεῖς*, *ἀνθρωποειδεῖς* (‚menschenförmig" ‚menschenähnlich'), wie sie bei Herodot und Aristoteles genannt werden. [43] Zwar hat der reife religiöse Geist der klassischen Zeit die leichtfertigen und abenteuerlichen Züge im homerischen Götterbilde beseitigt. Aber die Götter bleiben stets persönliche, denkende, wollende und fühlende Wesen, die, trotzdem sie an Macht und Seligkeit den Menschen überragen, in ihrem Seelenleben dem des Menschen gleichen. Sie lösen sich nie in unpersönliche Naturkräfte auf. Weil die Götter menschenähnliche Wesen sind, kann der Mensch zu ihnen in ein persönliches Verhältnis treten. Im Gebet findet ein inniger Verkehr des Menschen mit dem gegenwärtigen Gott statt. Nirgends ist dieser dem griechischen Gebet zugrunde liegende Gedanke schöner ausgesprochen als im Hippolytos des Euripides (85 f.), wo der betende Held zu Artemis spricht:

„Ich bin mit dir zusammen und antworte dir,
Ich lausch auf deine Stimm', seh ich auch nicht dein Aug."

Derselbe Gedanke kehrt wieder im platonischen Gastmahl, wo Eryxymachos den aus Gebet, Opfer und Mantik bestehenden Kult als *ἡ περὶ θεούς τε καὶ ἀνθρώπους πρὸς ἀλλήλους κοινωνία* („die wechselseitige Gemeinschaft zwischen Göttern und Menschen" (Symp. 188C) definiert. Im Verhältnis des Menschen mit der Gottheit kehrt stets eine irdisch-soziale Relation wieder. Ab nicht im Untertanenverhältnis fühlt sich der griechische Beter seinem Gott gegenüber — der freie Hellene beugt sich nicht wie der Semite als Sklave unter die Gottheit, er steht zu ihr auch nicht im vertraulichen Kindschaftsverhältnis wie der Christ zu dem gnädigen Vatergott. Das Verhältnis der Griechen zu Gott, das sich im Gebet ausspricht, erscheint vielmehr als Freundschaftsverhältnis. Die Hellenen waren Virtuosen der Freundschaft; die Eigenart der sozialen Beziehungen spiegelt sich im Verkehr mit der Gottheit wider. Eine männlich-freie, offene Haltung nimmt der Betende und Opfernde ein. Mit respektvoller Hochachtung paart sich gemessene Würde, stolzes Selbstbewußtsein. Schon in der Körperstellung kommt dies zum Ausdruck: kniende Haltung oder völliges Sichniederwerfen kennt der Grieche nicht; stehend erhebt er seine Hände zu den angerufenen Göttern. Auch im Verkehr mit ihnen gilt es Maß zu halten, die Extreme zu vermeiden. Servile Untertänigkeit, erniedrigende Schmeichelei und Bettelei verachtet der Hellene als barbarisch.[44] Aber auch das Selbstbewußtsein hat seine Schranken: Selbsterhebung (*ὕβρις*) ist der schwerste Frevel wider die Götter, die Sünde der Sünden. Wehe dem, der nach Gottgleichheit strebt: *μὴ μάτευε Ζεὺς γενέσθαι* („trachte nicht Zeus zu werden").[45]

Das Gebet der Griechen ist naives, primitives Beten: der urwüchsige, gesunde Eudämonismus, die Anrufung vieler Gottheiten, der Realismus der Gottesvorstellung und des Verkehrs mit Gott — alle Eigentümlichkeiten des primitiven Gebets kehren wieder. Und doch steht das hellenische Gebet unendlich höher wie das Bitten des Primitiven; in ihm öffnet sich eine Welt höherer Werte. Auch die Realisierung der Persönlichkeits- und Kulturideale ist von der Macht der Götter abhängig; darum erfleht der Hellene „alles Gute und Schöne" von ihnen, die hellenische Kulturbegeisterung atmet sich im Gebet aus. Diese innige Verbindung der Religion mit dem Kulturleben ist der Vorzug der griechischen Frömmigkeit, zugleich aber auch ihr Verhängnis. Mit dem Untergang der Kultur, deren Teil sie war, mußte auch sie untergehen. Nur in der Renaissancereligion war ihr eine schwache Nachblüte beschieden. Mit der Erneuerung des klassischen Geisteslebens flackerte sie nochmals empor; in der Gebetsfrömmigkeit der dichtenden und schaffenden Renaissancemenschen lebt das naive hellenische Beten auf. Aber der Untergang war unausbleiblich; die hellenische Religion starb, wie all die großen Ritualreligionen des Ostens sterben mußten, trotzdem sie diese an Tiefe und Reinheit überragte. Nur den übernationalen und überkulturellen Religionen, den mystischen Erlösungsreligionen und den prophetischen Offenbarungsreligionen kommt Unvergänglichkeit in der Geschichte zu. Wo die Religion zur vollen Entfaltung kommt,

fordert sie mit innerer Lebensnotwendigkeit unerbittlich den Primat im Geistesleben. Die Verflochtenheit der Religion im allgemeinen Kulturleben ist der primitiven Religion eigen. Die großen religiösen Genien erheben sich über die primitive Religion dadurch, daß sie die Religion aus der Umklammerung der Kultur losreißen und über sie erheben. Die hellenische Religion ist darum primitive Religion, freilich in ihrer reinsten und edelsten Form; aber sterbend gebar sie aus sich eine überkulturelle und übernationale Religion, die mystische Erlösungsreligion des Neuplatonismus.

E. Gebetskritik und Gebetsideale des philosophischen Denkens.

Die primitive kultische Religion ist der Boden der religiösen Negation. Das philosophische Denken, mag es nun metaphysisch oder antimetaphysisch, ethisch oder erkenntnistheoretisch, idealistisch oder materialistisch, theistisch oder deistisch, pantheistisch oder atheistisch gerichtet sein — immer steht es in einem inneren Widerspruch zu der naiven Frömmigkeit des primitiven Menschen. Der urwüchsige Eudämonismus, der alle Äußerungen primitiver Religion beseelt, wie der anthropomorphe Realismus, der die Gottesvorstellung des Primitiven beherrscht, fordern mit innerer Notwendigkeit die philosophische Kritik heraus. Diese Kritik schreitet aber nur selten zu einer völligen Absage an die Religion fort. Nur der konsequente Materialismus und Positivismus verwirft von vornherein alles Religiöse als Trug und Irrtum, doch sucht er zumeist dieses Verwerfungsurteil durch eine nachhinkende psychologische Ableitung der Religion zu stützen (Sophisten, Hume, Feuerbach). Die idealistische Philosophie hingegen — mag nun ihr Idealismus ein metaphysischer, erkenntnistheoretischer oder ein ethischer sein —— hat trotz aller Gegensätze etwas mit der Religion, auch der primitiven, gemeinsam: den Glauben an eine Welt des Übersinnlichen hinter der Welt der Erscheinungen, an eine Welt höherer Werte über der Welt der profanen Alltagsinteressen. In dieser zwiespältigen Stellung zur Religion, dem Widerspruch gegen sie einerseits und ihrer Wertschätzung andererseits, gründet das Streben der idealistischen Philosophie nach einer Umgestaltung der empirischen Religion in eine Idealreligion. Das philosophische Denken sucht die traditionelle kultische Religion zu ethisieren und rationalisieren, indem sie den Eudämonismus aus der Frömmigkeit verbannt, die Gottesvorstellung von allen anthropomorphen Zügen reinigt und an die Stelle des Kults die Verwirklichung sittlicher Werte im individuellen und sozialen Leben rückt. Diese ethisch-rationale Idealreligion ist keine naive Religion, sondern eine Reformreligion, geboren aus der bewußten Kritik an der naiven Frömmigkeit, keine reine Religion, sondern eine philosophische Religion, eine ‚Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft' (Kant), orientiert an den Normen der philosophischen Erkenntnistheorie, Metaphysik und Ethik. Die Beziehung der philosophischen Reformreligion zu der lebendigen Religion ist bald enger, bald loser; der Pietät eines Konfutse gegen die religiöse Tradition und der Anpassungsfähigkeit der Stoa an die Volksreligion steht gegenüber die schroffe Abweisung der naiven Frömmigkeit durch Xenophanes und Fichte; mit der religiösen Wärme und prophe-

tischen Wucht eines Sokrates kontrastiert das abstrakte und nüchterne Religionsideal eines Seneca und Kant. Aber all diese Denker haben dies gemeinsam, daß sie der wirklichen Religion die von ihnen konstruierte Idealreligion als wahre, reine, echte und allgemeingültige Religion gegenüberstellen.

Der urwüchsige Eudämonismus und kräftige Realismus der naiven Religion offenbart sich nirgends so deutlich wie im Opfer und Gebet. Eben deshalb richtet sich die philosophische Religionskritik mit Vorliebe gegen das primitive Beten und Opfern. Schon der antiken Philosophie war das Gebet ein ernstes Problem. Seit den Tagen des Xenophanes ist in ihr die Frage, ob und wie man beten sollte, nicht zur Ruhe gekommen. Am Ausgang der Antike verfaßte der Philosoph Maximus Tyrius eine eigene Schrift mit dem Titel: *εἰ δεῖ εὔχεσθαι* („ob man beten darf"). Diese Frage nach dem philosophischen Recht des Betens beschäftigte die griechischen Kirchenväter sbenso wie die Pythagoreer, Stoiker und Platoniker. Auch in der Aufklärungsphilosophie und bei Kant wird dem Problem des Gebets Aufmerksamkeit geschenkt. [3] Die philosophische Gebetskritik führt jedoch fast nie zu einer radikalen Verwerfung des Gebets überhaupt, vielmehr wächst aus ihr ein positives Gebetsideal heraus; unter dem Gesichtspunkt der ethischen Werte und metaphysischen Erkenntnisse wird eine Gebetsnorm formuliert; dem naiven, spontanen wie dem rituell gebundenen Beten der Volksmassen und Priester wird das wahre und vollkommene Beten des Philosophen gegenübergestellt. Nach einem Wort der Pythagoreer ist der Weise „der einzige Priester, der einzige Gottliebende, der Einzige, der zu beten versteht" (*μόνος ἱερεὺς ὁ σοφός, μόνος θεοφιλής, μόνος εἰδὼς εὔξασθαι*[4]).

I. Inhalt des philosophischen Gebets.

Das ethische Gebetsideal.

1. Der naive Mensch betet um Leben und Gesundheit, um Nahrung, Sonnenschein und Regen, um Besitz und Kinderreichtum, um Ehre und Ansehen, um Sieg und Verderben über seine Feinde. Dieser gesunde, kräftige Eudämonismns wird von den Philosophen als irreligiös und unsittlich gebrandmarkt. Eduard v. Hartmann sagt: „Vom Standpunkt eines höheren religiösen Bewußtseins müssen die eudämonistischen Zwecke des Kultus als irreligiös erscheinen." [5] Fichte schrieb im Atheismusstreit: „Das System, in welchem von einem übermächtigen Wesen Glückseligkeit erwartet wird, ist das System der Abgötterei und des Götzendienstes und so alt wie das menschliche Verderben." [6] Das Beten erscheint dem kraftvollen sittlichen Geiste als Schwäche; als „Tröstung einer kranken Seele" (*aegrae mentis solatia*) hat Seneca das Gebet bezeichnet. [7] Es gilt, alle Eigenkraft anzuspannen, nicht tatenlos die Hilfe von oben zu erwarten. „*Quid votis opus est? Fac te ipsum felicem!*" („Wozu braucht man Gebete? Mach dich selbst glücklich!") [8] Es erscheint klein, häßlich und unmännlich, sich nicht in sein Geschick zu fügen, sondern trotzig um Erfüllung seiner augenblicklichen Wünsche und Begierden zu flehen. Kant urteilt: „Es ist ein ungereimter und

zugleich vermessener Wahn, durch die pochende Zudringlichkeit des Bittens zu versuchen, ob Gott nicht von dem Plan seiner Weisheit zum gegenwärtigen Vorteil für uns abgebracht werden könnte." [9] Die Güter, um die der gewöhnliche Mensch betet, sind keine wirklichen Werte. Der Kyniker Diogenes warf der Masse der Menschen vor, sie flehe die Götter nicht um wahre, sondern um scheinbare Güter an. [10] Sokrates erklärte, diejenigen, welche um Gold, Silber, Herrschaft oder dergleichen beteten, täten nichts anderes als wenn sie um ein Würfelspiel oder um eine Schlacht oder sonst etwas, dessen Ausgang ungewiß sei, beteten. [11] „Was das Schicksal geben kann und wieder nehmen, um solches darfst du nicht beten," mahnt ein anderer griechischer Weiser. [12]

2. Das Beten um vergängliche eudämonistische Güter gilt dem nach dem sittlichen Ideal strebenden Philosophen als unwürdig. Nur um unvergängliche, ethische Werte darf der Mensch bitten. Das philosophische Gebetsideal beschränkt den Gegenstand des Gebets auf den Umkreis der geistigen und sittlichen Güter. Keiner hat dieses ethische Ideal so begeistert verkündet wie der Stoiker Epiktet. „Nicht was du begehrst, erbitte von den Göttern, sondern daß du frei werdest von allem Begehren, das erflehe von ihnen. Dann werden dich die Götter erhören, wenn du nicht um das Angenehme, sondern um das Wertvolle betest (*μὴ περὶ τῶν ἡδέων, ἀλλὰ περὶ τῶν καλῶν*). Und dann werden sie dir das Wertvolle geben, wenn du nicht an der Lust, sondern an der Tugend dich erfreust. Gedenke von den Großen nur das Große zu erflehen; denn das Kleine werden sie wohl nicht geben. Nichts ist größer und erhabener als Gott, wenn du darum zu den Göttern betest, bitte um das Göttliche, das unberührt ist von aller fleischlichen und irdischen Leidenschaft." [13] Clemens von Alexandrien sagt ähnlich vom christlichen Gnostiker: „Er betet, daß ihm die wahren, auf die Seele bezüglichen Güter (*τὰ ὄντως ἀγαθὰ τὰ περὶ ψυχήν*) zuteil werden und erhalten bleiben." [14]

Die Philosophen beten zunächst um die Verwirklichung ethischer Werte im individuellen Leben. Xenophanes bittet um die Kraft, das sittlich Gute zu vollbringen (*τὰ δίκαια δύνασθαι πρήσσειν*) [15], Apollonius von Tyana betet um Besitz- und Bedürfnislosigkeit (*σμικρὰ ἔχειν καὶ δεῖσθαι μηδενὸς*) [16]. Epiktet fordert, daß man um die *σωφροσύνη ψυχῆς* (Besonnenheit der Seele) bete [17]. Maximus Tyrius nennt als Objekte des Betens: „Tugend der Seele, Ruhe des Lebens, tadelfreien Wandel, hoffnungsvollen Tod, die wunderbaren von den Göttern geschenkten Gaben." [18] Clemens von Alexandrien schreibt: „Der schon vollendete Gnostiker betet um Wachstum und Bewahrung der Erkenntnis (*θεωρία*), so wie der gewöhnliche Mensch um dauernde Gesundheit. Ferner wird er flehen, daß er nie von der Tugend abfallen werde." [19] Seneca mahnt: „*Roga bonam mentem, bonam valetudinem animi*" („Bete um guten Geist, um gutes Befinden der Seele") [20]. Juvenal gibt in einer seiner Satiren eine echt stoische Gebetsregel.

„Orandum est, ut sit mens sana in corpore sano.
Fortem posce animum mortis terrore carentem,

Qui spatium vitae extremum inter munera ponat
Naturae, qui ferre queat quoscumque labores,
Nesciat irasci, cupiat nihil" . . . .[21]
(„Bet', daß gesunder Geist in gesundem Körper mög' wohnen.
Flehe um tapferen Mut, der trotzt allen Schrecken des Todes,
Der als das letzte Geschenk der Natur langes Leben betrachtet,
Der Kraft hat, mit Geduld zu ertragen jegliche Mühsal,
Der frei ist von Zorn und frei von aller Begierde.")

Die ethischen Ideale, die für den Philosophen der einzige Gegenstand des Betens sind, beschränken sich jedoch nicht auf das individuelle Leben, sondern umfassen das Leben aller Menschen. Pythagoras fordert, daß die Weisen für die Toren um das Gute beten, da diesen das wahrhaft Gute unbekannt sei.[22] Apollonius von Tyana betet, „daß es viele weise Männer gebe, daß Gerechtigkeit herrsche, daß die Gesetze nicht aufgelöst würden, daß die Weisen arm, die übrigen reich seien, aber ohne Ungerechtigkeit".[23] Aus den Gebeten Voltaires spricht das weltbürgerliche Humanitätsideal der französischen Aufklärer.

„Du hast uns nicht ein Herz gegeben, damit wir uns hassen, und Hände, damit wir uns erdrosseln, sondern daß wir uns gegenseitig helfen die Last eines mühevollen, flüchtigen Lebens zu tragen; daß die kleinen Unterschiede zwischen den Kleidern, die unsere schwachen Körper bedecken, zwischen unseren ungenügenden Sprachen, zwischen unseren lächerlichen Bräuchen, zwischen all unseren unvollkommenen Gesetzen, zwischen all unseren unsinnigen Meinungen, zwischen unseren Standesverhältnissen, die so verschieden sind in unseren Augen und so gleich vor dir, daß all die kleinen Nuancen, welche die Atome, ‚Menschen' genannt, unterscheiden, nicht Anlässe zum Haß und zur Verfolgung seien." „Erhalte in unseren Herzen die Unterwerfung (unter deinen Willen), erhalte in ihnen deine reine Religion; entferne von uns allen Aberglauben; wenn man dich durch unwürdige Opfer verhöhnen kann, schaffe diese ruchlosen Mysterien ab; wenn man die Gottheit durch törichte Fabeln entehren kann, mögen diese Fabeln für immer zugrunde gehen; wenn die Tage des Fürsten und der Beamten nicht von aller Ewigkeit her gezählt sind, verlängere die Dauer ihrer Tage; bewahre die Reinheit unserer Sitten, die Freundschaft, die unsere Brüder hegen, das Wohlwollen, das sie gegen alle Menschen haben, ihren Gehorsam gegen die Gesetze, ihre Weisheit im Privatleben; mögen sie leben und sterben in der Anbetung des einen Gottes, des Vergelters des Guten und Rächers des Bösen."[24]

Das allgemeine Fürbittegebet der christlichen Kirche ist in diesen antiken und neuzeitlichen Philosophengebeten schattenhaft angedeutet.

In allen diesen Fällen ist die ethische Gebetsbitte konkret gefaßt; der Weise bittet um mehr oder weniger genau umschriebene ethische Werte. Häufig aber ist die Bitte generell und abstrakt formuliert, wie dies dem Fehlen konkreter Gebetsmotive entspricht. Die generelle Form der Bitte begegnet uns schon beim primitiven Menschen; aber während dieser um ‚Glück', um göttliche ‚Gunst' und ‚Gnade' betet, betet der Philosoph schlechthin um ‚das Gute'; dort hat die generelle Bitte rein eudämonistischen, hier rein ethischen Charakter. Pythagoras schon sagte, man dürfe im Gebete nur um das Gute bitten (*δεῖν ἐν ταῖς εὐχαῖς ἁπλῶς εὔχεσθαι τἀγαθά*) und warnte vor einem Namhaftmachen konkreter Wünsche (*κατὰ μέρος ὀνομάζειν*)[25]. Sokrates bat die Götter lediglich, das Gute zu geben, da sie am besten wüßten, was gut sei.[26] Apollonius von Tyana sagte, er fasse alles in das eine Gebet zusammen: „O ihr Götter, gebt mir das Gebührende" (*τὰ ὀφειλόμενα*) und er versteht hierunter ‚das Gute' (*τἀγαθά*).[27]

Das Anheimstellen aller Einzelwünsche an Gott leitet zu jener Form des philosophischen Gebets über, die in der Stoa ihre höchste Vollendung erreichte: zur Aussprache der vollen Wunschlosigkeit und Gelassenheit, der restlosen Ergebung in die Hände des Schicksals. Der Weise bittet und fleht nicht, er betet nicht einmal um die Erlangung eines sittlichen Gutes; er bekennt nur seine volle Abhängigkeit, er verzichtet auf allen Eigenwunsch und Eigenwillen, er ist bereit, jedes Geschick, Leben und Tod, Glück und Unglück, Ehre und Schmach ohne Widerspruch und Widerwillen hinzunehmen. Kleanthes ruft zu Zeus und zum Schicksal:

„Führ mich, o Zeus, und du, gewaltiges Schicksal,
Wohin auch immer ich von euch bestimmt bin;
Ich folge ohne Zögern; wenn ich auch nicht will
In meiner Bosheit, folgen muß ich dennoch." [28]

Seneca hat dieses Gebet ins Lateinische übersetzt [29]; er hat uns auch den feierlichen Verzicht des Demetrius überliefert, in dem dieser Leib und Leben, Kinder und Besitz den Göttern übergibt: „Wollt ihr meine Kinder nehmen? von euch hab ich sie empfangen; wollt ihr einen Teil meines Leibes? nehmt ihn; nicht etwas Großes geb ich dahin, da ich doch bald den ganzen Leib verlassen muß; wollt ihr die Seele? warum sollte ich euch daran hindern das zurückzunehmen, was ihr gegeben? Was ihr auch fordert, ich überlasse es euch aus freiem Willen" („Vultis liberos sumere? vobis illos sustuli, vultis aliquam partem corporis? sumite; non magnam rem promitto, cito totum relinquam; vultis spiritum? quidni nullam moram faciam, quominus recipiatis quod dedistis? a volente feretis, quidquid petieritis"). [30] Eine wundervolle Stimmung männlicher Freiheit und Entschlossenheit redet aus dem Gebet, zu dem Epiktet seine Jünger auffordert. „Richte einmal deinen Nacken empor als ein aus der Knechtschaft Befreiter, wage es zum Himmel aufzuschauen und zu sprechen: ‚Gebrauche mich denn, wozu du willst, ich stimme mit dir überein, ich bin dein (*χρῶ μοι λοιπὸν εἰς ὃ ἂν θέλῃς, ὁμογνωμονῶ σοι, σός εἰμι*). Ich appelliere nicht gegen deine Beschlüsse. Wohin du willst, führe mich, welches Kleid du nur willst, lege mir um. Willst du, daß ich ein Amt habe, daß ich ein Privatmann sei, daß ich bleibe oder fliehe, arm oder reich sei; ich werde dich für das alles vor den Menschen verteidigen; zeige die Natur eines jeden, wie sie ist." [31]

Das stoische Gebetsideal der vollen Hingabe des menschlichen Willens an den göttlichen, des Sichbeugens unter die ewigen Schicksalsordnungen, wurde auch von den französischen Aufklärern hochgehalten.

„Das vollkommenste Gebet", urteilt Rousseau, „ist die völlige Resignation in Gottes Willensfügungen. ‚Nicht was ich will, sondern was du willst!' ‚Dein Wille geschehe!' Jedes andere Gebet ist überflüssig und steht mit diesem in Widerspruch." [32] Diderot ruft am Schlusse der Interprétations de la nature aus: „O Gott! Ich erbitte nichts von dir, denn der Gang der Natur ist innere Notwendigkeit, wenn du nicht bist, oder dein Gebot, wenn du bist." [33] Voltaire bekennt: „O Gott aller Welten und aller Wesen, das einzige Gebet, das dir entsprechen kann, ist die Unterwerfung; denn wozu den bitten, der alles geordnet, alles vorgesehen, alles verkettet hat seit dem Anbeginn der Dinge?" Die Gebete Voltaires sind darum nur bedingte Gebete, getragen von der absoluten Aner-

kennung der ewigen Ordnungen Gottes. Eines der oben angeführten Gebete beginnt mit den Worten: „Nicht mehr an die Menschen richte ich mich, sondern an dich, den Gott aller Wesen, aller Welten, aller Zeiten. W e n n e s schwachen Geschöpfen, welche in der Unendlichkeit verloren sind und unfähig das übrige Universum zu erkennen, e r l a u b t i s t, dich um etwas zu bitten, dich, der alles gegeben hat, dich, dessen Bestimmungen unabänderlich wie ewig sind, so würdige dich in Gnade die Irrungen zu betrachten, die unserer Natur anhaften.“ [34]

In der Aussprache der Resignation und Ergebung berührt sich das stoisch-philosophische Gebetsideal mit dem Gebete der mystischen Frömmigkeit. Das ‚Suspice‘ des heiligen Ignatius von Loyola, manche Gebete des Thomas von Kempen, der heiligen Teresa und der Madame Guyon klingen wörtlich an die Gebete des Demetrius und Epiktet an. Epiktets Worte: „Tue mit mir, was du willst, dein Wille ist mein Wille, ich bin dein,“ werden von den Mystikern unzählige Male wiederholt. (S. u. Kap. F III 4.) Und doch bergen sich hinter den gleichen Worten grundverschiedene seelische Stimmungen. Trotz aller Feierlichkeit und Erhabenheit, trotz alles tiefen sittlichen Ernstes offenbaren die stoischen Gebete eine gewisse Frostigkeit und Unpersönlichkeit. Es fehlt ihnen die Innigkeit und Wärme, der enthusiastische Hauch, der dem Beten der christlichen, sufistischen und hinduistischen Mystiker eigen ist. [35] Das Gebet der Stoiker und Aufklärer ist eben ein e t h i s c h e s I d e a l, das der Mystiker quillt aus den Tiefen persönlichen r e l i g i ö s e n E r l e b e n s. Die Resignation des Stoikers entspringt einem starken sittlichen Willen, der sich mutig und entschlossen dem unabänderlichen Schicksal beugt, die Ergebung des Mystikers wurzelt in der völligen Hingabe des Ich an das höchste Gut, in der Gottesliebe. Viel enger als mit dem Beten der Mystiker ist das stoische Gebetsideal mit der buddhistischen Versenkung verwandt. Die stoische *ἀπάθεια* gleicht in der Stimmungsfarbe der buddhistischen *upekkhâ*, dem völligen leid- und freudlosen‘ Gleichmut, zu dem sich der Bhikkhu auf der vierten Stufe der Versenkung *(dhyâna)* erhebt. Doch unterscheidet sich das stoische wie das mystische Ergebungsgebet von der buddhistischen Indifferenzstimmung dadurch, daß in letzterer jede unmittelbare Hinwendung an eine höchste metaphysische Realität fehlt. [36]

Noch eine andere Form mystischen Betens und Kontemplierens ist in dem philosophischen Gebetsideal angedeutet: die feierliche Betrachtung, Anbetung und Lobpreisung der Majestät und Herrlichkeit Gottes, die im großen und kleinen sich offenbart. Epiktet sagt:

„Welches Wort reicht aus, um die Werke der Vorsehung zu lobpreisen und zu verherrlichen? Hätten wir Einsicht, müßten wir dann etwas anderes tun als sowohl gemeinsam wie einzeln die Gottheit lobpreisen und rühmen und ihr Dank sagen? Müßten wir dann nicht beim Graben, Pflügen und Essen den Hymnus auf Gott anstimmen: ‚Groß ist Gott, weil er uns diese Werkzeuge gab, mit denen wir die Erde bearbeiten können; groß ist Gott, weil er uns Hände gab, weil er uns gab einen Gaumen, einen Magen, weil er uns wachsen läßt, ohne daß wir es merken, weil er uns Erquickung spendet durch den Schlaf.‘ Diesen Lobpreis müßten wir stets singen und den größten und göttlichsten Hymnus anstimmen, weil er die Kraft gab, dies zu verstehen und praktisch zu verwerten. Was nun? Weil so viele von euch blind sind, muß dann nicht einer . . . für alle den Hymnus auf Gott anstimmen? Was kann ich lahmer Greis anders tun als Gott lobpreisen? Wäre ich eine Nachtigall, ich würde singen wie eine Nachtigall; wäre ich ein Schwan, ich würde singen wie ein Schwan. Nun bin ich ein vernunftbegabtes

Wesen; so muß ich Gott lobpreisen. Dies ist meine Aufgabe, ich erfülle sie und nicht werde ich diesen meinen Posten verlassen, so lang es mir bestimmt ist, und euch fordere ich auf, einzustimmen in diesen Lobgesang." Noch sterbend hofft Epiktet zu Gott sprechen zu können: „Nichts als Dank sage ich dir dafür, daß du mich gewürdigt hast, mit dir dieses Festspiel des Lebens zu feiern, deine Werke zu schauen und deiner Weltregierung verstandesmäßig nachzugehen". [37]

Auch Kant scheint etwas von der wunderbaren Macht der wortlosen mystischen Kontemplation erlebt zu haben; in seinen kritischen Ausführungen über das Gebet schreibt er:

„Die Betrachtung der tiefen Weisheit der göttlichen Schöpfung an den kleinsten Dingen und ihrer Majestät im Großen, so wie sie zwar schon von jeher von Menschen hat erkannt werden können, in neuerer Zeit aber zum höchsten Bewundern erweitert worden ist, hat eine solche Kraft, das Gemüt nicht allein in diejenige dahinsinkende, den Menschen gleichsam in seinen eigenen Augen vernichtende Stimmung, die man Anbetung nennt, zu versetzen, sondern es liegt auch mit Rücksicht auf seine eigene moralische Bestimmung darin eine so seelenerhebende Kraft, daß dagegen Worte, wenn sie auch die des königlichen Beters David wären, wie leerer Schall verschwinden müssen, weil das Gefühl einer solchen Anschauung der Hand Gottes unaussprechlich ist." [38]

Die Ähnlichkeit der philosophischen Anbetung und der mystischen Kontemplation ist unverkennbar. Freilich besteht ein gewaltiger Unterschied in der Gefühlsintensität: hier eine feierliche Stimmung, ein stilles Erhabenheitsgefühl, dort ein wonniges Trunkensein, ein affektiver Enthusiasmus, der sich bis zum Untergang des Selbstbewußtseins in der Ekstase steigert; hier das Gefühl des unendlichen Abstandes von Gott, dort ein seliges Einswerden mit ihm in der Liebe.

Der Inhalt des philosophischen Gebets ist also ein dreifacher: die Bitte um das sittliche Gute, die Ergebung ins Schicksal, die Anbetung der Größe Gottes — in der Tat ein hehres Ideal, geboren aus einem tiefen und reinen sittlichen Geiste. Und doch ist dieses Gebet dem Philosophen nicht eine Notwendigkeit wie dem Frommen, der ohne Gebet nicht leben kann, sondern etwas Entbehrliches. Das sittliche Ideal läßt sich auch verwirklichen, ohne daß man im Gebet den Gnadenbeistand Gottes erfleht. Seneca sagt: „Wie töricht ist es um einen guten Geist zu beten, da du ihn doch von dir selbst erlangen kannst." [39] Maximus Tyrius [40] wie Clemens von Alexandrien [41] betonen, daß der Weise, welcher um sittliche Güter bete, diese durch sein eigenes Streben und seine eigene Anstrengung, nicht durch göttliche Hilfe erlange. Ähnlich urteilt Rousseau: „Nicht G o t t ist es, der sich ändert, sondern w i r ändern uns, indem wir uns zu ihm erheben. Alles, um w a s m a n i h n b i t t e t, wie man soll, g i b t m a n s i c h s e l b s t; . . . man steigert seine Kraft, indem man seine Schwäche erkennt." [42] Es lebt in dem philosophischen Ethiker der unerschütterliche Glaube an die sittliche Eigenkraft des Menschen, während die größten religiösen Geister von einem tiefen Gefühl der sittlichen Ohnmacht durchdrungen waren. Nicht auf das Gebet um das Gute kommt es an, sondern ausschließlich auf die sittliche Gesinnung und die sittliche Tat: „Der verehrt genügend die Götter, der sie nachahmt," sagte Seneca. [43] Ein japanischer Moralist, Sugawora no Michizane, sprach:

„Wenn dein Herz nur stets verbleibt auf dem Pfade der Wahrheit,
Schützen die Götter dich doch, säumtest Du gleich im Gebet." [44]

Voltaire meint: „Tun wir unsere Pflicht gegen Gott, beten wir ihn an, seien wir gerecht — das ist unser wahrer Lobpreis, unser wahres Gebet."[45] Guyau, der beredte Verfechter einer sozialethischen Zukunftsreligion, verkündet: „Ist die Liebe das wesentliche Moment des wahren Gebets, so darf nicht nur der Mund von ihr reden, sondern Herz und Hand müssen den Liebesdienst üben, d. h. es kommt schließlich zum Ersatz des Gebets durch die Tat . . . Die moralische Tat ist das uneigennützigste, heiligste, das menschlichste und göttlichste der Gebete." [46] Nicht die Bitte um das sittliche Ideal ist darum das wahre Gebet, sondern der Wille zum Guten, die ethische Einstellung, das sittliche Lebensgrundgefühl. Dieses wahre Gebet ist an keine Veranlassung, an keine Worte, an keine Anrufung Gottes gebunden, ein Beten ohne Unterlaß. „Mein Gebet ist beständig," sagte der kranke Konfutse, als seine Schüler ihn um die Erlaubnis baten, für ihn die Götter anzurufen.[47] Clemens von Alexandrien behauptet: „Der Gnostiker betet in Gedanken zu jeder Stunde." [48] Kant schreibt in seiner ‚Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft':

„Ein herzlicher Wunsch, Gott in allem unserem Tun wohlgefällig zu sein, das ist die alle unsere Handlungen begleitende Gesinnung, sie, als ob sie im Dienste Gottes geschehen, zu betreiben, ist der Geist des Gebets, der ‚ohne Unterlaß' in uns stattfinden kann und soll. Diesen Wunsch aber (es sei auch nur innerlich) in Worte und Formeln einzukleiden, kann höchstens nur den Wert eines Mittels zu wiederholter Belebung jener Gesinnung in uns selbst bei sich führen, unmittelbar aber keine Beziehung aufs göttliche Wohlgefallen haben, eben darum auch nicht für jedermann Pflicht sein. Weil ein Mittel nur dem vorgeschrieben werden kann, der es zu gewissen Zwecken bedarf, aber bei weitem nicht jedermann dieses Mittel (in und eigentlich mit sich selbst, vorgeblich, aber desto verständlicher mit Gott zu reden) nötig hat, vielmehr durch fortgesetzte Läuterung und Erhebung der moralischen Gesinnung dahin gearbeitet werden muß, daß dieser Geist des Gebets allein in uns hinreichend belebt werde, und der Buchstabe desselben (wenigstens zu unserem eigenen Behuf) endlich wegfallen könne. Denn dieser schwächt vielmehr wie alles, was indirekt auf einen gewissen Zweck gerichtet ist, die Wirkung der moralischen Idee." [49]

Kants scharfsinniger Geist hat die Konsequenzen des philosophisch-ethischen Gebetsideals aufgedeckt. Wo das Gebet in die innere sittliche Gesinnung verlegt wird, sinkt das wirkliche Beten, d. i. die Gebetshinwendung zu Gott, die Bitte um sittliche Kraft und die Aussprache der Ergebung zu einem bloßen pädagogischen Hilfsmittel der Ethik herab; das Gebet wird seines religiösen Charakters entkleidet, seiner Selbständigkeit beraubt. Der ‚Geist des Gebets' ist kein Gebet mehr, sondern ein moralisches Surrogat des Gebets.

II. Die metaphysische Gebetskritik und das metaphysische Gebetsideal.

Der naive Mensch empfindet im Gebet kein Problem; für den Frommen ist das Beten die selbstverständlichste religiöse Lebensäußerung. Alban Stolz sagt: „Das Kind, kaum geboren, bringt die Geschicklichkeit zur Welt, an der Brust der Mutter seine Natur zu saugen; so ist auch der Seele es angeboren zu beten, das Beten ist Nahrungssaugen aus Gott. Eine Seele, die nicht beten mag oder kann, ist eine unnatürliche Miß-

geburt." Und Matthias Claudius spricht mit heiligem Humor: „Ob die Menschen beten dürfen — eine Frage wie die, ob die Menschen eine Nase haben dürfen." [50] Für das philosophische Denken hingegen ist das Gebet ein unabweisbares Problem: *εἰ δεῖ εὔχεσθαι* („ob man beten d a r f") — diese Frage, die Maximus Tyrius zum Titel einer philosophischen Abhandlung wählte, ist immer wieder in philosophischen Köpfen aufgestiegen, sie liegt unausgesprochen allen religionsphilosophischen Ausführungen über das Gebet zugrunde. Was das Gebet zum philosophischen Problem macht, ist weniger der Widerspruch zwischen dem Eudämonismus des primitiven Betens und den Idealen der philosophischen Ethik; dieser Widerspruch läßt sich beseitigen durch den Ausschluß aller irdischen Bitten aus dem Gebet und die Einengung des Bittgebets auf die ethischen Werte. Ein viel tieferer Gegensatz klafft zwischen den dem naiven Beten zugrundeliegenden religiösen Vorstellungen und Meinungen und dem rationalen Gottesbegriff der Philosophie.

1. Alles naive Beten hat zur Voraussetzung den Glauben an die reale Existenz und den anthropomorphen Habitus des angeredeten Gottes. Für den Philosophen ist Gott etwas ganz anderes als für den naiven Frommen. Mag er nun ‚persönlich', ‚unpersönlich' oder ‚überpersönlich' gedacht sein — nie ist er ein menschenähnliches Wesen, das fühlt und denkt wie der Erdenbewohner. Gott ist das ‚Sein', das ‚Absolute', der ‚Weltgrund', das ‚Weltprinzip', die ‚Weltseele', die ‚Idee des Wahren, Guten und Schönen' oder gar nur ein ‚Postulat' der Vernunft, aber er ist nicht der ‚Herr' und der ‚Vater', dessen Nähe dem Beter eine unmittelbare und unzweifelhafte Gewißheit ist. (Auch eine theistische Metaphysik verbannt ebenso wie die pantheistische aus dem Gottesbegriff allen Anthropomorphismus.) Dieser Widerspruch zwischen der das naive Beten tragenden anthropopathischen Gottesvorstellung und dem philosophischen Gottesbegriff macht das harte Urteil verständlich, das manche Philosophen über das Gebet fällen. Voltaire sagt: „Wir richten an Gott nur deshalb Gebete, weil wir ihn nach unserem Bilde geschaffen haben. Wir behandeln ihn als einen Pascha, als einen Sultan, den man reizen und beschwichtigen kann." [51] Kant schreibt in einem Briefe an Kiesewetter: „Bei dem Gebete ist H e u c h e l e i , denn der Mensch mag nun laut beten oder seine Ideen innerlich in Worte auflösen, so stellt er sich die Gottheit als etwas vor, das den Sinnen gegeben werden kann, da sie doch bloß ein P r i n z i p , das seine Vernunft ihn anzunehmen zwingt. Das Dasein einer Gottheit ist nicht bewiesen, sondern es wird p o s t u l i e r t und es kann bloß dazu dienen, wozu die Vernunft gezwungen war, es zu postulieren." [52] Noch schärfer als Kant urteilt Schopenhauer über das Gebet: „Wenn man sich ein Idol macht aus Holz, Stein, Metall oder es zusammensetzt aus abstrakten Begriffen, ist einerlei; es bleibt I d o l o l a t r i e , sobald man ein persönliches Wesen vor sich hat, dem man opfert, das man anruft, dem man dankt. Es ist auch im Grunde so verschieden nicht, ob man seine Schafe oder seine Neigungen opfert. Jeder Ritus oder Gebet zeugt unwidersprechlich von Idololatrie." [53]

Alles Beten — das des primitiven Menschen ebenso wie das der großen religiösen Genien — hat zur Voraussetzung den Glauben an die reale Präsenz Gottes. Heraklit schon kritisierte diesen Glauben an die Nähe des im Gebet angerufenen Gottes. „Sie beten zu diesen Götterbildern, wie wenn jemand in dem Tempel wohnte." [54] Seneca wendet sich gegen die primitive Vorstellung von der örtlichen Gebundenheit der Gottheit. „Nicht soll man die Hände zum Himmel erheben noch den Tempelpförtner bitten, daß er einen zum Ohr der Götterstatue lasse, als ob man dadurch besser erhört würde. Gott ist dir nahe, er ist mit dir, in dir." [55] Kant erkennt richtig, daß der Betende Gott als „persönlich gegenwärtig annimmt oder sich wenigstens (selbst innerlich) so stellt, als ob er von seiner Gegenwart überführt sei". In diesem realistischen Glauben an Gottes Präsenz erblickt Kant „eine kleine Anwandlung von Wahnsinn"; der Fromme, der von einem anderen beim lauten Beten oder auch nur „in der dieses anzeigenden Gebärdung" überrascht werde, gerate „darüber in Verwirrung oder Verlegenheit, gleich als über einen Zustand, dessen er sich zu schämen habe." [56]

Das naive Beten ist ein realer Verkehr des Menschen mit Gott; es ruht auf dem Glauben, daß der Mensch auf Gott einwirken, ihn für sich gewinnen, ihn umstimmen könne. Dem philosophischen Denken hingegen ist wesentlich die Überzeugung von der lückenlosen Gesetzmäßigkeit des Weltgeschehens, sei diese nun als eine unabänderliche kausale Notwendigkeit oder als eine teleologische Verwirklichung des göttlichen Weltplanes gedacht. Das primitive Beten hat zur Voraussetzung den Glauben an die Veränderlichkeit Gottes — die Unveränderlichkeit des Absoluten gehört zu den Elementen der philosophischen Metaphysik. Es erscheint dem Philosophen als intellektuelle Beschränktheit und als kindischer Trotz, dem Schicksal hemmend in die Arme fallen zu wollen, den unendlichen Gott zur Aufhebung der strengen Naturgesetzlichkeit zu bewegen, ihn zur Änderung seines ewigen Weltplanes bestimmen zu wollen.

Seneca sagt: „Das Schicksal vollzieht sein Recht und läßt sich durch keine Bitte bewegen. Nicht kann es durch Mitleid noch durch Dankbarkeit gebeugt werden." „Was weinest du? was wünschest du? das ist verlorene Mühe. Höre auf zu hoffen, daß die Schicksalsbestimmungen der Götter durch Beten gebeugt werden." „Was verstehst du denn unter Schicksal? Ich verstehe darunter die Notwendigkeit aller Dinge und Handlungen, die keine Macht brechen kann; wenn du glaubst, daß diese durch Opfer oder durch das Haupt eines schneeweißen Lammes sich erbitten lasse, dann kennst du das Göttliche nicht." [57] Ähnlich spricht Vettius Valens: „Es ist unmöglich, daß jemand durch Gebete oder Opfer die von Anfang an bestehende Schicksalsbestimmung überwinde." [58] Maximus Tyrius urteilt: „Sich umstimmen lassen und anderen Sinnes werden geziemt nicht einmal einem charaktervollen Menschen, geschweige denn Gott." „Gott tut in seiner Weisheit das Rechte, gleichgültig, ob der Mensch betet oder nicht." „Nicht wird er den Betenden geben wider Gebühr noch wird er den Nichtbetenden nicht geben nach Gebühr" (*οὔτε οὖν εὐχομένοις δώσει παρὰ τὴν ἀξίαν οὔτε οὐκ εὐχομένοις οὐ δώσει κατὰ τὴν ἀξίαν*). [59] Eduard v. Hartmann sagt: „Das Bittgebet ist überflüssig, weil Gott auch ohne unser Gebet weiß, was wir wünschen, und töricht, weil Gott um unserer Bitten willen kein Jota am Weltlauf ändert." [60]

Am klarsten und schärfsten sind die Einwände der philosophischen Metaphysik gegen das Bittgebet von Spinoza formuliert worden: „In der Natur geschieht nichts, was ihren allgemeinen Gesetzen widerspricht, und nichts, was damit nicht

übereinstimmt oder aus ihnen nicht folgt; vielmehr geschieht alles, was geschieht, mit Gottes Willen und ewigem Beschluß d. h. es geschieht alles nach Gesetzen und Regeln, welche eine ewige Notwendigkeit enthalten, und die Natur befolgt diese Gesetze und Regeln . . . immer, wenn wir sie auch nicht kennen, und ebenso ihre feste und unverbrüchliche Ordnung. Keine gesunde Vernunft kann der Natur eine beschränkte Macht und Kraft zuteilen und annehmen, daß ihre Gesetze nur für Einzelnes und nicht für alles passen; denn die Kraft und Macht der Natur ist die göttliche Macht und Kraft selbst, und die Gesetze und Regeln der Natur sind die eigenen Beschlüsse Gottes. . . . Geschähe also in der Natur etwas gegen ihre allgemeinen Gesetze, so würde es notwendig auch der göttlichen Einsicht ihrer Natur und ihren Beschlüssen widersprechen, und wenn jemand annähme, daß Gott etwas gegen die Naturgesetze tue, der müßte auch annehmen, Gott handle gegen seine eigene Natur, was nicht verkehrter sein könnte." [61]

Die neuzeitliche Naturwissenschaft hat den Glauben an die Unabänderlichkeit des streng gesetzmäßigen Weltgeschehens verstärkt und in weite Kreise getragen. Das naive Beten ist dadurch in den intellektuellen Schichten und in der großstädtischen Bevölkerung überhaupt stark zurückgedrängt worden.

Paulsen sagt: „Es ist wohl nicht zweifelhaft, daß (der Glaube an die Wunderkraft des Gebets) im raschen Zurückweichen begriffen ist. Sichtbar ist dieser Rückgang in der europäischen Völkerwelt seit dem Beginn der modernen naturwissenschaftlichen Forschung. In dem Maße, als die Meteorologie die Vorgänge am Himmel, als Physiologie und Pathologie die Vorgänge im leiblichen Leben aufgehellt haben, in eben dem Maße haben natürliche Schutz- und Heilmittel die übernatürlichen zurückgedrängt. . . . Wir haben uns mehr und mehr gewöhnt vorauszusetzen, daß der natürliche Kausalzusammenhang ohne Ausnahmen und Lücken ist." [62] Mit Paulsens Äußerung stimmt das Urteil eines bekannten Predigers der Gegenwart überein: „Unter dem Eindruck, daß es nicht möglich sei, die Gesetzmäßigkeit der Natur aufzuheben und das natürliche Geschehen durch Gebetswunder zu unterbrechen, hat die Energie des Gebets gelitten. Wir sind lässiger, hoffnungsloser im Gebet geworden." (Geyer).[63] Ähnlich schreibt F. Ménégoz, der das religionsphilosophische Problem des Gebets in neue Beleuchtung gerückt hat: „Unter dem Druck der intellektualistisch-antisupranaturalistischen Metaphysik . . . ist der Gebetsdrang in den Herzen mehr oder weniger unterdrückt worden. Unter mancherlei Ursachen, die ein Sinken des religiösen Lebens und Interesses herbeigeführt haben, ist bis zur Stunde der Zweifel an der Berechtigung des Gebetstriebes und an die Legitimität des Gedankens der Gebetserhörung eine der wirksamsten und verhängnisvollsten geblieben." [63b]

Alles urwüchsige, naive Beten — das des primitiven Menschen wie das der größten Heiligen — ist ein trauter Umgang mit Gott, ein persönliches Verhältnis zu ihm, in dem sich stets ein irdisches Gesellschaftsverhältnis widerspiegelt, das Untertanen-, Verwandtschafts-, Freundes- oder Brautverhältnis. Der dem Weltgeschehen immanente Gott des Pantheismus aber schließt ebenso ein solches Gebetsverhältnis aus wie der dem Weltgeschehen ferne stehende und an ihm uninteressierte Gott des Deismus. Zu dem *πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον* (‚ersten unbewegten Beweger') des Aristoteles kann der Mensch ebenso wenig in ein Gebetsverhältnis treten wie zur *anima mundi* oder zum *inexorabile fatum* der Stoiker, zum *deus sive natura sive substantia sive universum* des Spinoza ebensowenig wie zum *grand être* Auguste Comtes. Paulsen schreibt: „Ein persönliches Verhältnis ist zunächst ein Verhältnis, wie es von Mensch zu Mensch besteht, ein Verhältnis, bei dem ein gegenseitiger Austausch von Gedanken, Gefühlen und Leistungen stattfindet.

Daß eben dasselbe Verhältnis zwischen einem Menschen und Gott stattfinden könne, wird doch auch der verwegenste Anthropomorphismus bedenklich finden zu behaupten; oder hat jemand den Mut zu sagen, es bestehe hier ebenso dasselbe Verhältnis wie zwischen Eltern und Kindern, zwischen Freunden und Nachbarn?“ [64] Die größten Geister im Reiche der Frömmigkeit hatten diesen Mut; sie sagten nicht bloß, daß ein persönliches Verhältnis zwischen Mensch und Gott bestehe, sie l e b t e n in einem solchen Verhältnis; sie standen in unmittelbarem Verkehr, in innigster Lebensgemeinschaft, in stetem Austausch mit ihrem Gott; Gott war für sie wirklich Vater oder Herr, Freund oder Bräutigam.

2. Das rationale philosophische Denken zerstört die wesentlichen Voraussetzungen des naiven Betens: den Glauben an den anthropomorphen Charakter Gottes, an seine reale Präsenz, an seine Veränderlichkeit, den Realismus des Verkehrs mit Gott und des persönlich-sozialen Verhältnisses zu ihm. Die Konsequenz wäre eigentlich eine radikale Ablehnung des Gebets; diese wird jedoch nur selten, meist nur vom ausgesprochenen Materialismus und Naturalismus vollzogen. Denn gleich als hätten die philosophischen Denker eine instinktive Ahnung gehabt von dem Reichtum seelischen Lebens, der im Gebet der großen Genien sich enthüllt, und von den wunderbaren Wirkungen, die der Fromme im gläubigen Gebet erfährt, schreckten sie meist vor einer radikalen Verwerfung des Gebets zurück und suchten das Gebet ihrem philosophischen System anzupassen. Selbst Auguste Comte, der doch jeden Glauben an ein Übersinnliches verwirft, empfiehlt in seinem ‚positivistischen Katechismus‘ das tägliche Gebet. [65] Die Formen der Umgestaltung und Umdeutung des Gebets sind verschiedene.

a) Die Achtung vor der Tradition bedingt bisweilen ein ä u ß e r e s F e s t h a l t e n an dem rituellen Gebet und Opfer. Konfutse nahm an den Riten teil, die der Anbetung des Himmels, der Erde, der Götter, Geister und Ahnen dienten. Er wollte nicht, daß man sie übertreibe, noch daß man ihnen etwas hinzufüge, aber er bestand auf ihrem korrekten Vollzug. [66] Seneca und Epiktet hielten pietätvoll an den ererbten Riten fest. [67] Seneca will, daß man die religiösen Gebräuche beobachte „*tamquam legibus iussa, non tamquam dis grata*“ („als durch die Gesetze geboten, nicht als den Göttern erwünscht“). [68] Epiktet fordert ein „Spenden und Opfern und Darbringen der Erstlinge nach altväterlichem Brauch“. [69]

b) Nicht selten treffen wir ein i n k o n s e q u e n t e s Hin- und Herschwanken zwischen einer Ablehnung des Gebets überhaupt und der Wertschätzung einer geläuterten Form des Gebets. Typische Beispiele für die Unschlüssigkeit und Unsicherheit der Philosophen in der Beurteilung des Gebets wie der Religion überhaupt sind Seneca [70] und Voltaire [71], bei denen sich die widersprechendsten Gedankengänge kreuzen. Auch die Abhandlung des Maximus Tyrius wie die Ausführungen des Clemens von Alexandrien über das Gebet zeigen eine schwankende Haltung. Selbst Spinoza, der scharfsinnige, folgestrenge Denker, hält an der durch seine Metaphysik geforderten Ablehnung des Gebets nicht

unbedingt fest, sondern erklärt: „Ich bestreite nicht, daß Gebete uns sehr nützlich sein mögen; denn mein Verstand ist zu schwach um alle Mittel bestimmen zu können, die Gott zu Gebote stehen, um die Menschen zur Liebe zu ihm, d. h. zum Heile zu führen." [72] Bei Diderot wird das Gebet geradezu zur Aussprache seiner absoluten religiösen Skepsis. Er schließt seine ‚Interprétations de la nature' mit folgendem ‚Gebet':

„Ich habe mit der Natur begonnen, die man dein Werk genannt hat und ich will enden bei dir, dessen Name auf Erden Gott ist. O Gott, ich weiß nicht, ob du bist, aber ich will denken, als blicktest du in meine Seele, ich will handeln, als stünde ich vor dir. Wenn ich bisweilen gegen meine Vernunft oder dein Gesetz gefehlt habe, so will ich nicht weniger zufrieden sein mit meinem vergangenen Leben; aber ich will auch nicht weniger ruhig über mein künftiges Schicksal sein, weil du meinen Fehler vergessen hast; denn der Lauf der Dinge ist in sich selber notwendig, wenn du nicht bist, oder durch deine Ordnung, wenn du bist. Ich hoffe auf deine Vergeltung in der anderen Welt, wenn es eine solche gibt, obgleich ich alles, was ich in dieser tue, für mich tue. Wenn ich das Gute befolge, so geschieht es ohne Streben; wenn ich das Böse lasse, so tue ich es ohne an dich zu denken. Ich könnte mich nicht davon abhalten, Wahrheit und Tugend zu lieben und Lüge und Laster zu hassen, selbst wenn ich wüßte, daß du nicht bist, oder wenn ich glaubte, daß du bist, aber dich nicht darüber ereiferst. Sieh mich an, wie ich bin, ein notwendig organisierter Teil einer ewigen und notwendigen Materie oder vielmehr deine Kreatur. Aber wenn ich wohltätig und gut bin, was liegt meinen Nebenmenschen daran, ob ich das bin durch eine glückliche Organisation oder durch die freien Akte meines Willens oder durch die Hilfe deiner Gnade?" [73]

Mit einer Frage endet das Gebet dieses Aufklärers, es ist selbst nichts anderes als der trostlose Ausdruck eines ruhelosen, immer fragenden und nie bejahenden Geistes.

c) Das Gebet wird häufig umgedeutet in die bloße Erinnerung an Gott oder in das Symbol einer frommen Gesinnung, einer demütigen und dankbaren Stimmung, eines vertrauenden und liebenden Herzens. Das dem Philosophen anstößige Moment des Gebets, der Gedanke einer Einwirkung auf Gott, wird so beseitigt, der objektive metaphysische Charakter des Gebets wird verwischt und dem Gebet ausschließlich subjektive, psychologische Bedeutung zuerkannt. Ein pythagoreischer Philosoph, Diotegenes, nennt das Tischgebet eine schöne Sitte; es diene dazu, durch die Erinnerung an Gott sich in eine gehobene Stimmung zu versetzen. [74] Maximus Tyrius sagt, das Gebet des Philosophen sei nicht eine *αἴτησις τῶν οὐ παρόντων*, („Bitte um das nicht Gegenwärtige"), sondern eine *διάλεκτος πρὸς τοὺς θεοὺς περὶ τῶν παρόντων* („Unterredung mit den Göttern über das Gegenwärtige"). [75] Auguste Comte schreibt: „Wir beten zum wahrhaftigen höchsten Wesen nur, um ihm unsere aufrichtige Dankbarkeit zu bezeugen für seine gegenwärtigen und früheren Wohltaten, die uns seine künftigen Fortschritte ankündigen." [76] Guyau, der Verkünder eines positivistisch-soziologischen Religionsideals, versucht eine Umdeutung des christlichen Fürbittegebets. „Soll das Gebet eine Erhörung in sich selbst finden, so darf es nicht eine an ein außenstehendes Wesen gerichtete Bitte, sondern muß ein seelischer Liebesakt sein, eine Tat der christlichen Nächstenliebe. . . . Dieser Liebeszug des Gebets hat eine Schönheit, die nicht mit den abergläubischen Vorstellungen, die

*

sich vom Gebet allmählich lösen werden, untergehen wird." [77] Ein moderner Psychologe (Dürr) schreibt: „Das Gebet ist für den Frommen des neuen Glaubens nur noch der Ausdruck des Vertrauens auf die unabänderlich festgelegte Richtung des Welt- und Lebenslaufes," „eine Erhebung über den gewöhnlichen Ichstandpunkt durch Unterwerfung unter die für gut gehaltene Weltordnung." [78]

d) Das Gebet wird meist in die Betrachtung aufgelöst. Die dem naiven Beten wesentliche Gebetshinwendung zu Gott bildet nur die äußere Einkleidung oder fällt ganz weg, aus dem Gebetszwiegespräch wird ein Selbstgespräch, aus dem lebendigen Umgang und Austausch mit Gott ein bloßes Denken an Gott und über Gott, aus einem Rufen zu Gott die Meditation über die Rätsel des Daseins, über die idealen Werte und sittlichen Ziele des Lebens. Das Idealgebet des christlichen Gnostikers, das Clemens von Alexandrien seinen Stromateis einfügt, ist rein kontemplativ, es enthält keine Bitte, sondern nur die Betrachtung von Gottes Weltordnung und die Aussprache der sittlichen Entschlossenheit.

„Ich will mich freimachen von der Begierde, um mich mit dir zu vereinigen, o Herr. Trefflich fürwahr ist die geschaffene Ordnung, alles wird recht gelenkt, nichts geschieht ohne Ursache. In deiner Welt muß ich sein, und wenn ich dort bin, bin ich bei dir. Ich will frei von Verlangen sein, damit ich dir nahe kommen kann, und will mich mit wenigem begnügen, strebend nach deiner gerechten Auserwählung, welche die Guten von den anderen scheidet." [79]

Auch Diderots Gebet enthält keine Bitte, sondern nur eine Meditation über die großen Lebensprobleme (s. o.). Während hier überall die Gebetsanrede an Gott beibehalten ist, richtet sich das Gebet des englischen Aufklärungsphilosophen Toland nicht an eine lebendige übernatürliche Macht, sondern an einen abstrakten Begriff.

„O Philosophie, du Lebensführerin! Du erforschest die Tugend und treibst das Laster aus. Was hätten wir, ja was hätte überhaupt das Leben ohne dich sein können? Du hast die Städte gebaut und die zerstreuten Menschen zum geselligen Leben zusammengerufen; du hast sie miteinander verbunden, erst durch die Wohnsitze, sodann durch die Ehen, darauf durch den Verkehr der Schrift und Rede. Du hast die Gesetze erfunden, du warst die Lehrmeisterin der Sitten und der Zucht. Zu dir nehmen wir unsere Zuflucht, von dir heischen wir Hilfe, dir ergeben wir uns ganz und gar. Ein Tag, gut und nach deinen Vorschriften verbracht, ist einer sündenvollen Unsterblichkeit vorzuziehen. Wessen Beistand möchten wir daher lieber anwenden als den deinigen? Du hast uns die wahre Lebensruhe gespendet und den Todesschrecken beseitigt." [80]

Die dialogische Form dieses Gebets kann über seinen monologischen Charakter nicht hinwegtäuschen. Kant bemerkt in der oben angeführten Äußerung, daß das Gebet eigentlich ein Selbstgespräch sei. Derselbe Gedanke wird auch von den neuesten Religionsphilosophen verfochten.

Dorner schreibt: „Sobald man sich darüber klar wird, daß man als endlicher Mensch den göttlichen Willen weder beeinflussen noch kennen kann, so schmilzt das Bittgebet dahin zusammen, daß man nur bedingt bittet: ‚wenn es dein Wille ist' oder daß man unbedingt nur um solches bittet, von dem man weiß, daß es schon gewährt ist. In beiden Fällen schwindet das Interesse am Gebet. Ein solch bedingtes Bitten ist die Anerkennung der Vorsehung und geht in die Kontemplation über. Daß man die Wünsche, die man hat, mit dem Gottesbewußtsein in Verbindung bringt, ist durchaus gerechtfertigt.

Aber gerade das muß dazu führen, sie unter dem Aspekt der Ewigkeit und im Zusammenhang der Weltordnung zu beurteilen und führt weniger zu direkten Bitten als zu einer Betrachtung, die die Wünsche auf das gerechte Maß zurückführt, und zu dem Bewußtsein, daß, was wir ernstlich zu wünschen das Recht haben, wir auch mit allen Kräften selbst erreichen müssen in dem Vertrauen, daß Gott am Ende doch der guten Sache zum Siege verhelfe." Ähnlich erblickt er das wahre Dankgebet in einer „mit Kontemplation verbundenen dankbaren Stimmung." [81] Auch Guyau preist in seiner ‚Irreligion der Zukunft' die Betrachtung als das wahre Gebet. „Für die wirklicher Erhebung fähigen Geister werden jene Stunden der Bildung und inneren Belebung ihres Ideals fruchtbar bleiben, jene Stunden der Sammlung und Betrachtung alles dessen, was das Wissen umfaßt oder umfassen möchte, aller Hoffnungen, aller Entwürfe der Idee, die durch sie zum Leben drängt und vielleicht ihr Herzblut kosten wird. Die höchste Form des Gebets ist das Denken." [82] Mit noch entschiedeneren Worten verkündet Eduard v. Hartmann als Gebetsideal den Monolog, die Versenkung in das eigene Ich, da nur ein solches Beten mit dem monistischen Immanenzgedanken vereinbar ist. „Die dialogische Form (des Gebets) steht und fällt mit der Zweiheit der Personen im religiösen Verhältnis; sobald das allein wahre Heilsprinzip als Gnadenprinzip, als Gnadenimmanenz oder reale Einheit mit dem wahrhaft absoluten, dafür auch unpersönlichen Gott erkannt ist, wird die dialogische Verarbeitung (des Heilprozesses) zur monologischen, d. h. das Gebet zur Einkehr in sich selbst und zur Beratung mit sich selbst . . . . Mit der Erhebung auf die Stufe des konkreten Monismus verschwindet mit dem bewußten Besitz der realen Einheit jedes Bedürfnis nach einer dieselbe ersetzenden Wechselbeziehung in dialogischer Form. Wie die Wahrheit des Opfers in der Selbstopferung oder Selbstverleugnung des Eigenwillens, so liegt die Wahrheit des Gebets in der Versenkung des religiösen Bewußtseins in sich selbst, wo man Gott weder als Du noch als Ich, sondern als absolut geistigen Grund, immanenten Zweck und heiligende Kraft des eigenen persönlichen Geisteslebens besitzt." [83]

e) Während so die monologische Betrachtung als Gebetsideal verkündet wird, wird das eigentliche Gebet, die Gebetsrede und Gebetshinwendung zu Gott, als pädagogisches Hilfsmittel gewertet, das zwar entbehrlich, aber doch nützlich ist für die Pflege der ‚Religion des Geistes'. Kant bemerkt: „Es ist nötig, selbst bei der frühesten, von Kindern, die des Buchstabens noch bedürfen, angestellten Gebetsübung sorgfältig einzuschärfen, daß die Rede (selbst innerlich ausgesprochen, ja sogar die Versuche, das Gemüt zur Fassung der Idee von Gott, die sich einer Anschauung nähern soll, zu stimmen) hier nicht an sich etwas gelte, sondern es nur um die Belebung der Gesinnung zu einem Gott wohlgefälligen Lebenswandel zu tun sei, wozu jede Rede nur ein Mittel für die Einbildungskraft ist." [84] „In den öffentlichen Vorträgen an das Volk kann und muß das Gebet beibehalten werden, weil es wirklich rhetorisch von großer Wirkung sein und einen großen Eindruck machen kann." [85] Dorner hält die Gebetsanrede an Gott für „die phantasiemäßige Form der Darstellung des Inhalts." [86] Eduard v. Hartmann erblickt in der „Fiktion eines persönlichen Adressaten", an welchen die Gebetsanrufung sich richtet, „einen Notbehelf auf theistischer Basis", der „dem Beter für die mangelnde reale Einheit Ersatz leisten soll." [87]

f) Die theistisch gerichtete oder theologisch interessierte Philosophie befaßt sich nicht mit einer schalen Umdeutung und Entleerung des Gebets, sondern versucht eine rationale Rechtfertigung der metaphysischen Voraussetzungen des Gebets und des Glaubens an die Gebets-

erhörung. Seneca sprach einmal den Gedanken aus: Die Götter haben etliches in suspenso gelassen, so daß es nur auf die Gebete der Menschen hin eintritt. [88] Der erste, der eine tiefere Apologie des Gebets versuchte, ist Origenes. Er formuliert in aller Schärfe das Problem: „Wenn alles nach Gottes Willen geschieht und seine Ratschlüsse feststehen und nichts von dem, was er will, umgestoßen werden kann, dann ist das Gebet töricht." Seine Lösung will einerseits die Unveränderlichkeit Gottes unangetastet lassen, andererseits den dem naiven Beten zugrundeliegenden Glauben an eine reale Einwirkung auf Gott festhalten. Gott sieht von Ewigkeit voraus, was der einzelne Mensch frei wählen wird, und faßt dann im Hinblick auf den freien Willensentschluß und die freigewollten Handlungen des Menschen — insbesondere mit Rücksicht auf dessen Gebet — seine nunmehr unabänderlichen Ratschlüsse. Gott denkt: ‚Diesen, der inständig beten wird, will ich um des Gebetes willen, das er beten wird, erhören; jenen aber werde ich nicht erhören, weil er nicht würdig sein wird, erhört zu werden." [89] Dieser spekulative Versuch, die metaphysische Möglichkeit der Gebetserhörung zu erweisen, kehrt in ähnlicher Form in der christlichen Theologie immer wieder. In einer hübschen Fassung findet er sich bei Meister Eckhart:

„In seinem ersten ewigen Anblicke sah Gott alle Dinge an, wie sie geschehen sollten . . . . Er sah auch das mindeste Gebet und gute Werk, das jemand sollte tun, und sah an, welches Gebet und welche Andacht er hören sollte; er sah, daß du ihn morgen willst mit Fleiß anrufen und mit Ernst bitten; und das Anrufen und Gebet wird Gott nicht morgen erhören; denn er hat es gehört in seiner Ewigkeit, ehe du Mensch wurdest. Ist aber dein Gebet nicht redlich und ohne Ernst, so wird es dir Gott nicht jetzt versagen, denn er hat es dir in seiner Ewigkeit versagt. Also hat Gott in seinem ersten ewigen Anblicke alle Dinge angesehen und wirket nichts auf Veranlassung (*von warumbe*); denn es ist alles ein vorgewirket Ding." [90]

Alle derartigen Hypothesen sind nur nachträgliche Versuche, einen Ausgleich zu schaffen zwischen den Forderungen des rationalen Denkens und den wesentlichen Voraussetzungen des echten Gebets. Dem naiven Frommen — dem primitiven Menschen ebenso wie dem religiösen Genius — ist diese „die Urtatsache des religiösen Lebens nivellierende intellektualistisch-mystische Dialektik" (Ménégoz) [91] unverständlich und entbehrlich. Seine Gewißheit, mit Gott in unmittelbarem Verkehr zu stehen, kann durch keine philosophische Kritik zerstört werden, sie bedarf auch keiner philosophischen Stütze und Rechtfertigung. Selbst die großen Theologen, welche als D e n k e r mit dem philosophischen Gebetsproblem rangen und nur zu oft (man denke an Schleiermacher) vor der intellektualistisch-antisupranaturalen Metaphysik kapitulierten [92], als B e t e r waren sie darüber erhaben, sie fragten nicht und grübelten nicht, sondern erhoben sich zu Gott und schütteten vor ihm ihre Not und ihr Glück aus.

Das rationale philosophische Denken bedeutet die Zersetzung und Auflösung des Gebets. Das Gebet, der spontane und unmittelbare Ausdruck des religiösen Erlebens, wird einer Fremdgesetzlichkeit unterworfen, wird unter die Normen der philosophischen Ethik, Erkenntnistheorie und Metaphysik gezwängt. Wo diese Normen wirksam sind,

hört das Gebet auf, ein ‚Ausschütten des Herzens', eine unmittelbare Äußerung der religiösen Gefühle, Stimmungen und Affekte zu sein. Der Beter darf nicht aus tiefstem Herzen zu Gott reden, er darf ihm nicht seinen Jammer und seine Not enthüllen, sein innerstes Sehnen und Verlangen, sein Hoffen und Vertrauen muß stumm bleiben; die zur Gebetsaussprache drängenden Affekte und Wünsche müssen unterdrückt werden. Nur die Bitte um das ‚Gute', die völlige Resignation, die betrachtende Anbetung dürfen den Inhalt des Betens bilden. Das positive Gebetsideal, das die philosophische Kritik dem lebendigen Beten gegenüberstellt, erscheint dem religiösen Menschen ebenso wie dem Religionspsychologen als ein kahles Abstraktionsprodukt, als ein kümmerliches Surrogat. Selbst die reinste Form und schönste Blüte philosophischen Betens, Epiktets Ergebungsgebet und Hymnus, ist trotz des Anklanges an das Gebet der Mystiker nur der Schatten des wahren Gebets. Das Gebet des Philosophen ist kein realer, dramatischer Verkehr, kein Umgang mit Gott, kein persönliches Verhältnis, keine lebendige Gemeinschaft mit ihm.

Die abstrakte, ethisch-rationale Gebetsnorm ist nur eine Etappe im Auflösungsprozeß des Gebets. Das Gebet, das Herz und die Seele der Frömmigkeit, sinkt zu einem bloßen Hilfsmittel im Dienste der Sittlichkeit und Vernunft herab; aus dem Zentrum der Religion wird es in die Peripherie verdrängt. Es wird zu einem Erziehungsmittel degradiert, das der mündig und reif gewordene Mensch nicht mehr bedarf, es ist nur mehr eine Krücke, die der sittlich Starke von sich schleudert. „Derjenige, welcher schon Fortschritt im Guten gemacht hat, hört auf zu beten, denn Redlichkeit gehört zu seinen ersten Maximen." [93] Kants ehrliches Wort zeigt in aller Schärfe die zersetzende Tendenz der philosophischen Gebetskritik und Gebetsnorm.

Das Gebet ist, wie wir in der Einleitung sahen, die „wesentliche und charakteristische Äußerung des religiösen Bewußtseins". Die Eigenart der philosophischen Reformreligion offenbart sich nirgends so klar und unzweideutig wie in der Stellung zum Gebet; hier zeigt sich, daß sie in der Tat keine Religion ist. Auguste Sabatier sagt treffend: „Die natürliche Religion ist keine echte Religion. Sie beraubt den Menschen des Gebets; sie hält Gott und Mensch ferne voneinander. Es gibt keinen Herzensverkehr, kein innereres Zwiegespräch, keinen Austausch zwischen beiden, kein Handeln Gottes im Menschen, keine Rückkehr des Menschen zu Gott. Im Grunde genommen ist diese Religion nur Philosophie. Sie ist nie etwas anderes gewesen als eine Abstraktion. Die drei Dogmen, in denen sie sich zusammenfaßt, das Dasein Gottes, die Unsterblichkeit und die Verbindlichkeit der Pflicht, sind nur ein unorganischer Rest, das *caput mortuum*, der Niederschlag auf dem Boden des Schmelztiegels, in welchem alle positiven Religionen aufgelöst wurden. Eine künstliche und an sich tote Schöpfung, zeigt sie von den eigentümlichen Zügen der Religion fast keine Spur." [94]

Das philosophische Gebetsideal ist nur in den engen Kreisen einer philosophischen Schule, aber niemals in weiten Volkskreisen zur Gebetspraxis geworden. Es besaß keine Lebenskraft; es konnte nur auf-

lösend und zerstörend wirken. [95] Aber so wenig das Riten- und Zauberwesen das naive Beten ersticken konnte, ebenso wenig konnte es die philosophische Kritik ertöten. Das Leben in seinem irrationalen Trotz zeigte sich stärker als das Denken in seiner scharfen Konsequenz. Es besteht eine innere Nötigung des Menschen zum Beten; „Mensch heißt nichts anderes als beten" (A. Kalthoff). [96] Die Nöte des Lebens sind zu schwer, der Wille zum Leben ist zu stark, die befreiende und tröstende Kraft der Gebetsaussprache zu wunderbar, als daß die Menschen mit dem kahlen philosophischen Gebetsideal sich hätten begnügen können. Das naive Beten ist unzerstörbar; mit seiner Leidenschaft und Kraft lebt es in der Volksfrömmigkeit aller Länder und Zeiten; noch wunderbarer und gewaltiger lebt es in der Frömmigkeit der großen religiösen Persönlichkeiten. Die Darstellung ihres Gebetslebens beleuchtet erst das philosophische Gebetsideal in seiner ganzen Unlebendigkeit, Kälte und Schattenhaftigkeit.

F. Das Gebet in der individuellen Frömmigkeit der großen religiösen Persönlichkeiten.

I. Eigenart des Gebets der religiösen Genien.

Das philosophische Denken zersetzt das naive Beten, indem es dieses einer außerreligiösen Norm unterwirft. Die philosophische Gebetskritik und das philosophische Gebetsideal rauben dem Gebet seine elementare Kraft. In dem schöpferischen Frömmigkeitsleben der großen religiösen Persönlichkeiten erwacht das naive Beten, das die Philosophie kritisiert und idealisiert, in seinem urwüchsigen Realismus, seiner unmittelbaren Kraft und dramatischen Lebendigkeit. Am deutlichsten treten die Züge des primitiven Gebets in dem prophetischen Frömmigkeitstyp hervor. Aber auch im Beten der Mystiker ist die Eigenart des echten Gebets unverkennbar; nur in bestimmten Formen und Zuständen der Mystik vollzieht sich eine Wandlung und Auflösung des Gebets, die freilich von ganz anderen Motiven bedingt ist als in der philosophischen Gebetskritik. Die Verschiedenheiten des mystischen und prophetischen Gebets erfordern eine gesonderte Darstellung. Wir müssen jedoch der Analyse dieser beiden Gebetstypen eine zusammenfassende Charakteristik der gemeinsamen Elemente vorausschicken. Die Ähnlichkeit wie die Verschiedenheit des individuellen Gebets vom primitiven, rituellen und philosophischen Gebet tritt dadurch in um so schärferes Licht.

Auf den Höhepunkten des persönlichen Frömmigkeitslebens ist das Gebet eine spontane und freie Äußerung tief aufwühlender Erlebnisse. Es steht jenseits aller philosophischen und religiösen Normen, ist nicht belastet durch intellektuelle Probleme, nicht beengt durch die Gebundenheit an traditionelle Gebetsregeln und -formeln. Sein tiefstes Motiv ist das brennende Heilsverlangen, das in der wonnevollen Vereinigung mit Gott oder in dem zuversichtlichen Vertrauen auf Gott zur Ruhe kommt — im tiefsten Grunde also dasselbe, nur unendlich vertiefte, verfeinerte und geläuterte Sehnen und Verlangen nach Leben, Kraft und Seligkeit, das alle Äußerungen der primitiven Religion erzeugt.

Das Gebet des religiösen Genius teilt mit dem primitiven Beten den unbefangenen, durch rationales Denken ungetrübten Realismus, der die philosophische Kritik herausfordert. Gott trägt in der Vorstellung des Beters die klaren Züge der menschlichen Persönlichkeit: Denken, Wollen, Fühlen, Selbstbewußtsein. Nur das mystisch-kontemplative Gebet zeigt bald schwächer, bald stärker die Tendenz, die Gottesvorstellung zu entpersönlichen. Aller individuellen Gebetserfahrung ist wesentlich der primitive Glaube an die reale und unmittelbare

Präzens Gottes. Freilich wohnt Gott nicht wie in der Vorstellung des primitiven Beters in einem sinnlich wahrnehmbaren Naturobjekte, er weilt vielmehr unsichtbar als der innere Gast — *dulcis hospes animae* [1] — in der innersten Seele des Betenden. Wie auf primitiver Stufe ist das Gebet kein bloßes Selbstgespräch, sondern ein unmittelbarer Kontakt mit dem lebendigen, gegenwärtigen Gott, ein wirklicher Verkehr mit ihm, der sich nie einseitig auf den Menschen beschränkt, sondern als wechselseitiger Austausch und Rapport sich darstellt. Wie in der primitiven Religion ist das im Gebet sich äußernde Verhältnis zu Gott der Reflex einer sozialen Relation, des Untertanen-, Diener-, Freundes-, Braut- oder Kindesverhältnisses. In dieser sozialen Beziehung wurzelt die Unbefangenheit, Herzlichkeit und Vertraulichkeit des Beters zu seinem Gott, die noch stärker hervortritt als im Gebet des primitiven Menschen.

Die Wesenszüge des primitiven Gebets treten mit greifbarer Anschaulichkeit im Beten der großen Heiligen und Propheten hervor. Gleichwohl ist das persönliche Beten gegenüber dem primitiven Gebet, dem antiken Hymnus und selbst gegenüber dem Gebet der klassisch-hellenischen Frömmigkeit etwas völlig Neues.

I. Der erste fundamentale Unterschied liegt in der Emanzipation des Gebets vom Opfer. Bei Naturvölkern und antiken Völkern wird das Gebet fast stets von Opferdarbringungen begleitet. Noch in der griechischen Religion geht dem Gebet stets das Opfer zur Seite; Plato redet vom Gebet und Opfer als zwei unlöslich verbundenen Größen [2]. In der individuellen Frömmigkeit vollzieht sich die Loslösung vom Opferkult: die Mystik Laotses, das Heilstreben Plotins, die Versenkung des Buddhismus haben mit allem Opferwesen gebrochen. In Israel war es die große Prophetentat des Mose, den persönlichen Gebetsverkehr mit Jahwe vom Opferritual unabhängig gemacht zu haben [3]. Zwar nimmt im israelitischen Kult der späteren Zeit das Opfer einen breiten Raum ein; aber das Beten der großen Propheten wie der Psalmisten war ein Umgang mit Gott ohne jede Verbindung mit dem Opfer [4]. Die Freiheit des christlichen Gebetslebens von allen Opferdarbringungen ist das Erbe des israelitischen Prophetismus.

Das Gebet der persönlichen Frömmigkeit hat sich aber nicht nur von der traditionellen Umstrickung des Opferrituals losgelöst und verselbständigt, es hat vielmehr letzteres ganz verdrängt und seinen Platz eingenommen. Die individuelle Gebetsfrömmigkeit schließt jede materielle Opferdarbringung aus, weil sie selbst die reinste und vollkommenste Opfergabe darstellt. Sowohl in der hellenistischen Mystik wie in der prophetischen Religion Israels stieg der hehre Gedanke empor, daß das Gebet das wahre und allein Gottes würdige Opfer sei.

In der Poimandresliteratur heißt es: „Wir wollen Gott durch Danksagung anbeten; denn das ist das beste Rauchopfer für Gott, wenn die Sterblichen ihm danken.“[5] Der Neuplatoniker Porphyr sagt: „Wir müssen unsere Andacht Gott als unser heiliges Opfer darbringen, sie, die unser Hymnus zugleich und unser Heil; in der Leidenschaftslosigkeit der Seele und im Schauen Gottes besteht die Darbringung dieses Opfers.“[6] In Israel war es der Prophet Hosea, der als erster das Gebet als das „Opfer der Lippen“ bezeichnete (14_3). Diese

Identifizierung von Gebet und Opfer begegnet uns wiederholt bei den Psalmsängern. „Laß dir, Jahwe, das freiwillige Opfer meines Mundes gefallen" (119_{108}): „Stelle mein Gebet als Rauchopfer vor dich, mein Handerheben (stehender semitischer Ausdruck für ‚Beten',) als Speise des Abends", (141_2). „Opfere Gott Dank, so wirst du dem Höchsten deine Gelübde bezahlen", (50_{14}). Der neutestamentliche Apokalyptiker urteilt gleich dem heidnischen Hermetiker: „Das Rauchopfer, das sind die Gebete der Heiligen", (5_8; vgl. $8_{3.4}$). Der Verfasser des Hebräerbriefes sagt: „Durch Christus wollen wir stets das Opfer des Lobes darbringen, d. i. die Frucht der Lippen, die seinen Namen bekennen" (Hebr. 13_{15}). Justin schreibt: „Auch ich sage (wie die Diasporajuden), daß die Gebete und Danksagungen, welche von den Gerechten verrichtet werden, allein die vollkommenen und Gott wohlgefälligen Opfer sind." [7] Clemens von Alexandrien sagt: „Wir ehren Gott durch das Gebet und schicken dieses Opfer, das beste und heiligste, in Gerechtigkeit empor." [8] Dieser Gedanke zieht sich durch die ganze Frömmigkeitsliteratur des christlichen Morgen- und Abendlandes. Nilus Sinaita erklärt in seinen Gebetsanweisungen für die Wüstenmönche: „Bei uns wird als Opfer das Gebet betrachtet." [9] Luther sagt: „Das Gebet und Seufzen ist ein gülden Opfer." [10] Paul Gerhardt singt:

„Du willst ein Opfer haben,
Hier bring' ich meine Gaben;
Mein Weihrauch und mein Widder
Sind mein Gebet und Lieder." [11]

Der große evangelische Dogmatiker Richard Rothe hat diesen alten Frömmigkeitsgedanken zum theologischen Axiom erhoben: „Das Beten ist wesentlich Opfern. Es gibt auf der einen Seite kein anderes Gebet als ein Opfergebet und auf der anderen kein anderes Opfer als ein Gebetsopfer." [12]

2. In der primitiven Religion tritt der Mensch zur Gottheit nur zeitweise, bei konkreten Anliegen und bei regelmäßigen kultischen Anlässen, in Gebetsverkehr; nur wenn die Not drückt oder der Wunsch drängt und wenn die Sitte es gebietet, ruft er betend zu den höheren Wesen. In der persönlichen Religion der großen Heiligen ist das Gebet nicht mehr auf bestimmte Anlässe beschränkt, sondern begleitet das ganze Denken und Handeln: das Gebet wird zum Gebetsleben, zum dauernden, täglichen und stündlichen Verkehr mit Gott. Ansätze zu dieser ständigen Gebetsgemeinschaft finden sich freilich bereits in der primitiven und antiken Kultfrömmigkeit.

Wenn bei den südafrikanischen Baronga ein Epileptiker von seiner Krankheit befreit worden ist, errichtet er den Krankheitsgeistern in seiner Hütte einen Altar. Hier bringt er ihnen, so oft er sie betritt, ein Tabakopfer dar. Geht er auf Reisen, so nimmt er von ihnen Abschied; kehrt er davon zurück, so begrüsst er sie. Wo immer er sich aufhält, wirft er ihnen vor dem Essen ein wenig Nahrung vor, vor dem Biertrinken schüttet er ein wenig Bier aus. So entsteht „ein täglicher Gottesdienst, konstanter und individueller als die Riten des Ahnenkultus, eine wirkliche Gemeinschaft mit den Geistern", die, nachdem sie ihn gequält hatten, seine Wohltäter geworden waren. Dieses Privatverhältnis eines Einzelnen zu den Geistern ist nach Missionar Junod „eine neue Religion", eine tiefere Frömmigkeit bricht hier durch [13]. Ein Ansatz zu steter Gebetsgemeinschaft findet sich bei Naturvölkern und bei antiken Völkern auch in dem Verkehr des Berufspriesters mit dem Gotte, dessen Dienst er sich geweiht hat. Er wohnt beim Tempel, dem Wohnsitz seines Gottes, er bringt ihm regelmäßige Opfer dar, er übermittelt ihm die Anliegen der Gläubigen, die hilfesuchend zur Stätte des Gottes kommen, er enthüllt diesen den Willen und Ratschluß des Gottes. Während der Mann aus dem Volke nur bisweilen zum Gotte kommt, steht er mit ihm in stetem, täglichem Verkehr [14]. Innerlicher und lebendiger als dieser rituelle Verkehr eines professionellen Priesters mit seinem Gotte ist das Gebetsverhältnis, in dem die frommen Kultgenossen der ägyptischen Mysterien zu ihrer Gottheit standen. Sie huldigten ihr nicht nur bei dieser oder jener Gelegen-

heit, sondern zweimal an jedem Tage längere Zeit. Ihre Gebetsfrömmigkeit durchdrang ihr ganzes Leben und beherrschte all ihre Interessen, sie „lebten sozusagen immer vor dem Angesicht der Götter." [15] Der dauernde Gebetsumgang mit Gott kündigt sich auch in den großen sumerischen Tempelfesten an. „Während des Tages fanden Gebete statt, während der Nacht leuchteten Gebete" [16] — diese dem Gudea-Zylinder eingeschriebenen Worte bezeugen, daß die ‚ewige Anbetung', wie sie in katholischen Kirchen gefeiert wird, schon in den sumerischen Tempeln stattfand.

Dieser kultische Verkehr mit der Gottheit ist aber nur ein kümmerlicher Ansatz zu der lebendigen Gebetsgemeinschaft der großen religiösen Genien mit ihrem Gott. Muhammed durchwachte in seiner ersten Periode, der Zeit seines prophetischen Enthusiasmus, mit seinen Anhängern viele Nächte im Gebet [17]; Jesus brachte ganze Nächte im Gebet zu (Lk. 6_{12}); Franz von Assisi ist hierin seinem Meister gefolgt [18]; Katharina von Siena betete die Nacht hindurch, bis die Klosterglocke zur Mette rief [19]; Luther betete täglich mindestens drei [20], Ignatius von Loyola täglich sieben Stunden [21]; die heilige Teresa erzählt, sie sei bisweilen „gar nicht mehr aus dem Gebet herausgekommen" [22]; der Karmeliterbruder Laurent de la Resurrection sagt, „die Anbetung sei ihm gleichsam zur Natur geworden" [23]; vom heiligen Franz berichtet sein Biograph Thomas a Celano, er habe „nicht so sehr gebetet, sondern sei vielmehr ganz zum Gebet geworden" (*totus non tam orans quam oratio facta*). [24] Die Forderung, die der Völkerapostel an seine jungen Christengemeinden richtete: „Betet ohne Unterlaß — das ist der Wille Gottes in Jesus an euch!" „Betet zu jeder Zeit!" „haftet am Gebet!" [25] — diese Forderung ist von den großen Geistern im Reiche der christlichen Frömmigkeit immer wieder erhoben worden. Bernhard von Clairvaux mahnt: „Meine liebe Schwester, bete unter Tränen ohne Unterlaß. Bete beständig, flehe bei Tag und Nacht zu Gott. Die Waffe des Gebets lege nie aus der Hand, das Gebet weiche nicht von deiner Zunge. Bringe die Nacht in Gebet und Flehen zu; nachdem du ein wenig die Augen geschlossen hast, bete von neuem." [26] Tersteegen sagt: „Dein stetes Geschäft vom Morgen bis zum Abend sei Beten." „Euer Beruf ist Tag und Nacht mit Gott umzugehen in euren Herzen durch die Übung des wahren Gebetes." [27]

So stehen die religiösen Genien in fortwährendem Gebetskontakt mit Gott. Die spontanen Gebetsausbrüche in Augenblicken höchster innerer Erregung ragen aus ihrem Gebetsleben nur als Gipfelpunkte hervor. Dieser stete Gebetsverkehr mit Gott hat zur Folge, daß die Gebetseinstellung, das Bewußtsein, in der Gegenwart Gottes zu weilen, vor seinem Angesicht zu stehen, sich über ihr ganzes Denken und Tun ausbreitet. Gottes Nähe ist ihnen ständig so gewiß und selbstverständlich, daß sie, wenn sie ihre Vergangenheit überschauen oder über ihren inneren Zustand nachsinnen, gar nicht anders können als ihn anreden, mit ihm sprechen. In diesem dauernden Erlebnis der unmittelbaren Präsenz Gottes gründet der Gebetscharakter der großen religiösen Autobiographien (s. o. S. 30). Aber auch dann, wenn sie nicht ausdrücklich beten, befinden sich die großen Frommen in Gebetshaltung. Das ganze Leben ist für sie „ein einziges zusammenhängendes großes

Gebet" (*μία συναπτομένη μεγάλη εὐχή*), wie ein schönes Wort des Origenes lautet [28].

Augustinus sagt: „Es gibt ein inneres Gebet ohne Unterlaß. Was du auch sonst tun magst, wenn du dich sehnst nach jenem Sabbat, hörst du nicht auf zu beten." „Die Sehnsucht betet immerdar, wenn auch die Zunge schweigt." [29] Albertus Magnus urteilt: „Das ist das Ziel aller Vollkommenheit, daß der Geist solange täglich von allem fleischlichen Trachten befreit und ins Geistige erhoben werde, bis alles Reden und alles Wollen des Herzens zu einem einzigen, beständigen Gebet wird." [30] Luther meint: „Wo ein Christ ist, da ist eigentlich der Heilige Geist, der da nichts tut denn immerdar betet. Denn ob er gleich nicht immer den Mund reget oder Worte machet, dennoch gehet und schlägt das Herz ohne Unterlaß mit solchem Seufzen . . ., daß man keinen Christen kann finden ohne Gebet, so wenig als einen lebendigen Menschen ohne Puls, welcher stehet nimmer still, reget und schlägt immerdar für sich, obgleich der Mensch schläft oder anderes tuet, daß er sein nicht gewahr wird." [31] Sebastian Frank sagt: „Die Eingekehrten, geistlich Gesinnten, die in Gott leben und weben, beten oft, wenn sie den Mund nicht auftun und selbst nicht wissen, was sie beten. Denn weil das Gebet eine Erhebung des Gemütes in Gott ist, und weil doch dieser Leute Gemüt in Gott zuckt, lebt und webt, muß notwendig all ihr Leben nichts als ein Gebet, Anbeten, Handaufheben gegen Gott sein." [32] Das mystische Ideal des ununterbrochenen stillen Herzensgebet wird von Gerhard Teerstegen in schlichten, aber innigen Versen besungen.

„Hier ist die stille Ewigkeit,
Ein immerwährend sel'ges Heut,
Dies nun kann alles geben.
Die Zeit vergeht mir süss und sacht,
Jch möchte beten Tag und Nacht,
Bei Gott im Geiste leben.

Jch bet' daheim und auf der Straß,
Beim Werk und sonst ohn' Unterlaß,
Im Geist und in der Wahrheit:
Ich bin gesammelt, eh' ich's denk',
Anbete, lieb und mich versenk'
In Gottes dunkle Klarheit." [33]

3. Noch tiefer greifend ist der folgende Unterschied zwischen dem Gebet der primitiven Religion und dem der hohen Frömmigkeit. Der naive Mensch betrachtet sein Beten als Eigenleistung; sein Gebet ist wie seine Religon ein Pakt zwischen Mensch und Gott: menschliche Leistung — göttliche Gegenleistung; menschliche Einwirkung — göttliche Gegenwirkung. Er betet um Gott für seine Zwecke zu gewinnen, ihn umzustimmen, daß er nicht mehr zürne und strafe, sondern schenke und helfe. Der tief innerliche Fromme hingegen, der um Gott selber betet und ringt, fühlt, daß sein Beten nicht sein Eigenwerk und seine Eigentat ist, daß es nicht aus seinem eigenen Herzen aufsteigt, sondern von oben kommt, aus der Kraft und Fülle Gottes strömt. Er spürt, daß er nicht beten könnte, wenn nicht Gott selbst ihm Gebetsgedanken und -gefühle ins Herz, Gebetsworte und Gebetsseufzer auf die Lippen legte. Der rätselhafte Drang, der ihn mit Gewalt ins Gebet hineintreibt, ist die Offenbarung des im Innersten des Menschen weilenden und wirkenden Gottes. Das Gebet, das aus unergründlichen Tiefen hervorquillt, ist göttliches Gnadengeschenk; der Fromme bekommt es als Charisma von oben her eingegeben, eingehaucht, eingegossen (*oratio infusa*) [34]. Zahllos sind die Zeugnisse der großen Beter für das Wunder der Gebetsinspiration.

Jahwe spricht zum Propheten Zacharja: „Über das Haus Davids und über die Bewohner Jerusalems will ich den Geist der Gnade und des Gebets ausgießen" (12 $_{10}$). In der Poimandresschrift belehrt Hermes Trismegistos den Mysten: „Diese Art, o Kind, wird nicht gelehrt, sondern von Gott, wenn er es will, eingegeben" (*ἀναμιμνήσκεται*). [35] Der Dichter der Oden Salomos bekennt in wundersamer Bildrede: „Wie die Hand über die Zither gleitet und die Saiten ertönen läßt, so redet in meinen Gliedern der Geist des Herrn." [36]) Nilus Sinaita erklärt: „Wenn du beten willst, brauchst du dazu Gott, der das Gebet dem Betenden gibt." [37]) Augustinus urteilt: „Daß wir beten, ist göttliches Geschenk." „Der Geist selbst, den doch wir zu erlangen wünschen, macht, daß wir bitten; er selbst, den wir doch zu finden verlangen, macht, daß wir suchen; er selbst, zu dem wir doch zu gelangen uns mühen, macht, daß wir anklopfen." [38] Thomas von Aquin folgt dem Meister von Hippo, wenn er das theologische Axiom aufstellt: „Das Gebet geht aus einer Gnade als einem umsonst verliehenen Geschenk hervor." [39] Der Verfasser der ‚Nachfolge Christi' und Gerhard Tersteegen sprechen Augustins Gedanken in Gebetsform aus. „D u hast mich zuerst erregt, daß ich dich suchte." [40] „Du bist schon da und suchst, eh' wir ans Suchen denken." [41] Die heilige Teresa betont immer wieder, daß die wunderbaren Seelenzustände auf den höheren Gebetsstufen, im Gebet der ‚Ruhe', ‚Einigung' und ‚Verzückung' göttliche Gnadengabe seien. „Auf der Stufe des Ruhegebets beginnt der Zustand übernatürlich zu werden." „Man kann sich die höheren Stufen nicht selber verschaffen"; „der Geist Gottes versetzt uns in diese Zustände". „Die Andacht ist eine Gabe und wir verdienen sie nicht durch unsere Anstrengung." [42] Nicht minder entschiedenen Nachdruck legen die großen evangelischen Beter auf das Mysterium des Gnadengebetes. Luther sagt: „Ohne den heiligen Geist wird kein Gebet getan" [43]. Mit ihm stimmt Johann Arndt überein: „Ohne den Heiligen Geist wird kein wahres Gebet getan." „Das gründliche Zukehren zu Gott, das muß Gott selber wirken." „Das Gebet kommt von Gott und geht zu Gott." [44] Ähnlich urteilt der große englische Fromme John Bunyan: „Nur der Geist kann die Seele zu Gott im Gebet erheben." „Wenn der Geist ins Herz kommt, dann ist hier in der Tat Gebet, sonst nicht." „Das Herz muß vom Geist gehalten werden, wenn es sich zu Gott erhoben hat um recht im Gebet fortfahren zu können." [45] Und der berühmte englische Prediger C. H. Spurgeon sagt: „Nur das Gebet, das von Gott kommt, steigt wieder zu Gott empor." [46] Aber nicht nur christlichen Frommen, nein auch außerchristlichen Betern ist die wunderbare Erfahrung des gotteingegebenen Gebets aufgegangen. In reizvoller Weise hat der geniale persische Mystiker Jalâl-ed-dîn-Rûmî diese tiefe religiöse Wahrheit poetisch verkleidet.

Es war einmal ein Mann, der eine Nacht hindurch laut ‚Allah' schrie,
bis endlich sein Mund Süßigkeit empfand bei diesem heil'gen Wort.
Doch Satan rief: „So sei doch still! Du siehst so barsch und grimmig aus.
Wie lang willst du so schrei'n? Du bist an großen Worten ja so reich.
Denn alle diese Ruf' ‚o Gott' beruh'n gewiß auf Hochmut bloß.
Magst du auch rufen noch so oft und laut: ‚Sieh, hier bin ich, o Gott!'
Es kommt doch keine Antwort dir herab vom hohen Himmelsthron.
Wie lang' willst du noch schrei'n ‚o Gott'? Du siehst so barsch und grimmig aus."
Er ward betrübt gar sehr bis in des Herzens Tief und hing das Haupt.
Doch später deuchte ihm, als sähe er im Traume Chizers Bild.
Und dieser sprach: „Kann es denn möglich sein, daß du ermüdet bist?
Wie kannst du fühlen Reu' deshalb, weil du zu deinem Gotte riefst?"
Er sprach: „Es kommt ja keine Antwort her von Gott: ‚Sieh, hier bin ich.'
Und darum fürcht' ich nun, daß ich verstoßen bin von Gottes Tür."
Doch Chizer sprach: „Sei still! Von Gott hab ich erhalten den Befehl:
geh' hin zu ihm sogleich und sag: ‚Du viel und arg geprüfter Mann!
Hab' ich denn nicht ganz klar und deutlich dir geboten meinen Dienst?
Hab' ich nicht dir zur strengen Pflicht gemacht zu bitten mich um Hilf'?
Und deine Ruf' ‚o Gott!' enthalten meine Antwort: ‚hier bin ich'.
Denn dies Gebet und dieser inn're Brand und Schmerz mein Bote war.
Die Mittel und die Weg', die du zu finden suchtest für dich selbst,

die waren meine Mittel dich zu fassen und zu führ'n zu mir.
Dein Fürchten und dein' Lieben sind sichere Bürgschaft meiner Gnad.
Bei jedem deinem Ruf: ‚o Gott!' tönt's vielfach von mir: ‚hier bin ich.' " [47]

In dieser unscheinbaren Erzählung, die Jalâl seinem Masnavi einstreut, ist das Mysterium des Gnadengebets mit seltener Klarheit beleuchtet. Die Sehnsucht und Leidenschaft, die im Gebet sich ausschüttet, entspringt nicht dem kleinen Menschenherzen, sondern entströmt (wie Jalâl an einer anderen Stelle sagt [47b]) der ewigen Liebe Gottes, die im Menschen jene Sehnsucht weckt um ihn zu sich zu locken und emporzuziehen. Nur scheinbar verhallt des Menschen flehentlicher Hilferuf in der unendlichen Leere, nur scheinbar bleibt die göttliche Antwort aus. In Wahrheit ist Gottes Antwort schon im Gebetsruf zu Gott beschlossen; wo ein Mensch betend seine Stimme erhebt, da ist Gott gegenwärtig; und mag der Mensch sein Antlitz nicht schauen und seine Stimme nicht vernehmen, Gott weilt doch bei ihm, wenn auch verborgen und unsichtbar, Gott lenkt und führt ihn, ohne daß er es ahnt. „Du würdest mich nicht suchen, wenn du mich nicht schon gefunden hättest," spricht Gott zu Pascal [48] — dieselbe Antwort, die jenem zweifelnden Muslim in Jalâls Masnavi zuteil wird. Auch Savonarola erhielt diesen trostvollen Bescheid, als er in qualvoller Kerkerhaft am Gebet irre zu werden drohte. Die göttliche ‚Hoffnung' erscheint ihm schimmernd in strahlendem Glanze und spricht: „Sage mir, wer hat dein Herz zu Gott erhoben von der Erde? Wer hat dich zum Beten gezogen? Wer hat dir Schmerz über die Sünden und Tränen gegeben? . . . War es nicht der Herr, der alles in allem wirket? Wenn er dir nun fort und fort solche Gaben schenket, warum spricht dann die Traurigkeit: ‚Wo sind deine Gebete?' " [49] Eine wundersame Paradoxie tut sich der betenden Frömmigkeit auf: „Das Gebet ist eine Tat Gottes an unserer Seele." „Durch das Gebet zieht Gott selbst in die Seele ein, ihr seine Kräfte mitteilend und sie nach seinem Willen gestaltend — das ist der letzte und tiefste Sinn des Gebets" (Girgensohn).[50] „Wenn der Mensch recht betet aus dem Herzen heraus, so ist dieses Beten ein Sprechen Gottes zu dem Menschen, indem nämlich die Erkenntnis und das Verlangen, welches die Seele im Gebet ist, von Gott erweckt oder eingegeben ist. Das christliche Gebet ist sonach ein geistiges Echo; aus Gott kommt die Gebetsstimme, sie hallt an das menschliche Herz und widerhallt von da zu dem Himmel hinauf, von woher es gekommen" (Alban Stolz [51]).

„Die Zunge selbst, die zu dir schreit, ja alle Kräfte meines Wesens,
Die zu dir schrei'n, alle sind dein.
. . . Der Schauer selbst, der zitternd mich durchläuft,
Auch er ist dein". (Mânikka Vâçagar) [52]

Im tiefsten Grunde ist darum des Frommen Gebet Gottes eigenstes Gebet; der große Gott ist es, welcher durch des kleinen Menschen Herz und durch seinen schwachen Mund betet.

„Solch Gebet gleich and'rem halte nicht!
Dies Gebet traun nicht er selbst, nein Gott es spricht,
Sieh', es betet Gott, und er steht tief versenkt,
Gott Versenkung ihm und auch Erhörung schenkt"
(Jalâl-ed-dîn-Rûmî). [53]

Sebastian Frank sagt: „Wenn Gott sich nicht selbst in uns bittet, so erhört er uns nicht, denn er will sich allein ehren, hören, gewähren, lieben und loben." [54] Ähnlich schreibt Madame Guyon vom vollkommenen Gebet: „Die Seele weiß, daß ihr Bitten das eigene Wollen Gottes ist und daß, wenn sie betet, Gott in ihr selbst sich erhört." [55] Und ein jüdischer Chassîd urteilt: „Die Menschen meinen, sie beten vor Gott, aber es ist nicht so, denn das Gebet selbst ist die Gottheit." [56] Noch gewaltiger und ergreifender als alle diese Frommen hat Paulus das unbegreifliche Mysterium des göttlichen Gebets ausgesprochen: „Der Geist kommt unserer Schwachheit zu Hilfe, denn wir wissen nicht, was wir beten sollen, wie sich's gebühret, aber der Geist selbst tritt für uns ein in unaussprechlichen Seufzern." Die großen christlichen Beter haben immer wieder zu dieser lapidaren Confessio des Völkerapostels im Römerbrief (8_{27}) gegriffen um das Wunder des gotteingegebenen Herzensgebetes auszudrücken: Religion ist nicht Menschenwerk, sondern Gotteswerk, nicht Menschenerfindung, sondern Gottesoffenbarung, nicht Menschenleistung, sondern Gottesgnade.

Weil das Gebet unverdientes göttliches Geschenk ist, darum flehen die großen Frommen mit inniger Sehnsucht um die Kraft, recht beten zu können. „Erleuchte, entflamme mich, lehre mich, was ich bitten soll" (Savonarola). [57] „Gib, daß nicht bet' allein der Mund, hilf, daß es geh' von Herzensgrund" (Luther). [58] „Dein in mir Beten, Lehren, Kämpfen, laß mich auf keine Weise dämpfen." „Bete selbst in mir inwendig" (Tersteegen). [59] „Du Geist aus Gott, mache uns zu wahrhaftigen Anbetern, die Gott im Geist und in der Wahrheit anrufen. Nimm alle Trägheit und Nachlässigkeit im Gebet von uns und entzünde unsere Herzen mit deinem Liebesfeuer, daß wir mit sehnendem und brünstigen Verlangen uns zu Gott hinwenden können: Lehre uns, wie wir ohne Unterlaß mit Gott umgehen sollen . . . Vertritt du selber uns mit unaussprechlichem Seufzen und rufe in uns: Abba, lieber Vater!" (Johann Arndt). [60]

Das tiefe und heiße Gebet der Frommen ist nicht Menschenkunst und Menschenweisheit, sondern Gottes Gabe und Gnade, die demütig erbeten und herzlich erfleht werden muß. Der Masse der Menschen wird dieses Geheimnis immer verhüllt bleiben, die aufgeklärten Köpfe und klugen Vernunftmenschen werden zu dieser Paradoxie den Kopf schütteln und dieses Wunder belächeln. Aber religiöse Menschen werden immer, wenn sie auf den Höhepunkten ihres Innenlebens stehen, dieses tiefe Mysterium erfahren, daß nicht der armselige Mensch betet, sondern der unendliche Gott, der ihn zu seinem Gefäß erkoren.

4. Das innige Gebet ist für die großen Frommen Gnadengebet; aber die Gebetsgnade wird von ihnen nicht passiv erwartet und hingenommen, sondern in aktiver Arbeit ‚unterstützt'; das Gebet wird absichtlich und bewußt gesucht, gepflegt, geübt. Wohl bricht auf den Gipfelpunkten der religiösen Erfahrung das Gebet unbewußt und ungewollt aus tiefen inneren Erregungen hervor. Aber die großen Beter haben nicht nur unter dem Zwang übermächtiger Gotterlebnisse zum Gebet gegriffen, sondern gerade auch in Stunden geistiger ‚Dürre', da das warme Gefühlsleben ausgetrocknet schien, sich absichtlich und willentlich zur Andacht und zum Gebet gesammelt und durch die Betrachtung religiöser Wahrheiten oder durch die Erwägung inhaltsschwerer Gebetsformeln künstlich die Gebetsstimmung hervorgerufen. Denn man

hat nach dem Worte eines feinen Kenners des Gebetslebens „gerade zu der Zeit das Gebet am notwendigsten, wenn man am wenigsten dazu aufgelegt ist; denn zu dieser Zeit ist man am aufgelegtesten zur Sünde. Man kann sich aber auch aufgelegt zum Gebet machen; wenn man einige Zeit sich dazu anstrengt, so wird man allmählich innerlich erwärmt" (Alban Stolz) [61]. Alle tiefen religiösen Naturen haben mit beharrlichem Eifer sich im Gebet geübt; die meisten Mystiker haben die Gebetsschulung sogar methodisch und systematisch betrieben, manche von ihnen eine raffinierte Gebetstechnik ausgebildet und in ihren Gebetsanweisungen das psychologische Rezept eines Gebetstrainings gegeben. Diese bewußte und dauernde Gebetspflege ist ein wichtiges Unterscheidungsmerkmal zwischen primitiver und persönlicher Frömmigkeit.

5. In der primitiven Religion dient das Gebet zur Erreichung eudämonistischer Zwecke; der Beter sucht Rettung des Lebens, Befreiung aus der Not, Erlangung von Reichtum, Schädigung seiner Feinde. In der persönlichen Frömmigkeit dient das Gebet nicht zur Erlangung von Glücksgütern; was die großen Beter im Gebet suchten, ist nicht irdisches Glück, sondern Gott und das Heil der Seele. „Sprich zu meiner Seele: ‚Dein Heil bin ich' (*salus tua sum ego*)", in diesem Psalmworte faßte Augustinus alle seine Gebetswünsche zusammen [62]. Pascal will um nichts anderes beten als um Gott selber. „Alles, was nicht Gott ist, kann meine Sehnsucht nicht erfüllen. Gott selbst ist es, um den ich bitte und den ich suche; und an dich allein, mein Gott, wende ich mich, um dich zu erlangen." [63] Luther umschreibt diesen Gegensatz zwischen der niederen und höheren Gebetsfrömmigkeit sehr treffend, indem er sich der mystischen Terminologie bedient: „Wer nur an ein *uti Deo* (‚Gott benützen') ohne ein *frui Deo* (‚Gott genießen') denkt, der weiß nichts von der Freude, welche Christus dem Beter verheißt." [64] Der naive Alltagsmensch hat Freude an Leben und Glück und sucht diese Güter dadurch zu erlangen, daß er Gott als Helfer anruft; der wahre Beter hingegen hat „an Gott selbst Freude" (Wilhelm Herrmann); [65] er pflegt das Gebet um des Gebetes willen; er sucht in ihm Gottes lebendige Nähe und unmittelbare Berührung, den trauten Umgang und herzlichen Verkehr mit dem Ewigen; er verlangt nach den wunderbaren seelischen Wirkungen, die der frommen Seele im gläubigen Gebet zuteil werden: nach der inneren Einheit und Ruhe, der seelischen Entlastung, Befreiung und Stärkung, der Zuversicht, Hoffnung und Entschlossenheit, der Klarheit, Gewißheit und Erleuchtung, der Wonne, Begeisterung und Entzückung. Immer wieder begegnet uns in den Schriften der großen Beter die rühmende Aufzählung der beseligenden Wirkungen des lebendigen Betens; am sprachgewaltigsten hat sie die Magdeburger Begine Mechthild zu schildern gewußt. „Dies Gebet hat große Kraft, das ein Mensch leistet mit aller seiner Macht. Es machet ein sauer Herze süße, ein traurig Herze froh, ein arm Herze reich, ein dumm Herze weise, ein blöd (zaghaft) Herze kühn, ein krank Herze stark, ein blind Herze sehend, eine kalte Seele brennend." [66] Wer einmal innig betend diese wunderbare Kraft des

Gebets gespürt hat, den treibt es immer von neuem mit unwiderstehlicher Gewalt zum Gebet zurück. Das Gebet, ehedem ein Mittel im Dienste des Lebens, wird so zum Selbstwert und Selbstzweck; es reißt sich los von allen relativen Inhalten und wird absolut; denn sein Gegenstand ist ein absoluter: Gott und seine volle Herrschaft über die Welt und die Seele [67].

6. Weil das Gebet der persönlichen Frömmigkeit nicht der bloßen Erlangung von Hilfe und Gaben dient, ist sein Hauptinhalt nicht wie der des primitiven Gebets die Bitte und Überredung; das Gebet ist vielmehr eine Aussprache alles dessen, was sich in der Seele des Frommen regt, aller lust- und unlustvollen Affekte, aller Stimmungen und Wertgefühle, der inneren Not, des Heilsverlangens, der Erlösungssehnsucht, des Sündenbewußtseins, des Kleinheitsgefühls, des Ringens um sittliche Reinheit und Kraft, aber ebenso der anbetenden Ehrfurcht, des Staunens und Entzückens, der Sehnsucht, Hingabe und Liebe, der Zuversicht und des Vertrauens, der Entschlossenheit, der Ergebung und Gelassenheit,

„Alles kann ich dir erzählen,
Darf mit keiner Last mich quälen;
Kann ich nicht mich selbst verstehen.
Laß ich's dich, den Nahen, sehen."

(Tersteegen). [68]

Während die philosophische Gebetsnorm das Gebet auf die Bitte um das Gute und auf die Resignation einengt, ist das Gebet der religiösen Genien so tief, weit und reich wie das Seelenleben des Menschen. Die ganze Skala der Gefühle, Stimmungen, Affekte, Wollungen und Werturteile kehrt in ihm wieder.

7. Der primitive Mensch betet an dem Orte, an dem der Gott wohnt; weilt dieser in weiter Ferne, so richtet er wenigstens Augen und Hände nach seiner Wohnstätte. Das Beten der großen Frommen hingegen ist ein ‚Beten im Geist und in der Wahrheit', frei von aller örtlichen Gebundenheit; Gott wohnt ja nicht in Naturobjekten oder in von Menschenhänden erbauten Tempeln, sondern im Innern des Beters selbst. Aber nur in der geräuschlosen Stille des Herzens, fern vom Lärm der Außenwelt, erlebt der Fromme Gottes Gegenwart in ihrer vollen, Schauer und Seligkeit weckenden Kraft. Darum flieht er, wenn er den Drang zum Gebet spürt, in die stille Einsamkeit, um hier allein mit seinem Gott zu sein und ihm sein Herz auszuschütten. Schon die Jünglinge der Omaha-Indianer gehen bei der Mannbarwerdung an einsame Plätze, um zu Wakanda zu beten. Bei einem anderen Indianerstamme, den Osagen, zieht sich der Beter vom Lagerplatze oder seinen Genossen zurück [69]. Was bei primitiven Völkern eine Ausnahme ist, wird in der individuellen Frömmigkeit zur Regel. „Wir können nur dann beten", sagt Plotin, „wenn wir als Einsame vor den Einsamen hintreten" (*μόνους πρὸς μόνον*) [70]. Johannes Damascenus nennt die Einsamkeit geradezu die ‚Mutter des Gebets'. [71] Alle großen Beter, die Mystiker wie die Propheten, suchen zum Gebet die Einsamkeit auf — sei es nun die menschenferne Bergwelt oder der dunkle Wald, das stille Kämmerlein oder die tiefe Nacht. Auch die buddhistischen Mönche eilen in die Waldeinsamkeit oder in die Wild-

nis, um dort in der stufenweisen Versenkung sich zu üben [72]. Der Individualismus des Betens der großen Frommen äußert sich nirgends kraftvoller als in der Einsamkeit des Betens.

„Man lockt mich in die Wüste ein,
Da Gott und ich nur sind allein.
Da Geist mit Geist umgehet.
O Einsamkeit, so weit, so weit
Von Kreatur und Ort und Zeit!
Das Liebste draußen stehet.
Nur Gott und ich, sonst keiner mehr" . . .
(Tersteegen). [73]

In der lautlosen Stille der Natur oder des verschlossenen Kämmerleins kann die fromme Seele sich dem Unendlichen öffnen, kann sie dem ewigen Gott all ihr Glück und Leid ausschütten. Aber in der Gebetseinsamkeit redet nicht nur der Mensch zu Gott, sondern Gott antwortet auf den Ruf des Menschen, er offenbart sich ihm in stiller und doch so vernehmlicher Rede. Beten heißt ja mit Gott umgehen und verkehren, und dieser Gottesumgang ist nicht ein einseitiger, er beschränkt sich nicht auf des Menschen Rufen und Flehen, sondern ist ein wechselseitiger Austausch zwischen dem endlichen und unendlichen Geist und schließt Gottes Gegenrede zur Seele ein. Schon die flehentliche Anrufung Gottes bedeutet eine Offenbarung Gottes; in jedem Ruf ‚o Gott!' ist schon Gottes Antwort ‚hier bin ich' enthalten, wie Jalâl-ed-dîn-Rûmî in seiner Erzählung von dem zweifelnden Beter ausführt (s. o. S. 225). Aber diese „im Gebet mitgegebene Offenbarung schreitet mit dem Gebet fort. Aus einer Offenbarung, die in einem ersten Gebete festgehalten ist, wächst ein reineres Gebet hervor und aus diesem eine höhere Offenbarung" (Auguste Sabatier) [74].

Je länger ein Frommer im innigen Flehen verharrt und je tiefer er in die geheimnisvolle Welt des Gebets eindringt, desto deutlicher und klarer offenbart sich ihm der unsichtbare Ewige. Das im Gebet lebendige Gefühl der schauervollen-wundervollen Nähe des heiligen Gottes steigert sich zu einem geistigen Schauen des Unendlichen, zu einem inneren Hören seines rufenden und weckenden, mahnenden und tröstenden Wortes. In dem Gebetsleben der Mystiker überwiegt das staunende und bebende Kontemplieren Gottes, in der Gebetsfrömmigkeit der prophetischen Geister das ehrfürchtige Lauschen und Horchen auf seine Stimme. Dieses i n n e r e Wahrnehmen Gottes im Gebet, das teils in optischer teils in akustischer Form erfolgt, ist bisweilen so mächtig, daß es die Sinnesorgane mit sich fortreißt und pseudohalluzinatorische Empfindungen hervorruft; das geistige Erlebnis des unmittelbaren Verkehrs mit Gott wird von visionären oder auditiven Sinneserregungen begleitet. Die Selbstbekenntnisse der alttestamentlichen Propheten wie der großen außerchristlichen und christlichen Mystiker sind voll von solchen wunderbaren Visionen und Auditionen, in denen sich Gott offenbart und kundgibt; sie begegnen uns auch, wenngleich viel seltener, bei den neutestamentlichen Genien. Bisweilen treten diese eigenartigen Erlebnisse urplötzlich und überraschend in das Bewußtsein der Frommen, zumeist aber gehen sie aus

anhaltendem Gebet hervor, bilden dessen Gipfelpunkt und Krönung. Neben diesen irregulären, gewaltsamen Formen der göttlichen Offenbarung im Gebet steht die gewöhnliche stille und leise Einsprache Gottes, die dem Betenden zuteil wird. Wenn der Fromme sein Herz vor Gott ausgeschüttet und alles, was ihn quält und drängt, ihm eröffnet, dann hält er inne mit der Bitte: „Rede, Herr, dein Diener hört." [75]

„Nun kehr' ich ein;
Herr, rede du allein
Beim tiefsten Stillesein
Zu mir im Dunklen"

(Tersteegen). [76]

Und Gott redet zu der schweigenden und harrenden Seele, offenbart ihr seinen Willen, antwortet auf ihre Fragen, löst ihre Zweifel, stillt ihr Sehnen, tröstet ihren Schmerz. Die wunderbaren Zwiegespräche zwischen Mensch und Gott, welche die religiöse Literatur von dem Pentateuch bis zu den Schriftwerken der abendländischen Mystiker enthält, sind nicht bloße Poesie und künstlerische Einkleidung tiefer religiöser Gedanken, sondern der Widerschein des geheimnisvollen Wechselverkehrs zwischen der betenden Seele und dem angebeteten Gott; denn die göttliche Antwort ist keineswegs das Echo des menschlichen Gebetsrufes, sondern Gottes wirkliche Selbstkundgabe und Offenbarung. Im Gebetsleben der genialen religiösen Persönlichkeiten gehören Rede zu Gott und Rede Gottes unzertrennlich zusammen, aber dieser zweite Teil des Gebetsdramas übertrifft den ersten an Wunderkraft und Herrlichkeit. Luther sagt treffend über das Verhältnis beider:

„Es gibt auch zweierlei Gespräch: eins, da wir mit Gott reden, das andere, da er mit uns redet. Mit ihm reden, das heißt beten; welches ist auch eine große Herrlichkeit, daß sich die hohe Majestät im Himmel gegen uns arme Würmlein so herunterläßt, daß wir dürfen gegen ihn den Mund auftun und er uns gerne zuhört. Aber dies ist viel herrlicher und köstlicher, daß er mit uns redet und wir ihm zuhören. Beides ist gut und große Wohltat Gottes, wie denn die Schrift diese zwei heißt den Geist der Gnade und den Geist des Gebets. Denn er tut beides, läßt uns mit ihm reden (durch das Gebet) und er redet auch mit uns (durch den Gnadengeist), daß wir ihn hören. Aber sein Reden ist viel tröstlicher denn unseres." „Kommt wohl oft, daß ich in einem Stück oder Bitte (des Vaterunser) in so reiche Gedanken spazieren komme, daß ich die anderen sechs lasse alle anstehen. Und wenn auch solche reiche gute Gedanken kommen, so soll man die andern Gebete fahren lassen und solchen Gedanken Raum geben und mit Stille zuhören und beileibe nicht hindern; denn da predigt der heilige Geist selber. Und seiner Predigt ein Wort ist weit besser denn unserer Gebete tausend. Und ich hab auch oft mehr gelernt in einem Gebet, weder ich aus viel Lesen und Dichten hätte kriegen können." [77]

Weil zum einsamen Beter Gott redet und ihm sein Wesen und seinen Willen enthüllt, darum ist die Gebetseinsamkeit die Quelle aller religiösen Neuschöpfung. In der Stille des Betens und Betrachtens sind alle großen Offenbarungswahrheiten gereift, alle entscheidenden religiösen Entschlüsse gefaßt; die Einsamkeit des Gebets und der Versenkung ist die Stätte der geheimnisvollen Ekstasen, Visionen und Verzückungen, ja ist der Geburtsort der Weltreligionen und der Quellbezirk, dem die großen religiösen Reformationen entsprungen sind. In der menschenfernen Bergwelt des Sinai offenbarte sich Jahwe dem betenden Mose als der Gott Israels; in der Verborgenheit des Gottes-

umgangs ergriff Jahwes Geist die zitternden Propheten und machte sie zu seinen Sendboten, die vor das Volk Israel hintraten und seinen heiligen Willen verkündeten; im stillen Gebet bei der Taufe am Jordan kam dieser Geist auch über Jesus von Nazareth und offenbarte ihm das tiefe Geheimnis seiner Gottessohnschaft und messianischen Aufgabe (Luk. 3_{21}); im einsamen Wüstenaufenthalt errang sich der bei Damaskus von Christus überwältigte Paulus die Kraft zum Völkerapostolat; auf einem einsamen Berge bei Mekka ward Mohammed zum Boten Allahs berufen; in den weltfernen Klüften des Alvernergebirges wurde der betende und sinnende Franz von Assisi eins mit seinem gekreuzigten Heilande und empfing seine Wundmale; im verborgenen Gebetskampf gewann Luther zu Worms jene unerschütterliche Stärke, Sicherheit und Zuversicht, mit der er einer Welt von Feinden trotzen konnte, als Beter wurde er zum großen Reformator, der eine neue Epoche des Christentums heraufführte. Und selbst jener milde und entsagende Weise Indiens, dessen Heilsbotschaft Asiens Universalreligion wurde, ist durch das ‚schweigende Gebet' der Versenkung zum ‚Religionsstifter' geworden; nachdem er in der Einsamkeit am Flusse Nerañjarâ die vier Stufen des *dhyâna* (Betrachtung, Versenkung) durchlaufen hatte, erfaßte er ‚in schauendem Erkennen' das Welt- und Erlösungsgeheimnis, die vier heiligen Wahrheiten vom Leid, von der Leidensursache, ihrer Zerstörung und dem Weg zu ihrer Zerstörung. Alles Große, Neue, Schöpferische in der Geschichte der Religion steigt so aus den unergründlichen Tiefen des Gebets empor.

8. Alle großen Beter erblicken in der Art und Weise ihres eigenen Gebetslebens bzw. in der Richtung, in der ihre Gebetsfrömmigkeit verläuft, die Idealform des Gebets, das wahre, echte Gebet, dem das Gebet des gewöhnlichen Menschen als falsches Gebet oder nur als eine Vorstufe des idealen Betens gegenübertritt. Die Gebetsnorm, welche die großen Propheten und Heiligen verkündet haben, ist nicht wie die philosophische Gebetsnorm heteronom, d. h. sie entstammt nicht einer fremden Wertsphäre, der Ethik und Metaphysik, sondern sie ist autonom, rein religiös; sie wächst aus dem eigenen Gebetsleben unmittelbar heraus. Fast allen schöpferischen religiösen Persönlichkeiten verdanken wir Gebetsanleitungen, durch die sie die anderen Menschen auf pädagogischem Wege zur Höhe des eigenen Gebetslebens emporziehen wollen. Bei den prophetischen Persönlichkeiten wird die Propaganda für ihr individuelles Gebetsideal häufig zu einer schroffen Polemik gegen die diesem widersprechenden Formen des Gebets, gegen das naiv-eudämonistische, kultisch-mechanische und magische Beten der Volkskreise.

9. Das Gebetsleben der großen religiösen Genien steht in einem kontinuierlichen geschichtlichen Zusammenhang. Ein solcher Zusammenhang fehlt in den primitiven wie in den antiken Religionen; denn das mechanische Überliefern von Gebetsformeln oder die Komposition von Hymnen nach älteren Vorlagen kann nicht als innerer, historischer Zusammenhang gelten. Diese geschichtliche Abhängigkeit ist eine Eigentümlichkeit des gesamten produktiven Geisteslebens.

Die großen Beter stehen ebenso wie die schaffenden Künstler und die philosophischen Denker in einem mächtigen historischen Entwicklungsstrom. In der prophetischen Religion wird dieser geschichtliche Zusammenhang voll bewußt; denn für sie ist die in der Geschichte sich vollziehende ‚Offenbarung' Gottes — psychologisch gewendet: die religiöse Erfahrung bestimmter geschichtlicher Persönlichkeiten — Ausgangspunkt und Norm des religiösen Erlebens. In der Mystik existiert zwar dieser Zusammenhang, aber er wird entsprechend dem zeit- und geschichtslosen Charakter des mystischen Erlebens niemals in seiner Ganzheit erkannt und auch dort, wo er zum Bewußtsein kommt, nicht als autoritative Bindung, sondern nur als literarische Abhängigkeit betrachtet.

Die Geschichte der Religon kennt nur drei große, selbständige Entwicklungsströme, die möglicherweise auf zwei sich zurückführen lassen [78]. Es führt eine ununterbrochene Kette von der Atman-Brahman-Mystik der vedischen Upanischaden zum Vedânta des Šankara einerseits und über die mystische Psychotechnik des Yoga zur buddhistischen Heilslehre andererseits. Eine ebenfalls zusammenhängende Entwicklungskurve führt von der orphisch-dionysischen Mystik über Plato, Philo und die späthellenistischen Mysterienkulte zu der neuplatonischen Unendlichkeitsmystik Plotins, welche die Quelle für die ‚mystische Theologie' des Pseudodionysius Areopagita bildet. Seine Schriften wurden zu dem „großen Schatzhaus", aus dem alle späteren christlichen Mystiker „viel von ihrem literarischen Stoff entnahmen" (Friedrich von Hügel) [79]. Nicht mit Unrecht wurde er als „Vater der christlichen Mystik' bezeichnet (Hugo Koch) [80]. Dionysius speist die ganze Mystik der Ostkirche; durch Scotus Eriugena und die Victoriner der Westkirche übermittelt, übt er auf deren Frömmigkeit wie Theologie einen entscheidenden Einfluß aus. Ja selbst auf die Mystik des Islam hat er nachhaltig eingewirkt. Vielleicht ist diese zweite Kette nur eine Abzweigung der ersten, da die orphische Heilslehre und die eleatische Spekulation möglicherweise wesentliche Elemente von der altindischen Mystik entlehnt haben. Dieselbe Kontinuität zeigt die Entwicklungslinie der der Mystik polar entgegengesetzten prophetisch-biblischen Religion, die in Moses (vielleicht schon in Abraham) ihren Ausgangspunkt hat und über die Propheten und Psalmdichter zu Jesus ihrem Höhepunkt führt und von Paulus und Johannes fortgesetzt wird. In den kommenden christlichen Jahrhunderten läuft diese Linie weiter, doch wird sie unter der Einwirkung der Mystik und des synkretistischen Kirchentums schwächer, bis sie im Bibelchristentum der Reformatoren wieder ihre ursprüngliche Stärke erlangt. Durch die Kreuzung der prophetischen und mystischen Religion oder durch die Mischung der Mystik mit der Volksfrömmigkeit entstehen neue Frömmigkeitsformen von besonderem Gepräge. In den hellenistisch-orientalischen Mysterien verbindet sich das geistige Erlösungssehnen mit uralten sinnlichen Kultriten; in der hinduistischen Bhaktimystik (Bhagavadgîtâ, Râmânuja, Tulsi Dâs, Mânikka-Vâšagar) verschmelzen die Atman-Brahman-Weisheit der Upanischaden, die akosmische Spe-

kulation des Vedânta, die dualistische Sâṃkhyaphilosophie und die Technik des Yoga mit den volkstümlichen, Kulten des Vishnu-Bhagavân-Krishna-Râma und des Śiva. Bei Philo von Alexandrien vereint sich die prophetische Offenbarungsreligion des Alten Testamentes mit der platonischen Mystik, beeinflußt zugleich von der ägyptisch-hellenistischen Hermesmystik [81]. Dieser Verschmelzungsprozeß von prophetischer Offenbarungsreligion und mystischer Erlösungsreligion vollzieht sich in noch größerem Umfang in der Geschichte des Islam und Christentums. Im arabisch-persischen Sûfismus verbindet sich der prophetische Gottesglaube des Muhammed mit hellenistischer Gnosis und neuplatonischer Ekstase und Spekulation, aber auch mit der Weisheit des Vedânta und der Versenkungskunst und Nirvâṇa-Mystik des Buddhismus [82]. In das Christentum dringt die Mystik schon in seiner schöpferischen Urzeit ein. Im Christuserlebnis des Paulus stoßen bereits die beiden polaren Frömmigkeitstypen mit Wucht aufeinander; ihre inneren Gegensätze und Spannungen bleiben hier unausgeglichen. Im vierten Evangelium, das unter dem Einflusse Philos und der hermetischen Mystik steht, ist ihre Einigung bereits vollzogen; eine weiche mystische Gottinnigkeit redet aus allen Worten des johanneischen Christus. Doch kann innerhalb des Neuen Testaments nur von einer „relativen Rezeption" [83] der hellenistischen Mystik gesprochen werden, welche die spätere volle Rezeption vorbereitet. Die Frömmigkeit der Paulus und Johannes ist prophetisch, doch mit kräftigem mystischen Einschlag. In den kommenden Jahrhunderten jedoch strömte diese antike Mystik in immer breiteren Furchen ins Christentum ein und erzeugte eine christliche Mystik, welche Mystik im vollen Sinn des Wortes ist, aber doch starke Spuren des biblischen Frömmigkeitsgeistes aufweist. In ihrer ältesten Form, der Gnosis, ist diese christliche Mystik überwuchert von mythologischer Spekulation; in Clemens und Origenes klärt sie sich durch die Kraft des philosophischen Gedankens. In Augustinus vermählt sich die neuplatonische Unendlichkeitsmystik mit der biblischen Offenbarungsreligion in wunderbarer Harmonie. Von seinem Geiste zehrt das persönliche Frömmigkeitsleben des ganzen Mittelalters, es empfängt aber auch von dem Areopagitischen Schrifttum Nahrung. Bei Anselm von Canterbury, Bernhard von Clairvaux, Albertus Magnus, Thomas von Aquin, Franz von Assisi, Bonaventura und Thomas von Kempen überwiegt die augustinische Frömmigkeitsidee, bei Meister Eckhart, Tauler und Katharina von Genua der areopagitische Gottesgedanke. In der großen spanischen Heiligen Teresa di Jesu erlangt die von Augustinus bestimmte mittelalterliche Mystik eine neue originale Fassung. Aus ihrem tiefen Gotterleben schöpfen die großen quietistischen Mystiker, Franz von Sales, Molinos, Madame Guyon, deren Einfluß hinwiederum bis in die evangelische, zumal die reformierte Frömmigkeit sich erstreckt. Die lutherische Mystik, welche Luthers biblische Frömmigkeit mit Bernhardinischer Jesusmystik und Tauler'scher Unendlichkeitsmystik verschmilzt, hat in Johann Arndt, ihren klassischen Ausdruck gefunden [84]; die reformierte Mystik, in welcher zu den mittel-

alterlichen und reformatorischen Ideen der spanisch-französische Quiétismus tritt, besitzt in Tersteegen ihren genialsten Vertreter. So kreuzen, schneiden und vereinen sich die beiden großen Entwicklungslinien der Mystik und Offenbarungsreligion fortwährend in der Geschichte der christlichen Frömmigkeit.

Die Frömmigkeit der großen religiösen Persönlichkeiten ist durch den umfassenden geschichtlichen Entwicklungsgang bestimmt. Wohl ist das Gebet die freieste und persönlichste Äußerung der Frömmigkeit; die selbständige, schöpferische Kraft der überragenden religiösen Genien offenbart sich gerade im Gebet in aller Deutlichkeit. Dennoch ist der Zusammenhang ihres inneren Lebens mit dem ihrer Vorgänger auch in ihrem Beten klar erkennbar. Buddhas Betrachtungskunst ist von der Versenkungstechnik des Yoga abhängig; in Jesu Gebetsverkehr mit dem Vater wirkt der Gebetsgeist der alttestamentlichen Propheten und Psalmisten fort, das Gebetsleben der Kirchenväter und Reformatoren ist am Beten der biblischen Gottesmänner orientiert; die Gebetsweise der großen mittelalterlichen Heiligen ist durch Augustins Gotteserlebnis bestimmt. Trotz aller individuellen Eigenart zeigt so das Beten der größten Frommen eine innere Abhängigkeit von der Gebetsfrömmigkeit ihrer Vorgänger.

10. Für die Darstellung des Gebets in der individuellen Frömmigkeit kommen fast ausschließlich die biblischen und christlichen Persönlichkeiten in Betracht. Das Christentum (die alttestamentlich-prophetische Religion inbegriffen) ist „die eigentliche Heimat des persönlichen Gebets" (Söderblom) [85], „die Religion des Gebets" schlechthin (Bousset) [86], d. h. jene Religion, in der das Gebet den Brennpunkt der persönlichen Frömmigkeit bildet. „Das Gebet ist seine Krone und Perle" (Bousset) [86]. Christ sein heißt Beter sein. Bunyan urteilt: „Du bist kein Christ, wenn du kein Beter bist." [87] Luther sagt in seiner volkstümlichen Ausdrucksweise: „Wie ein Schuster einen Schuh macht und ein Schneider einen Rock, also soll ein Christ beten. Eines Christen Handwerk ist Beten." [88] Johann Arndt erklärt: „Das Beten ist eines Christen Kennzeichen und Eigenschaft." [89] Gewiß ist das Gebet die wesentliche Frömmigkeitsäußerung aller Religionen der Erde, ein allgemein menschliches, kein ausschließlich christliches Phänomen. Aber das persönliche Gebets l e b e n, der freie und lebendige Gottesumgang hat im Christentum wie sonst nirgends in der gesamten Geschichte der Religion seine Heimstätte. In diesem Sinne hat Luthers Wort Gültigkeit: „Beten ist ein seltsam Werk, das niemand tut denn Christen und doch so gemein in der Welt gewesen." [90] Was die außerchristlichen Religionen an persönlichem Gebetsleben zeigen, ist unendlich dürftig im Vergleich zu dem Reichtum und der Differenziertheit inneren Lebens, das sich im Beten der christlichen Genien offenbart. Die Frömmigkeit der literarischen Hymnendichter in Indien, Babylonien, Ägypten und Peru wie die Frömmigkeit der hellenischen Gebildeten erhebt sich nie zur Höhe eines persönlichen Gebetslebens. Das Gebetsideal der griechischen Philosophen ist eine blasse Abstraktion, der Schatten des lebendigen Betens. Der kühle deistische Rationalismus und Moralismus Kon-

futses hat keinen Raum für die Leidenschaft des Gebets. Die kontemplative Innigkeit, mit der Laotse über das Tao sinnt, erhebt sich nie zur unmittelbaren Gebetsanrede. Der pantheistischen Unendlichkeitsmystik der Upanischaden und des Vedânta, der mystischen Psychotechnik des Yoga und dem buddhistischen Heilsstreben ist das echte Gebet fremd, die stufenförmige Versenkung (*samâdhi*, *dhyâna*), die seine Stelle vertritt, ist kein eigentliches Gebet, obgleich sie sich mit der *oratio mentalis* mancher christlicher Mystiker enge berührt. Selbst der begeisterte Eros Plotins, dieses „Fürsten der außerchristlichen Mystiker" (F. v. Hügel) [91] bleibt stets ‚schweigendes Gebet' und wird nie zur persönlichen Gebetsanrufung des Unendlichen. Auch dem kunstvollen Stufengebet seiner späteren Schüler fehlt jener Hauch der Gottinnigkeit und Gottergebenheit, welcher das Beten der christlichen Mystiker durchweht. In den großen, einer prophetischen Reform entsprungenen Gesetzesreligionen des talmudischen Judentums, des persischen Mazdaismus und des orthodoxen Islam ist die feurige Lava des prophetischen Erlebens im kultischen und ethischen Gesetz erstarrt; sie sind nicht der Boden für die Entfaltung des spontanen und freien Betens. (Das gesetzesstrenge Judentum stellt das formulierte Pflichtgebet über die formlose Gebetsaussprache; der offizielle Islam ordnet die *salât* (das vorgeschriebene Gebet) der *du'a* (dem freien Gebet) über; im Mazdaismus ist das ungebundene Gebet aus dem Herzen sogar verpönt). Die mahâyânische Richtung des Buddhismus, die hinduistische *Bhakti*-Mystik, der Urislam und der arabisch-persische Sûfismus sind die einzigen Strömungen der außerchristlichen Religionsentwicklung, in denen wir ein zartes und inniges, feuriges und kraftvolles Gebetsleben treffen. Mohammed, die islamischen Mystiker Bâyazîd, Ferîd-ed-dîn-Attâr und Jalâl-ed dîn-Rûmî, die indischen Mystiker Mânikka-Vâçagar, Yâmuna Muni, Tulsî Dâs und Nânak sind jene außerchristlichen Persönlichkeiten, die wir als große Beter den israelitischen und christlichen Genien an die Seite stellen können. Ihre Gebetsdokumente kommen jedoch neben den ungleich reicheren Zeugnissen der abendländischen Persönlichkeiten nur als Parallelen in Betracht.

Der Formenreichtum, der sich im christlichen Gebetsleben enthüllt, beruht einmal darauf, daß die alt- und neutestamentliche Religion eine Persönlichkeitsreligion ist, die eine freie Entfaltung des Affekt-, Willens- und Wertlebens ermöglicht, (während die negativen Erlösungsreligionen in Indien das Heil in einem affektlosen Seelenzustand suchen), andererseits darauf, daß durch die Verbindung des biblischen Christentums mit der hellenistischen Mystik eine Fülle von Kombinationsmöglichkeiten gegeben war. Die Geschichte der christlichen Gebetsfrömmigkeit ist der kraftvollste Beweis für die Einzigartigkeit und ‚Absolutheit' des Christentums unter den Religionen der Erde. Wer das christliche Beten mit dem außerchristlichen vergleicht, wird genötigt mit Adolf Harnack zu urteilen: „Das Christentum ist nicht e i n e Religion neben anderen, sondern d i e Religion." „Wer diese Religion nicht kennt, kennt keine, und wer sie samt ihrer Geschichte kennt, kennt alle." [92]

Aus der wimmelnden Menge der individuellen christlichen Beter ragen die wenigen Größten hervor, die, welche die eigentlichen Schöpfer des christlichen Gebetslebens sind, und diejenigen, die, auf ihren Schultern stehend und ihre Frömmigkeit schöpferisch fortbildend oder erneuernd, das Gebetsleben der Folgezeit am nachhaltigsten beeinflußt haben. Die letzten Wurzeln des christlichen Betens liegen in dem prophetischen Mittlertum des Mose zwischen Israel und Jahwe. Er ist der große Beter, der für sein Volk bei Jahwe eintritt [93]; keiner seiner Volksgenossen stand mit Jahwe in so unmittelbarem Verkehr wie er. Er „schaut Jahwes Gestalt", „Jahwe verkehrt mit ihm von Angesicht zu Angesicht", „er redet mit ihm von Mund zu Mund". [94] Der ungeheure dramatische Realismus, der dem Gebetsverkehr der großen christlichen Persönlichkeiten eigen ist, ist die Schöpfung des Mose. Das Gebetsleben der älteren Führer und Propheten Israels, eines Josue, Samuel, Elias und Amos bewegt sich in den Formen des mosaischen Mittlertums: sie stehen zu Jahwe „in einem unmittelbaren Verhältnis, aber nicht zu ihrem eigenen Besten, sondern zum Besten der Gesamtheit"; [95] sie beten zu ihm für ihr Volk und im Namen ihres Volkes [96].

In Jeremias wurde aus diesem prophetischen Mittlertum ein persönliches Gebetsverhältnis; „durch ihn vollzog sich der Übergang der Prophetie zu der Religion in dem Sinne, daß sie das Mysterium der Verbindung zwischen Mensch und Gott im Individuum bedeutet." [97] Mit Recht wurde darum Jeremias als „der erste Beter, den die Religionsgeschichte kennt" (Cornill) [98], als der „Vater des wahren Gebets" bezeichnet. Mit unvergleichlichen Worten hat Wellhausen die Entstehung, Eigenart und Bedeutung seines Gebetslebens gekennzeichnet.

„Jeremias wurde durch den Mißerfolg seiner Prophetie über die Prophetie hinausgeführt. Mochte der Inhalt der Worte Jahwes, die er zu verkünden hatte, ihm Hohn und Verfolgung zuziehen — die Tatsache, daß Jahwe zu ihm sprach, hielt ihn aufrecht und erquickte ihn. Daß er um seinetwegen litt, war ihm Trost; von den Menschen abgewiesen, flüchtete er sich zurück zu ihm, der ihn zu seinem Boten erwählt und dadurch den Zugang zu sich eröffnet hatte. Seine verschmähte Prophetie ward ihm die Brücke zu einem inneren Verkehr mit der Gottheit; aus seinem Mittlertum zwischen Jahwe und Israel entstand, da Israel davon nichts wissen wollte, ein religiöses Privatverhältnis zwischen seiner Person und Jahwe, das nicht auf enthusiastische Augenblicke beschränkt blieb, in dem nicht bloß Jahwe sich durch ihn dem Volk offenbarte, in dem er vielmehr selber, in all seiner Menschlichkeit, sich vor Jahwe ausschüttete. Diese Zwiesprache, in der sich seine Seele löste, ward sein menschliches Bedürfnis, das Brot, von dem er zehrte. Unter Schmerzen und Wehen entstand ihm die Gewißheit seiner persönlichen Gemeinschaft mit der Gottheit; das tiefste Wesen der Frömmigkeit wurde bei ihm entbunden. Das bewegte Leben, welches er lebte, machte er nun freilich nicht zum Gegenstand seiner Lehre; er verkündete nur schroff und drohend, wie die übrigen Propheten, das göttliche Gesetz. Aber als ob er doch die Bedeutung der Vorgänge in seinem Innern geahnt hätte, zeichnete er einzelne davon auf. Sein Buch enthält nicht bloß Reden und Weissagungen, sondern mitunter auch Konfessionen über seine Leiden und Anfechtungen und über seine verzweifelten Kämpfe, in denen er sich zwar keineswegs zur Ruhe und Seligkeit durchrang, wohl aber zum Bewußtsein des Sieges in der Niederlage. Daran hat die Folgezeit sich erbaut. Seine Erfahrung zeugte fort und wiederholte sich in den Erfahrungen der Frommen nach ihm. Was ihn bewegte

und was ihn hielt, hat auch die edelsten Geister des Judentums bewegt und gehalten: das Leiden des Gerechten, das Wirken der Kraft in den Gebeugten und Verachteten. Er ist der Vater des wahren Gebets, in dem die arme Seele zugleich ihr untermenschliches Elend und ihre übermenschliche Zuversicht ausdrückt, ihr Zagen und Zweifeln und ihr unerschütterliches Vertrauen. Die Psalmen wären ohne Jeremias nicht gedichtet. An seine Sprache lehnt sich die Sprache der Frömmigkeit an und manche Gleichnisse der geistlichen Poesie sind aus den Schicksalen seines Lebens gewählt." [99]

Die P s a l m e n des Alten Testaments sind in ihrem innersten Wesen nichts anderes als das in die Gebetspoesie übertragene Gebetsleben des Jeremia. Die tiefgebeugte jüdische Gemeinde des Exils und der nachexilischen Zeit schüttet in diesen Gebetsliedern ihr unsagbares Leiden aus, aber ebenso ihr unzerstörbares Vertrauen; wie Jeremia, dessen Prophetenbuch ihr Evangelium wurde, rang sie sich im Gebete aus der Angst und Trostlosigkeit der Gegenwart zur sieghaften Zuversicht und Zukunftshoffnung durch. Das tiefste aller Psalmworte: „Wenn ich nur dich habe, so frage ich nichts nach Himmel und Erde. Wenn mir gleich Leib und Seele verschmachtet, so bist doch du, o Gott, allezeit meines Herzens Trost und mein Teil" — Jeremias hat es als erster erlebt, er hat diese Zuversicht für sich selbst und dann für alle Gotteskinder nach ihm erkämpft [100]. Diese hebräischen Psalmen tönen fort durch alle christlichen Jahrhunderte; das Psalmbuch wurde „das eigentliche Gebetbuch der Urkirche"; [101] bis heute ist es das Gebetbuch aller klösterlichen Gemeinden, die tagtäglich mit den Worten der israelitischen Sänger den Ewigen preisen und anflehen; und auch die evangelische Frömmigkeit schöpft aus ihm innere Kraft und Zuversicht. Die einzigartige Bedeutung des israelitischen Psalters hat der geistvolle jüdische Rabbiner Felix Perles mit beredter Sprache gepriesen.

„Fragen wir uns, worin die unvergängliche Schönheit der Psalmen besteht, wieso sie noch heute wie vor Jahrtausenden unser Herz erbeben machen von den Schauern der Andacht, warum ihr Klang noch heute nicht nur alle Synagogen, sondern auch alle Dome der Christenheit durchbraust, wieso die reiche Poesie der Völker nichts Besseres und Schöneres an ihre Stelle setzen konnte, so werden wir antworten: nirgends ist der Glaube an die Kraft des Gebetes, an seine Erhörung durch einen gerechten Vater aller Menschen mit so unbezwinglicher Gewalt zum Ausdruck gelangt, niemals ist die Natur als Quelle der Gotteserkenntnis, als Predigt zum Lobe ihres Schöpfers klarer erkannt und erklärt worden als in den Psalmen. Wohl haben die Griechen, Römer und modernen Völker gewaltige Schöpfungen auf verschiedenen Gebieten der Dichtkunst aufzuweisen, aber keines ihrer Werke ist so in das Bewußtsein aller Nationen übergegangen, ist in solchem Maße Gemeingut der Menschheit geworden, hat soviel zur sittlichen und ästhetischen Erziehung des Menschengeschlechts beigetragen wie das kleine Buch der Psalmen. Der Genius des jüdischen Volkes hat nicht nur den stumpfen Sinn der Völker für die reine Erkenntnis Gottes erschlossen, er hat auch ihre schwere Zunge gelöst und sie das Höchste, was sie fühlten und dachten, in Worte zu kleiden gelehrt." [102]

Die Psalmdichtung des Exils und der Makkabäerzeit ist aber nur die e i n e Auswirkung des jeremianischen Gebetsgeistes. Seine zweite Frucht ist der Gebetsindividualismus, der in der Zeit nach der Verbannung zum Gemeingut des jüdischen Volkes wurde. „Die spätjüdische Frömmigkeit hat das Gebet recht eigentlich f ü r d i e w e i t e r e n K r e i s e vom Kult und Ritus abgelöst, sie hat das Gebet zur Substanz des frommen Laienlebens gemacht, sie hat reiche Gebets-

formen geschaffen.“ [103] Diese spätjüdischen Gebete haben auf das Einzel- und Gemeindegebet des frühen Christentums einen nicht minder bedeutsamen Einfluß ausgeübt als die älteren Psalmgesänge. Sogar das heiligste Gebet der Christenheit, das Vaterunser, zeigt eine enge Verwandtschaft mit den spätjüdischen Gebeten. Ebenso ist das Beten Muhammeds durchaus von jüdischem Frömmigkeitsgeiste erfüllt.

So hat denn „Israel seit den Tagen der Psalmisten Völker beten gelehrt.“ [104] Dennoch wäre es unrichtig, wollte man mit dem Rabbiner Perles, von dem dieser Satz stammt, im israelitisch-jüdischen Beten bereits die höchste Form alles Betens erblicken und glauben, daß „die schönsten christlichen Gebete, vom Vaterunser angefangen bis auf die Kirchenlieder, n u r ein Widerhall jüdischer Gebete sind.“ [105] Für die Innerlichkeit des Gebets beginnt vielmehr mit J e s u s eine neue Zeit; ja man kann mit Söderblom [106] sogar sagen, daß „Innerlichkeit in p e r s ö n l i c h e m Sinn eigentlich von ihm geschaffen ist“. Die Mystik, die doch die religiöse Innerlichkeit mit erstaunlicher Virtuosität pflegt, kennt, solange sie konsequent bleibt, nur eine u n persönliche Innerlichkeit. Die Innerlichkeit der großen israelitischen Beter bleibt, so tief und kraftvoll sie auch ist, stets ü b e r persönlich; das betende Ich der alten Propheten und der Psalmdichter ist nie die religiöse Persönlichkeit in ihrer individuellen Besonderung, sondern immer das Gottesvolk, die heilige Gemeinde als Gesamtheit. Nur Jeremias, der durch die Tragik seines Prophetenberufs einsam gewordene Beter, macht eine Ausnahme. Jesu Gottesumgang ist ganz und gar persönlicher Herzensaustausch mit dem Vater. Obgleich er durch die Schule des Psalmbuches und die Prophetenschriften gegangen, überragt er in seinem Beten die Propheten und die Psalmisten um Haupteslänge; er ist der Vollender ihrer Gebetsfrömmigkeit, „der gewaltigste Beter der Geschichte“ (Wernle) [107]. In seinem Beten bricht das Urphänomen des Gebets, das Kindschaftsverhältnis zum Vatergott, in seiner höchsten Reinheit und Kraft durch. Jeremias und die exilischen Psalmdichter rangen sich in dem Jammer des Herzens zum unerschütterlichen Vertrauen auf Jahwe durch; Jesu Gebet in der Stunde der Todesnot klingt nicht nur in einem Worte der Zuversicht, sondern in einem Worte der Ergebung aus. „Nicht mein, sondern dein Wille geschehe!“ Dieses Gebet auf dem Ölberg ist der Gipfelpunkt in der Geschichte des Gebets, „das tiefste religiöse Wort, das je ausgesprochen wurde“, hat es ein moderner Philosoph (Harald Höffding) genannt [108]. An diesem und den anderen kurzen Gebetsrufen, die seine Jünger treu überliefert haben, wie an seinen kurzen Mahnreden zur Innerlichkeit und Zuversicht des Betens und an der Gebetsregel des Vaterunser hat sich das Gebetsleben der großen christlichen Persönlichkeiten immer wieder entzündet: der Apostel und Väter, der Mönche und Mystiker, der Reformatoren und Theologen. Sein Gebet in Gethsemane ist von Millionen Menschenkindern nachgesprochen worden; durch das Vaterunser sind unzählige Menschen zur Höhe seines Gebetslebens emporgeführt worden; seine Gleichnisworte vom anhaltenden, stürmischen Gebet haben eine unbändige Gebetszuversicht in den Herzen der großen

Frommen geweckt. Das Bekenntnis des vierten Evangelisten: „Aus seiner Fülle haben wir alle geschöpft, Gnade um Gnade" (Jo 1 $_{16}$) bewahrheitet sich nirgends so sehr wie im Beten der christlichen Frommen. Die unermeßliche Fernwirkung, die von Jesu Gebetsleben ausgeht, ist der gewaltigste Beweis für die einzigartig-schöpferische Kraft seiner Persönlichkeit. Nur gottmenschlichen Tiefen konnte solch Gebet entquellen.

Jesu Beten ist genau wie seine frohe Botschaft vom gnädigen Vatergott und von der kommenden Gottesherrschaft ein schöpferisch Neues; aber dieses Neue ist noch eingewoben in die alten Frömmigkeitsformen und religiösen Vorstellungen des jüdischen Volkes. Seine Herauslösung aus ihnen ist die Tat des Völkerapostels P a u l u s [109]. Er war es, der die nationalen Schranken des Evangeliums durchbrach und das Christentum aus der an das jüdische Volk gerichteten Reichgottesverkündigung zur universalen Weltreligion machte; er war es auch, der auf dem von Jesus gelegten Grundstein den Dom der christlichen Gebetsfrömmigkeit aufrichtete. Er ist der Schöpfer des christlichen Gemeindegebetes. Er hat zwar keineswegs der jungen Kirche feststehende liturgische Gebetsformeln gegeben, aber er hat in Anlehnung an die synagogale Gebetsterminologie der Juden eine kraft- und klangvolle gottesdienstliche Gebetssprache geschaffen, welche die christliche Kirche durch alle Jahrhunderte als kostbares Erbe bewahrt hat (s. u. Kap. H: das gottesdienstliche Gemeindegebet). Paulus hat ferner das Fürbittegebet in den zentralen Kreis des christlichen Gebetslebens gerückt. Er selbst, der große Missionar und Seelsorger, war ein Virtuose des fürbittenden Betens: unaufhörlich fleht er für das Heil und Wachstum seiner Gemeinden; unaufhörlich mahnt er sie zum Gebet für sich und für die Brüder. Die wichtigste Bedeutung des Völkerapostels für das christliche Beten liegt jedoch darin, daß durch ihn aller Gottesumgang eine unmittelbare Beziehung auf Jesus Christus erhielt. Weil Paulus keinen anderen Gott kennt als den in Christus offenbaren, kennt er kein anderes Gebet als das Gebet an den ‚Vater unseres Herrn Jesus Christus', als das Gebet ‚in' und ‚durch' Christus. Und dieses Gebet ‚unter Anrufung des Namens Jesu' (Kol. 3 $_{16}$) erhebt sich von selbst zur direkten Gebetsanrede Jesu. Gerade für das individuelle christliche Gebetsleben hat Paulus besondere Bedeutung dadurch gewonnen, daß er zum erhöhten Herrn Jesus in ein inniges, persönliches Gebetsverhältnis trat. Schon in der palästinischen Urgemeinde hatte man zu dem zur Rechten des Vaters thronenden Herrn kurze Gebetsseufzer („Komm, Herr Jesu!") [110] emporgesandt, die sehr frühe in die gottesdienstliche Liturgie eindrangen. Aber das menschliche Bild Jesu war der Erinnerung der Urjünger zu tief eingegraben, als daß sie mit dem Auferstandenen denselben Gebetsverkehr pflegen hätten können wie mit dem ewigen Vater im Himmel. Paulus hingegen, der nicht zu den Urjüngern Jesu gehörte, dem erst der verherrlichte Christus auf dem Wege nach Damaskus erschienen war, wollte den Jesus „nach dem Fleische" d. h. den menschlich-geschichtlichen Jesus „nicht mehr kennen", sondern nur den zur Herrlichkeit des Vaters erhobenen Gottessohn (2 Kor. 5 $_{16}$); sein ganzes

Denken, Wollen und Fühlen war von der Liebe zum himmlischen Herrn und Heiland so sehr durchdrungen, daß er bekannte: „Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir" (Gal. 2_{22}); sein ganzes Sehnen und Verlangen richtete sich darauf „aufgelöst zu werden und mit Christus zu sein" (Phil. 1_{23}). Diese enthusiastische Christusliebe und Christusergriffenheit mußte sich notwendig in der persönlichen Gebetsgemeinschaft mit Christus ausströmen; Paulus stand mit dem erhöhten Kyrios Christos in ständigem, trautem Gebetsumgang (2 Kor. 12_1 ff.). Doch ist dieser Gebetsverkehr ausschließlich ein religiöses Privatverhältnis des Apostels zum Herrn [111]. Die feierlichen Gebete, die von der Gemeinde bei der Eucharistiefeier gesprochen wurden, richteten sich — von den formelhaften Responsorien des Maranatha oder Kyrie eleison abgesehen — in der Urkirche wie im alten Christentum nicht unmittelbar an Christus, sondern durch ihn und in seinem Namen an Gott den Vater [112]. Wenn Origenes das Gebet ‚im Namen Jesu' fordert und die direkte Gebetsanrede an Jesus ablehnt [113], wenn Augustinus nur ein Gebet an Gott durch Christus, nicht an Christus selbst kennt [114], so sind sie hierin von der uralten liturgischen Tradition bestimmt. Die christliche Volksfrömmigkeit hingegen übte die unmittelbare Gebetsanrufung Christi seit den ältesten Zeiten; diese populäre Gewohnheit drang zuerst in die gottesdienstlichen Responsorien und in die Hymnendichtung ein, viel später auch in das eigentliche liturgische Gebet. In der persönlichen Frömmigkeit des Abendlandes erlangt der Gebetsverkehr mit Christus erst vom Frühmittelalter an eine beherrschende Stelle. Es war zweifellos eine Berührung mit dem paulinischen Geiste, die Anselm und vor allem Bernhard von Clairvaux in trauten Gebetsumgang mit dem Herrn Jesus führte. Paulus ist somit der Schöpfer der Christusmystik [115], d. h. des persönlichen Gebetsverhältnisses zum himmlischen Christus als dem Herrn und Heiland der Einzelseele. Obgleich dieser Einfluß des Völkerapostels auf das christliche Gebetsleben erst nach Jahrhunderten sich geltend machte, so ist diese Bedeutung für die Geschichte des individuellen christlichen Gebets keine geringe. Durch Bernhard hat Paulus die Gebetsweise der ganzen mittelalterlichen und neueren Mystik wirksam beeinflußt.

Fast noch tiefer als Paulus hat Augustinus das christliche Beten bestimmt. Nach Jesus und Paulus hat keine Persönlichkeit eine so nachhaltige Wirkung auf die christliche Frömmigkeit ausgeübt wie dieser größte aller Kirchenväter. Sein religiöses Erleben und Denken stellt die grandioseste Verbindung von hellenistischer Unendlichkeitsmystik und biblisch-prophetischer Offenbarungsreligion dar. Sein Beten vereint die tiefste Beschaulichkeit mit der lebendigsten Willenskraft, die Gewalt und Leidenschaft der biblischen Psalmen mit der Reinheit und Tiefe neuplatonischer Versenkung, den aus der Tiefe des Schuldgefühls sich emporringenden Gnaden- und Vergebungsglauben des Apostels Paulus mit dem himmelwärts eilenden mystischen Eros Platos und Plotins, die starke und unzerstörbare Zuversicht auf den wirksamen und lebendigen Gotteswillen der Bibel mit der wonne-

vollen Kontemplation des ruhenden *summum bonum* der Neuplatoniker, es ist beides: Aussprache der tiefen Herzensnot und Herzensseligkeit wie Erhebung des Geistes zum höchsten Gut, demütiges Flehen zu Gott ‚aus der Tiefe' und Erleben der Wesenseinheit mit Gott im eigenen Innern [116]. In dieser eigenartigen Verschmelzung der beiden gegensätzlichen Frömmigkeitstypen hat jedoch die neuplatonische Mystik den Vorrang; denn das Endziel alles Betens ist für Augustinus die Rückkehr zum unendlichen Einen, die Wesenseinigung mit dem ‚höchsten Gut'. „Den spezifisch christlichen Ideen ist weder im Denken noch Empfinden Augustins der erste Platz zugewiesen." „Der genuine Augustin ist der Neuplatoniker Augustin" (Scheel) [117]. Dieser mystische Gebetsgeist des Bischofs von Hippo lebt fort durch die kommenden christlichen Jahrhunderte. Wie die grübelnde Dogmatik so zehrt die schlichte Herzensfrömmigkeit des ganzen Mittelalters von dem Geisteserbe Augustins. Anselm von Canterbury und Thomas von Aquin, Franz von Assisi und Gertrud von Helftä, Bonaventura und Thomas von Kempen sind ihrer kontemplativen Gebetsfrömmigkeit ganz von der augustinischen Mystik abhängig. Aber sein Einfluß reicht weit über die Grenzen der katholischen Kirche hinaus, bis tief in die evangelische Frömmigkeit hinein. „Die religiöse Sprache, die wir sprechen, die uns vertraut ist aus den Liedern, Gebeten und Erbauungsbüchern, trägt den Stempel seines Geistes. Wir reden, ohne es zu wissen, noch mit seinen Worten, und die tiefsten Empfindungen auszusprechen, der Dialektik des Herzens Worte zu verleihen, hat er zuerst gelehrt" (Adolf Harnack) [118].

Die mittelalterliche Gebetsfrömmigkeit ist augustinisch; aber ihre beiden Komponenten: die biblisch-paulinische Vergebungsbitte und der mystisch-neuplatonische Flug zum höchsten Licht, verteilen sich auf die beiden Hauptperioden der mittelalterlichen Religiosität. In der ersten Hälfte des Mittelalters beherrscht eine schwere, herbe Bußstimmung das ganze religiöse Leben, das Schuldbewußtsein zerwühlt die Tiefen der Seele; der sündige Mensch erschauert vor der furchtbaren Macht des großen Gottes, er erzittert vor der Majestät des ewigen Richters, er bebt und bangt vor der Stunde des Todes. In seiner Angst und Furcht fleht er um Gnade und Erbarmen, um Vergebung und Nachlaß der Sünden, um Schutz und Hilfe wider die Anfechtungen Satans und um eine selige Sterbestunde. Jesu Sühnetat am Kreuz und die Verdienste der Heiligen sind die Stütze seiner Zuversicht [119]. Das schauervoll-pompöse *Dies irae* des Thomas von Celano ist der beredteste Ausdruck dieser das Frühmittelalter durchzitternden Gebetsstimmung. In der zweiten Hälfte des Mittelalters lebt ein anderer Gebetsgeist: der Geist des neuplatonischen Augustinus. Das ernste Thema: Schuld — Gnade, Sünde — Vergebung verklingt zwar nie; aber es wird übertönt von der mystischen Sehnsucht nach seligem Einswerden mit dem unendlichen Gott. „Die vollendete Liebe treibt die Furcht aus" (1 Jo 4_{18}). Die ersten Spuren dieser mystischen Gottesliebe und Gottesschau finden sich in den Gebeten des Anselm von Canterbury; aber den Wendepunkt vom Bußernst zur Liebesinnigkeit bildet Bernhard von Clairvaux,

bei dem die paulinische Christusmystik sich mit der neuplatonischen augustinisch-areopagitischen Unendlichkeitsmystik vermählt. Er ist der Vater der christlichen Passions- und Brautmystik. In der Frömmigkeit vor ihm finden sich nur Ansätze des mystischen Passions- und Brautmotivs. Bei Bernhard wird das paulinische ‚Nachahmen' des Leidens und Sterbens Christi zur wehmutstiefen und mitleidsschweren Versenkung in das Schmerzensbild des Gekreuzigten. Der paulinische Gebetsverkehr mit dem erhöhten Herrn wird zum zärtlich schwelgenden Liebesverkehr mit dem himmlischen Bräutigam, der dem ‚Hohen Lied' seine phantasievollen Bilder und anschaulichen Symbole entlehnt. Das mystische Leben in der Verborgenheit der katholischen Klöster nährt sich von der bernhardinischen Heilandsmystik ebenso wie die schwärmerische Jesusliebe des evangelischen Pietismus.

Neben Bernhard von Clairvaux haben zwei einsame Nonnen des dreizehnten Jahrhunderts das mystische Gebetsleben der Folgezeit wirksam beeinflußt. Die Begine Mechthild von Magdeburg hat der bräutlichen Liebe zum Heiland-Christus noch innigeren und kraftvolleren Ausdruck gegeben als der große Cisterzienserabt. Von ihren tiefen Gedanken ist die Äbtissin Gertrud von Helftä bestimmt. Ihre Gebetssprache bleibt zwar an religiöser Frische und künstlerischer Originalität hinter der Dichtersprache der Mechthild zurück, aber sie wurde zur Normalsprache der betenden Mystiker in den kommenden Jahrhunderten.

Eine nachhaltige Wirkung auf das mittelalterliche Beten ging von dem liebenswürdigsten aller katholischen Heiligen aus, von Franziskus. Im ‚Poverello' von Assisi, dessen ganzes Streben darauf gerichtet war, das arme und demütige Leben seines Herrn und Meisters nachzuahmen, erwacht etwas von der kindlich-frohen Zuversicht, die im Beten Jesu lebte; aber im tiefsten Grunde ist sein reines und inniges Gebetsleben nicht evangelisch, sondern mystisch. Freilich ist diese Mystik des heiligen Franz nicht reflektierende Mystik wie die neuplatonische, sie entbehrt aller herben Weltfeindlichkeit, die der Frömmigkeit der meisten abendländischen und morgenländischen Mystiker anhaftet. Seine Mystik ist vielmehr kindliche Begeisterung, naiver Enthusiasmus, der sich beim Anblick einer jeden Kreatur neu entzündet und der sich entlädt in einem steten entzückten Anbeten, jubelnden Lobpreisen und frohen Danksagen. „Er hörte nicht auf", sagt sein Biograph, „in allen Elementen und Geschöpfen den Schöpfer und Lenker des Alls zu loben und zu preisen." [120] Der Sonnengesang ist der unvergängliche Ausdruck dieses enthusiastischen Gebetsgeistes. Mit dieser Naturfreude und Gottbegeisterung verbindet aber Franz eine glühende mystisch-ekstatische Jesusliebe, welche der bernhardinischen Jesusmystik und der Christusminne der heiligen Nonnen an Innigkeit und Kraft nicht nachsteht. Die wunderbare Stigmatisation in der Grotte des Alvernergebirges ist nur die körperliche Ausstrahlung der mystischen Einigung mit Christus, in der sein Gebetsumgang mit dem Heiland gipfelt. Durch seine große Ordensfamilie

wurde seine gebetsfrohe Gottes- und Jesusliebe zum Gemeinbesitz von vielen.

Im Gegensatz zu diesem gefühlswarmen mystischen Gebetsideal eines Bernhard und Franz verkünden Meister Eckhart und Tauler das Ideal des schweigenden mystischen Herzensgebetes, dem alle religiöse Leidenschaft und Sehnsuchtsglut fremd ist. In Seuses Beten hingegen lebt die kindlich-liebesinnige Freudigkeit des Armen von Assisi wie der bräutliche Liebesdrang des Bernhard von Clairvaux auf. In der Frömmigkeit des Thomas von Kempen, des Verfassers der einzigartigen ‚Imitatio Christi' vereinen sich die verschiedenen Gebetsklänge der großen mittelalterlichen Frommen zu wundervoller Harmonie. Dieses unscheinbare Erbauungsbüchlein hat den augustinisch-bernhardinisch-franziskanischen Gebetsgeist in den weitesten Kreisen, selbst außerhalb des Katholizismus eingebürgert. Eine einzigartige Bedeutung für die nachreformatorische Mystik in der katholischen Kirche kommt der spanischen Karmeliterin Teresa di Jesu zu. Sie ist wohl die größte Mystikerin der Religionsgeschichte. Keine mittelalterliche Heilige und Mystikerin kommt ihr an Seelentiefe gleich; denn bei ihr war nach einem Worte Edvard Lehmanns „das Mystische nicht nur treibende Kraft, sondern persönliche Genialität. Und eben in dieser inneren Schöpferkraft beruht Teresas Größe. Sie begnügt sich nicht, wie die deutschen Nonnen, fühlend zu verwirklichen, was Männer ihrer Zeit denkend geschaffen. Nein, die von Männern gedachten Gedanken erhalten erst, indem sie dieses weibliche Gehirn passieren, Perspektive und lebendigen Ausdruck. Sie redet viel von Gartenbewässern: sie selbst hat den Garten der Mystik reich bewässert, alles, was in den Systemen der Männer trocken und hölzern war, grünt und blüht unter ihrem Einfluß." [121] Das Ideal des ‚inneren Gebets', des ‚Gebets des Herzens', das sie pries, beherrscht das ganze katholische Frömmigkeitsleben des 17. Jahrhunderts. Sie ist auch die Schöpferin jener psychologisierenden Richtung der Mystik, welche die Beobachtung, Beschreibung und Analyse der mystischen Erlebnisse und Zustände bis zur Virtuosität ausbildete. Sie hat jene einzigartige Stufenleiter des mystischen Gebets geschaffen, die von der ernsten Betrachtung der großen Heilswahrheiten emporführt bis zur wonnigen Gottberauschtheit der Ekstase. Das mystische Beten wird in Teresa zur hohen Gebetskunst. Darin aber liegt ihre geniale Größe, daß bei ihr durch die kunstgerechte Gebetsübung und die eindringende religiöse Seelenforschung die Lebendigkeit und Ursprünglichkeit des mystischen Gebetslebens nicht geschwächt oder getrübt wird. Alle die großen mystischen Beter und Gebetslehrer des 16. und 17. Jahrhunderts, Johann vom Kreuz und Franz von Sales, Fénelon und Tersteegen, Madame Chantal und Madame de la Mothe Guyon haben von dieser spanischen Ordensfrau gelernt.

Den Gegenpol zur mystischen Gebetskunst Teresas bildet Luthers kraftvoll-gesunde und freudig-herzliche Gebetsfrömmigkeit; sie bedeutet den tiefsten Einschnitt in der gesamten Geschichte des christlichen Gebets. Nach Jeremia, Jesus und Paulus ist wohl der deutsche

Reformator der gewaltigste unter den überragenden Gebetsgenien. Die Loslösung von der dem Neuplatonismus entstammenden mittelalterlichen Mystik und die ausschließliche Orientierung an der biblischen Religion bedingte eine schöpferische Erneuerung des prophetisch-urchristlichen Gebetstyps. Luthers Beten ist nicht kontemplative Versenkung in Gott als das unendliche Eine und ‚höchste Gut', sondern affektive Aussprache der tiefen Herzens- und Gewissensnot, die in der frohen Aussprache der Zuversicht und Ergebung ausklingt. Die zentrale urchristliche Bitte um das Kommen des Gottesreiches ertönt aus Luthers Mund in ihrem mächtigen Urklang. Der naive realistische Glaube an die gottbezwingende Macht des anhaltenden Bittgebets wird von keinem der großen christlichen Frommen so lebendig und kraftvoll verkündet wie von Luther im Anschluß an Jesu Gleichnisse. Luthers Gebetsleben wurzelt ganz im Beten der biblischen Persönlichkeiten; er ist nicht wie Augustin und Bernhard Schöpfer einer originalen Gebetsweise; sein Beten ist der Widerhall jener Gebete, die von den Lippen Jeremias und der Psalmsänger, Jesu und Pauli kamen, sein Gebetsideal ist das Abbild des biblischen Urbildes. Luther hat mit einer Sicherheit und Kühnheit, wie sie nur einem einzigartigen religiösen Genius möglich ist, das neuplatonische Element, welches in das christliche Gebetsleben eingedrungen war, entfernt und so den prophetischen Gebetstyp in seiner religiösen Reinheit wiederhergestellt. Und doch war diese Wiederherstellung keine mechanische Repristination und bloße Nachahmung, sondern eine schöpferische und originale Erneuerung. Das ist das Wunderbare in Luthers Frömmigkeit, daß er, der durch die Schule der mittelalterlichen Mystik gegangen war [122], ihr Kostbarstes und Wertvollstes: den grandiosen Individualismus wie die herzliche Gottinnigkeit und die zarte Christusminne, in sein Gebetsleben aufnahm, daß er die schlichte und kraftvolle prophetisch-biblische Gebetsfrömmigkeit mit einem mystischen Element bereicherte, ohne ihre Reinheit dadurch zu trüben oder zu entstellen. Luthers Gebet ist echtes prophetisches Gebet, aber zeigt einen deutlichen mystischen Einschlag, der in seiner reformatorischen Frühzeit (bis 1525) stärker ist als später, der aber nie ganz verschwindet [123].

Luthers Gebetsideal übte auf das Gebetsleben seiner Zeit eine ganz erstaunliche Wirkung aus. Nicht nur die Gebetsanweisungen der geistesverwandten Reformatoren, eines Melanchthon, Zwingli und Calvin, sondern vor allem auch die Gebets- und Erbauungsbücher der ersten Jahrzehnte des Reformationsjahrhunderts sind von der biblischen Normierung des Gebets, wie sie durch Luther erfolgt war, bestimmt. Ein tiefer Einfluß auf die Gebetsfrömmigkeit der reformierten Kirchen ging von C a l v i n s Persönlichkeit aus. Seine Gemeindegebete zeigen zwar durchgehend eine Abhängigkeit von Luther, seine Gebetsanweisung in der *Institutio Religionis Christianae* stimmt mit der Lutherschen bis in die Formulierung überein. Und doch hebt sich Calvins Gebetsgeist in seiner schöpferischen, individuellen Eigenart deutlich von Luthers Gebetsgeist ab. Aus Luthers Beten redet kindliche Einfalt und Herzlichkeit, in Calvins Beten offenbart sich männlicher Ernst

und herber Bußgeist; aus Luthers Beten strömt frohe religiöse Zuversicht und Gottergebenheit, aus Calvins Beten opfermutige, welterneuernde, sittliche Tatkraft; in Luthers Beten entlädt sich ungehemmt der tiefe Drang und die heiße Leidenschaft des Herzens; in Calvins Beten ist die Glut des religiösen Affekts gedämpft durch den ehrfürchtigen Gedanken an Gottes unnahbare heilige Majestät. Luthers Beten ist naive Aussprache der Herzens- und Gewissensnot und inbrünstiges Flehen um Trost, Hilfe und Gnade; Calvins Beten umkreist stets das grandiose Heilsziel: Gottes Ehre. „Wir flehen zu Gottes Ehre" (*in gloriam Dei petimus*). „Wir erflehen zuerst, was allein seiner Ehre dient, dann erst was auch unserem Wohle frommt." [124] Dieser reine und starke Gebetsgeist Calvins, der an Großartigkeit Luthers kindliche Gebetsfrömmigkeit überragt, aber an Gottinnigkeit weit unter ihr bleibt, lebt wieder auf in dem englischen Baptistenprediger John Bunyan, Englands größtem religiösen Genius, und in dem einsamen frommen Grübler Blaise Pascal, der all die Zweifel des Verstandes durch den irrationalen Trotz seines starken Gottesglaubens niederrang.

Luthers und Calvins Einfluß auf das evangelische Frömmigkeitsleben wurde schon sehr bald durch die einströmende mittelalterlich-katholische Mystik zurückgedrängt. Um 1550 begann die mystische Gebetsweise aus der katholischen Gebetsliteratur ihren Einzug in die lutherischen Erbauungsschriften, am Ende des 16. Jahrhunderts hat sie bereits die unbestrittene Vorherrschaft in allen deutschen evangelischen Gebetbüchern [125]. Ihren Höhepunkt erreichte die Verbindung der katholischen Bernhardinisch-Tauler'schen Mystik mit dem melanchthonisch gestimmten Luthertum in Johann Arndt. Das Luther'sche Flehen um Gottes Gnade verschmilzt mit der mystischen Sehnsucht nach wonniger Gotteinigung im Seelengrunde. Wie bei allen großen Frommen des Mittelalters hat aber in dieser Synthese von mystischem und biblischem Gebet das mystische Element das Übergewicht; auch sind die spezifisch evangelischen Momente stets mystisch verfärbt und verändert [126]. Die Einwirkung der Arndt'schen Mystik auf die lutherische Gebetsfrömmigkeit reicht bis zur Periode des Rationalismus, welcher allen mystischen Tendenzen den Boden entzog. Die im 19. Jahrhundert einsetzende Erweckungsbewegung brachte mit der Wiederbelebung des lutherischen Frömmigkeitsgeistes auch eine erneute Wertschätzung evangelischer Mystik im Sinne Arndts. Für die reformierte Gebetsfrömmigkeit gewann Gerhard Tersteegen eine besondere Bedeutung, dessen Einfluß bis ins Luthertum hinein sich erstreckte. Er ist der hervorragendste Mystiker auf evangelischem Boden, ja einer der größten mystischen Beter und Sänger überhaupt. Seine Gebetslieder, von denen manche bis heute in den evangelischen Gemeindegottesdiensten ertönen, offenbaren eine unsagbare Gottinnigkeit, eine weiche Zartheit des Gemüts und stille Ruhe des Herzens. Das ehrfürchtige Erbeben und Verstummen der Seele vor der geheimnisvollen Nähe Gottes, das schweigende Kontemplieren und wortlose Anbeten des in den Tiefen der Seele gegenwärtigen Unendlichen ist selten in so schlichten und doch so beredten Dichterworten besungen worden

wie von diesem gottbegnadeten Handwerker. Taulers tiefe und ruhevolle Unendlichkeitsmystik bildet den Grundton seiner eigenartigen Frömmigkeit; aber all die verschiedenen Motive christlicher Mystik: mitleidstiefe Passionsbetrachtung, bräutliche Jesusminne, innige Sehnsucht nach dem sakramentalen Heiland, quietistische Gelassenheit, dazu Luthers herzliche Zuversicht zu Gottes schenkender und verzeihender Gnade, klingen mit und formen zusammen mit jenem Grundton einen religiosen Akkord von wundersamer Feierlichkeit und Harmonie. Wie Thomas von Kempen in seinem Betrachtungsbüchlein so hat Tersteegen in seinen Liedern die mannigfachen Formen des mystischen Gebets zu einer Einheit verbunden.

Die individuelle Gebetsfrömmigkeit des christlichen Morgenlandes bleibt an Reichtum, Mannigfaltigkeit und Ausdehnung hinter der des Abendlandes zurück; sie beschränkt sich auf die weltabgeschiedenen Anachoreten- und Mönchskreise. Aus der Schar einsamer kontemplativer Seelen ragen drei große Beter hervor, die einen bestimmenden Einfluß auf das Gebetsleben der Mit- und Nachwelt ausgeübt haben. Makarius der Ältere, der als erster das ruhevolle innere Gebet als Ideal des Betens verkündet hat, Nilus Sinaita, der den gottsuchenden Anachoreten der Wüste eine mystische Gebetsanleitung gegeben hat, und endlich Symeon der Neue Theologe, der klassische Vertreter der byzantinischen Mystik. Im Gegensatz zu der Einförmigkeit die dem mystischen Gebetsleben im Mönchtum der Ostkirche anhaftet, enthüllen Symeons klangvolle Gebetslieder einen erstaunlichen Reichtum religiöser Innerlichkeit: herbe Weltverachtung und Lebensverneinung neben entzückter Gottbegeisterung, glühende, leidenschaftliche Gottsehnsucht neben zarter und ruhevoller Gottinnigkeit, staunende Kontemplation des unendlichen göttlichen Lichtes und demutsvolle Hingabe an den Gnade und Erlösung schenkenden Heiland-Christus, geistiges Liebesverlangen nach der Lebens- und Wertfülle des ewigen Gottes neben inniger Versenkung in das eucharistische Mysterium, in dem der raum- und zeitlose unsinnliche Gott sich in unscheinbarer sinnlicher Hülle dem Frommen naht. In der harmonischen Verschmelzung dieser verschiedenartigen mystischen Stimmungen und Ideen liegt der eigenartige Zauber, der von Symeons *ἔρωτες τῶν θείων ὕμνων* ausstrahlt.

Aus dem unübersehbaren Chor christlicher Beter und Beterinnen erklingen kraftvoll und rein die hellen Stimmen dieser großen und größten Frommen heraus. Sie sind die Vorbeter und Vorsänger, denen die anderen Frommen nachgebetet und nachgesungen haben, sie sind die Lehrer und Führer, welche den anderen den Gebetspfad zu Gott zeigten und sie unterwiesen in der geheimnisvollen Gebetszwiesprache mit dem Ewigen. Wer auf ihre Gebetsmahnung achtet und ihrer Gebetsweisung folgt, wer auf ihre Gebetsworte ehrfürchtig lauscht, wer sie demütig und sehnsuchtsvoll nachspricht, dem wird sich wie ihnen das unergründliche Geheimnis des Göttlichen erschließen, dem wird sich wie ihnen der Unendliche in seiner Kraft und Herrlichkeit offenbaren.

II. Allgemeine Charakteristik der beiden Haupttypen der persönlichen Frömmigkeit. Mystik und prophetische Frömmigkeit.

In der individuellen Frömmigkeit der großen religiösen Geister treten mit deutlicher Schärfe zwei Haupttypen hervor. Die religionspsychologische und religionsphilosophische Forschung hat die beiden Typen erkannt, jedoch nicht ganz richtig charakterisiert.

James stellt unter dem Gesichtspunkt des religiösen Lebensgrundgefühls der „religion of healthy mindedness" die Frömmigkeit der „sick soul" gegenüber; will man diese Termini mit landläufigen Schlagworten wiedergeben, so wird man von einer heiteren optimistischen und einer düsteren pessimistischen Grundfärbung der Frömmigkeit reden. [1] Von einem anderen Gesichtspunkt aus unterscheidet James die Religion der ‚Einmalgeborenen' von der der ‚Zweimalgeborenen'; bei jenem entwickelt sich die Frömmigkeit harmonisch und geradlinig, bei diesen ist sie von einem einschneidenden Bekehrungserlebnis, einer ‚Wiedergeburt' bestimmt [2]. Höffding spricht von einem ‚disharmonischen' und einem ‚expansiven' Frömmigkeitstyp, einem ‚aktiven' und ‚passiven' Typ, einem ‚Kontinuitätstyp' und einem ‚affektiven' Typ, einem ‚idiopathischen' und ‚sympathischen' Typ [3]. Eucken unterscheidet zwischen universeller Religion, d. h. dem Glauben an eine höchste, geistige Wirklichkeit, an den Sinn und Wert des Lebens, und ‚charakteristischer' Religion, d. h. einem verborgenen, individuellen Frömmigkeitsleben' [4].

Die religionswissenschaftliche Typisierung wird sich besser an den von der vergleichenden Religionsgeschichte herausgestellten Entwicklungslinien orientieren (s. o. S. 233 f.). Nathan Söderblom der zuerst diese beiden Hauptrichtungen der individuellen Religion klar und scharf unterschieden hat, charakterisiert sie als ‚persönlichkeitsverneinede' und ‚persönlichkeitsbejahende' Mystik, ‚Unendlichkeits'- und ‚Persönlichkeitsmystik' ‚Gefühlsmystik' und ‚Willens- oder Berufungsmystik', ‚akosmische Erlösungsreligion' und ‚prophetische Religion' oder ‚Offenbarungsreligion' [5]. (Der Terminus ‚Offenbarungsreligion' bedeutet hier keine metaphysisch-religiöse Wertung, sondern eine historisch-psychologische Charakteristik.) Ähnlich unterscheidet Reinhold Seeberg zwischen einer ‚spekulativ-kontemplierenden' und einer ‚voluntaristischen' Mystik [6]. Das Wort ‚Mystik' wird hier im weiteren Sinne gefaßt als der im Innersten der Seele sich abspielende Gottesumgang, als „eine Gewißheit, welche nicht den gewöhnlichen Weg durch die Sinne und die Reflexion passiert hat." [7] Diese weite, die gesamte höhere Frömmigkeit umfassende Verwendung des Begriffes ‚Mystik' empfiehlt sich aber deshalb nicht, weil sie zu verschiedenartige Phänomene umspannt, sodann deshalb, weil sie der Etymologie und dem älteren Sprachgebrauch des Wortes widerspricht.

Mystik leitet sich her von dem griechischen Wort *μυεῖν*, ‚verschließen', das auch das Stammwort des bekannten Terminus *μυστήριον* ‚Geheimlehre', ‚Geheimkult' bildet. [8] Weil die Teilnehmer religiöser Geheimbünde, wie der eleusinischen Mysterien, strengstes Stillschweigen bewahren mußten, weil sie den Mund verschließen,' mußten, nannte man diese Riten und Lehren Mysterien. Wie die Riten der Mysteriengenossenschaften, so sind auch die Erfahrungen der Mystik ein verborgenes Geheimnis, das der Fromme vor der Masse verschließt und nur einem Gleichgesinnten und aufrichtig Suchenden enthüllt. Mystik ist also jene Religiosität, welche den Mund ‚verschließt', welche ihr unaussprechliches Geheimnis vor profanen Augen und Ohren hütet. Die spätantike Reli-

giosität, vor allem die neuplatonische, gebraucht jedoch das Wort *μυεῖν* noch in einem andern Sinne [8b]. Nicht allein den Mund sollten die Frommen verschließen, sondern die Sinne überhaupt, und nicht nur dem ‚*profanum volgus*' der Nichteingeweihten sollten sie sich verschließen, sondern der äußeren Welt überhaupt; denn in der Abwendung von den sinnlichen Dingen und in dem Rückzug in das eigene Innere sucht diese Religiosität Heil, Erlösung und Seligkeit. Die geheimnisvolle Lehre von diesem seelischen Prozeß des Sichverschließens, der Loslösung von der Welt und dem eigenen Ich, die gekrönt wird von der wunderbaren Gottesschau und Gotteinigung, nennt Dionysius Areopagita, ein christlicher Theologe des 5. Jahrhunderts, der die neuplatonische Frömmigkeit in das Christentum überführte, die *μυστικὴ θεολογία*, die ‚mystische Theologie'. Diesen Terminus, der den Titel einer seiner Hauptwerke bildet, verwendete auch die abendländische Frömmigkeit und Theologie als Gesamtbezeichnung für jene eigenartigen Erfahrungen, die sich in der Tiefe der weltabgeschiedenen Seele abspielen. In der neueren Zeit wurde von dem Terminus *mystica theologia* nur das Adjektiv in substantivischem Sinne beibehalten; so entstand das Wort ‚Mystik' als Abkürzung für ‚mystische Theologie'. In diesem engen und präzisen Sinne gebraucht auch die Ritschl'sche Schule den Terminus Mystik, während die neuere evangelische Theologie ihn in einem weiteren Sinn anwendete. Neuerdings hat Wilhelm Koepp in seiner hochbedeutsamen Schrift „Johann Arndt, Eine Untersuchung über die Mystik im Luthertum" (1911) mit Entschiedenheit jene engere Verwendung des Wortes Mystik vertreten [9].

Wir tun gut daran, der Wesensbestimmung der Mystik die Etymologie und Wortgeschichte zugrunde zu legen. Mystik ist jene Form des Gottesumganges, bei der die Welt und das Ich radikal verneint werden, bei der die menschliche Persönlichkeit sich auflöst, untergeht, versinkt in dem unendlichen Einen der Gottheit. Der der Mystik polar gegenüberstehende hohe Frömmigkeitstypus fällt nicht unter diese Wesensbestimmung, er wird darum besser nicht als Sonderform der Mystik, sondern als völlig selbständige Größe behandelt. Eine eindeutige Bezeichnung dieses Typs, in der seine Wesensart klar umschrieben wird, ist schwierig. Am besten wird er durch die von Söderblom gebrauchten Termini ‚prophetische Religion' und ‚Offenbarungsreligion' charakterisiert, wobei freilich immer nur eine bestimmte Seite — durch den ersten Terminus die religiöse Berufswirksamkeit, durch den zweiten die Eigenart der Gottesvorstellung — beleuchtet wird. Weil dieser Frömmigkeitstypus vor allem durch das Alte und Neue Testament repräsentiert wird, und im Evangelium Jesu und von Jesus seine klassische Form besitzt, kann er auch schlechthin als ‚biblische' oder ‚evangelische' Religon benannt werden.

Die Mystik ist nur selten in ihrer vollen Konsequenz durchgeführt worden, so in den Upanischaden, im Vedânta des Sankara, im hinayânischen Buddhismus, bei Plotin, dem Areopagiten, bei Eckehart, Tauler, Angelus Silesius und Molinos. Sie verliert zumeist unter dem Einfluß der prophetischen Erfahrung oder der Volksreligion ihren unpersönlichen Charakter und nimmt persönlichere Farben an. Die *Tao*-Mystik Laotses, die hinduistische *Bhakti*-Mystik (wie sie in der Bhagavadgîtâ und noch deutlicher bei Râmânuja, Tulsi Dâs und den Tamilmystikern hervortritt), die Kultmystik der hellenistischen Mysterienreligionen, die mystische Frömmigkeit Philos des Juden, die sûfistische Mystik des Islam, die christliche Gottesmystik aller Jahrhunderte zeigen gegenüber der Nüchternheit, Kühle und Monotonie der reinen Mystik

persönliche Wärme und Innigkeit, enthusiastische Kraft und Hingabe. Gleichwohl hebt sich auch diese persönlichere Mystik in ihrer inneren Struktur deutlich von der reinen prophetischen Frömmigkeit ab und stimmt mit der konsequenten Mystik im Endziel alles Heilsstrebens überein. Die Strukturunterschiede der beiden Typen müssen zunächst herausgearbeitet werden, damit die Verschiedenheit des mystischen und prophetischen Betens besser verständlich wird. Hierbei ist es auch nötig, bestimmte religiöse Grundbegriffe, die in unserer Darstellung des mystischen und prophetischen Betens immer wiederkehren (z. B. Glaube, Liebe, Ekstase, Sünde, Heil usw.), zu klären.

1. Die historische Genesis.

Die Mystik entstand innerhalb der großen antiken Kulturreligionen in Griechenland (Orphismus) und Indien (Upanischaden), in China (Taoismus) und Ägypten; doch nur der griechischen und indischen Mystik war eine große geschichtliche Fortentwicklung beschieden. Die Mystik stellt in ihrer Entstehung eine negative Reaktion gegen die entwickelte Kulturreligion dar. — Die prophetischen Religionen des Zarathuschtra, des Mose (und in gewissem Sinne auch Muhammeds) wuchsen unmittelbar aus der wenig entwickelten primitiven Religion nomadisierender Stämme heraus: durch schöpferische Erlebnisse, in denen diese Prophetenpersönlichkeiten von dem sich offenbarenden Gott überwältigt wurden, schnellte die primitive Religion auf die Höhe des individuellen, monotheistischen Gottesglaubens empor. Nur an die mosaische Offenbarung schließt sich eine lange Entwicklungslinie an, während die zarathuschtrische Religion wie der Islam sich bald zu einer gebundenen Gesetzesreligion verhärteten.

2. Das psychische Grunderlebnis

a) Mystik.

In Zeiten eines hochentwickelten, aber bereits im Niedergang befindlichen Kulturlebens (in der altindischen Kultur, der hellenistisch-römischen, der germanisch-mittelalterlichen, der spanischen und französischen Kultur des 16. und 17. Jahrhunderts) — erschlafft in feinfühligen und begabten Menschen das naive Lebens- und Selbstgefühl, der gesunde Wille zum Leben erlahmt, der zukunftsfrohe Glaube an konkrete Lebenswerte, -Ziele und -Aufgaben bricht zusammen; es erfaßt sie ein ungestümer Ekel an der Welt und Kultur, ein brennendes Verlangen nach einem unendlichen Wert quält sie und drängt sie mit Gewalt zur Loslösung von Welt, Kultur und Gesellschaft. Tersteegen hat dieses psychische Motiv der Weltflucht und Inneneinkehr in treffenden Worten ausgesprochen.

Ich bin so satt der fremden Dingen,
So müd der Mannigfaltigkeit;
Es kann doch nichts als Plage bringen:
Wie enge wird mir's in der Zeit!
O Ewigkeit, ich sterbe schier,
Laß doch dem Geiste Luft in dir!

Sollt' ich so Zeit und Kraft verzehren
In Dingen, die nicht machen satt?
Mein Geist muß sich zum Ursprung kehren,
Der ihn für sich geschaffen hat:
Weg Schein und Traum! Weg Kreatur!
Dem Einen will ich leben nur." [10]

Der von der Welt und ihrer Pracht unbefriedigte Fromme fühlt sich auf dieser Erde wie in der Fremde, er empfindet in seinem Leib eine furchtbare Fessel, er sieht in ihr einen qualvollen Kerker, ein dunkles Grab: *σῶμα-σῆμα*, so lautet das Wortspiel der alten Orphiker, das Plato sich angeeignet hat (Cratyl. 400 C) und dessen Gedanke sich hindurchzieht durch das mystische Schrifttum aller christlichen Jahrhunderte. Die gefesselte Seele sehnt sich nach der Befreiung von den Banden der Leiblichkeit, nach dem Aufflug in die himmlischen Höhen, nach der Rückkehr zum unendlichen Göttlichen, dem sie entsprungen. Der Weg zur Erlösung führt allein durch des Menschen Inneres. Es gilt sich mit Gewalt loszureißen von all den bestrickenden Reizen der Außenwelt, die Pforten der Sinne zu ‚verschließen' (*μυεῖν*), sich ganz nach innen zu neigen, „sich in sich selbst zurückzunehmen" (Albertus Magnus) [12], hinabzutauchen in den tiefen Grund der Seele.

Es genügt aber nicht, daß der heilshungrige Fromme sich von der äußeren Welt der Gegenstände loslößt, er muß vielmehr von seinem eigenen Ich loskommen, von allem eigensüchtigen Begehren und Verlangen sich frei machen. Er muß die natürlichen seelischen Regungen, die im Menschen Unruhe hervorrufen, vor allem die stürmischen Affekte und drängenden Willenstendenzen unterdrücken, er muß die bunten Phantasievorstellungen, die fortwährend aus der Tiefe des Gefühls- und Affektlebens aufsteigen, aus der Seele verbannen [13]; ja selbst von dem auf profane Objekte sich richtende Denken und Werten muß er lassen. Das ganze natürliche Seelenleben wird bewußt und absichtlich gehemmt, unterbunden, alles frische innere Leben und Streben ‚abgetan', zur Ruhe gebracht', ‚ertötet'; „die Sinne erblinden" (Mechtild von Magdeburg) [14], der Mensch „entsinkt sich selbst und allen Dingen" (Seuse) [15].

„Fleisch, Vernunft, Natur und Sinnen
Sollen in den Tod hinein."
„Ich möchte mich bewegen nicht,
Ja ohne Leben sein." (Tersteegen) [16]

So vollzieht sich in der Seele des Mystikers ein großer negativer Prozeß, ein „systematisches Ersterbenlassen aller Lebenstendenzen" (K. Oesterreich) [17]. Plato bezeichnet diesen Prozeß mit dem alten orphischen Terminus als *κάθαρσις* (Reinigung) [18], die Neuplatoniker nennen ihn *ἁπλωσις* (Vereinfachung) [19], ein Ausdruck, der auch in die Sprache der christlichen Mystiker überging (*simplificatio*) [20]; Meister Eckhart charakterisiert ihn in wundervoller sprachlicher Plastik als ‚Entwerden' [21], Seuse heißt ihn ‚Entmenschen' oder ‚Entbildetwerden von der Kreatur' [22]; die indischen wie die abendländischen Mystiker bezeichnen ihn auch geradezu als ‚Vernichtung' ‚Zunichtewerden' (*nirodha* [23] *annihilatio*) [24]. Dieser negative Prozeß führt den Mystiker aus dem gewöhnlichen Wachzustande heraus zu überwachen Bewußtseins-

zuständen, zur vollen ‚Abgeschiedenheit' und ‚Innerlichkeit', zur erhebenden ‚Freiheit', zum tiefen ‚Frieden', zur beseligenden ‚Ruhe', zum passiven ‚Nichttun' (*wu-wei*, Laotse [25]), zur begierdelosen ‚Gelassenheit', zum ‚leid- und freudlosen Gleichmut' (*upekṣâ*, ein Lieblingsausdruck der indischen Mystik [26]), zur *sancta indifferentia*.

Diese volle ‚Entleerung' und ‚Entblößung' des Seelenlebens, diese radikale Abstreifung alles Irdisch-Menschlichen, diese gänzliche Innenkehr (*introversio*, Albertus Magnus [27]) ist nur die Vorbereitung zu der ausschließlichen Hinwendung und Konzentration auf das Unendliche, Göttliche, Ewige. „Die ganze Seele ist mit allen ihren Potenzen und Kräften in ihren Herrn und Gott gesammelt, daß sie mit ihm ein Geist wird und an nichts denkt als an Gott, nichts fühlt und erkennt als Gott" (Albertus Magnus [28]). Alle verdrängte Leidenschaft und Sehnsucht richtet sich auf diesen höchsten Wert, die Innenkonzentration wird zum Flug in die höchste geistige Wirklichkeit, die entsagende Gelassenheit zur restlosen Hingabe an das *summum bonum*, der tiefe Herzensfriede zum seligen Ruhen in Gott, die stille innere Wonne zum enthusiastischen ‚Schauen' der ewigen Schönheit. Jede Mystik kennt dieses innere Emporstreben und Sicherheben der vom Sinnlichen geläuterten Seele zum ‚höchsten Gut'; aber bei vielen Mystikern des Morgen- und Abendlandes steigert sich dieses geistige Werterlebnis, diese mystische Gottsehnsucht zur brennenden und verzehrenden religiösen Leidenschaft; die Mystiker aller Zeiten und Länder nennen es ‚Liebe' (*bhakti* in Indien, *išk*, *mahabba* in Persien, ἔρως in der griechischen Welt, *amor*, ‚Minne' im Abendland) [28b]. Und weil dieses mystische Gotterlebnis unaussprechliche Seligkeit und Wonne ist, darum reden die Mystiker auch gerne vom ‚Gottgenießen' (*ἀπόλαυσις θεοῦ fruitio Dei* [29]; das indische Wort *bhakti* umschließt die Bedeutung ‚Genuß'). Die radikale, unpersönliche Mystik hingegen stellt über den affektiven Drang nach dem Unendlichen die affektlose Unberührtheit, Stille und Einheit der Seele. „Ich aber lobe die Abgeschiedenheit vor aller Minne," sagt Meister Eckhart [30].

Die mystische Liebe ist Streben und Sehnen nach dem Höchsten, aber noch nicht Haben und Besitzen, sie ist nur Bewegung nach dem erhabenen Ziel, aber noch nicht das mystische Ziel selber. „Die Liebe ruht nicht, es sei denn im Geliebten, und das geschieht dann, wenn sie dieses in vollendetem, friedebringenden Besitz erlangt . . . Die Liebe will eins werden mit dem Geliebten und, wenn es möglich ist, dasselbe werden, was das Geliebte ist. Darum duldet sie kein Mittel zwischen sich und dem geliebten Objekt, d. i. Gott, sondern trachtet nach ihm, ruht nimmermehr, bis sie alles überschreitet und zu ihm und in ihn selbst kommt" (Albertus Magnus [31]). Die Erfüllung dieses Verlangens ist die E k s t a s e; die mystische Liebe vollendet sich in ihr, sie ist geradezu „die Mutter der Ekstase" (Dionysius Areopagita) [32]. Aber auch die kühle affektlose Mystik, der die Glut der mystischen Liebesleidenschaft fremd ist, kennt einen der Ekstase verwandten Höhepunkt: das N i r v â n a. Ekstase [33] und Nirvâna [34] sind beide unaussprechliche mystische Geheimnisse; beide sind, psychologisch ausge-

drückt, überwache Seelenzustände, die ein völliges Aufhören des normalen Bewußtseinslebens voraussetzen; beide treten nur relativ selten in dem mystischen Erleben auf. Beide stellen ein Einheits- und Werterlebnis dar von einer Höhe, Reinheit und Seligkeit, wie es im normalen Seelenleben unmöglich ist. Beide stehen sich aber trotz der Gleicheit der inneren Struktur polar gegenüber; die Ekstase ist ein Siedepunkt, das Nirvâna ein Gefrierpunkt, die Ekstase ein positives Höchstes, das Nirvâna ein negatives Höchstes, (aber als ‚Höchstes' doch etwas Positives), die Ekstase unendliche Fülle, das Nirvâna unendliche Leere. Die Ekstase ist höchste Affektivität; obgleich die Unterdrückung des gesunden Affektlebens ihre Voraussetzung bildet, besitzt sie selbst affektiven Charakter und affektive Verlaufsform; sie teilt mit dem normalen Affekterlebnis das Moment des Spontanen, Plötzlichen, Passiven, Unwillkürlichen, Unpersönlichen, der Kürze und nachhaltigen Wirkung [35]; sie wird durchgängig als ein Gepackt-, Übermannt-, Überflutet-, Verschlungen-, Besessen-, Erfülltwerden geschildert [36]. Das Nirvâna hingegen ist gänzliche Affektlosigkeit, ein anhaltender Dauerzustand tiefster Ruhe und vollkommener Unberührtheit, eine Seligkeit ohne Erregung, Rausch und Sturm, nicht Besessenheit, sondern völliges Insichselbersein.

Das physiologische Charakteristikum der Ekstase wie des Nirvâna ist die kataleptische Starre und völlige Anästhesie, die häufig begleitet ist von der Levitation' (Überwindung der Körperschwere, Schweben über der Erde). Psychologisch charakterisiert sich die Ekstase — am trefflichsten von Plotin beschrieben [37] — als das Erlebnis der restlosen Einheit und Einfachheit des Psychischen (*ἕνωσις, ἁπλωσις*), das Erlebnis des reinen Ich (des *âtman* ‚Selbst' in den Upanischaden). In der Ekstase hat „die Einheit die Anderheit verschluckt" (Angelus Silesius) [38]. Der Ekstatiker „schaut sich selbst" (Plotin) [39], „schaut sein Ich von Angesicht zu Angesicht" (Tschwang-tse) [40], „kostet seine eigene Substanz" (Frédéric Amiel) [41]. Dieses ‚nackte', abstrakte, entleerte Ich, das sich enthüllt, wenn alle konkreten seelischen Inhalte beseitigt sind und nun die Gesamtheit der psychischen Kräfte vereinheitlicht und in kondensierter Fülle durchbricht, wird jedoch nicht als eigenes, sondern als fremdes Ich erlebt. „Er ist ein anderer geworden und nicht mehr er selber," sagt Plotin [42]. „Er schaut in sich sein nacktes Herz, und dieses Herz ist nicht sein Herz," sagt ein taoistischer Mystiker [43]. Das Erlebnis des reinen Ich hat den Charakter des religiösen Werterlebnisses; jenes Ich trägt die Züge des ‚Heiligen'; es erscheint dem Ekstatiker (in der prägnanten Terminologie von Rudolf Otto [44] ausgedrückt) als das Ehrfurcht und Schauer erregende ‚*Numinosum*', als das ‚*mysterium tremendum*', aber ebenso als das berückende und bestrickende *Fascinosum*'. Ja dieses letztere Element des Heiligkeitserlebnisses überwiegt in der Erfahrung des Ekstatikers; die ekstatischen Bekenntnisse beschreiben übereinstimmend die Ekstase als unsagbare Wonne, als überwältigendes Glück, als ‚ewige Seligkeit', als ‚ewige Wonne ohne Tod.' Dieses ekstatische Werterlebnis unterscheidet sich jedoch von dem normalen religiösen Werterlebnis ebensosehr

wie das Erlebnis des reinen Ich von dem normalen Ichbewußtsein; es ist im Gegensatz zu dem gewöhnlichen intentionalen Werterlebnis beziehungslos, gänzlich in sich selbst beschlossen. Würde es sich wie dieses auf einen gegenständlichen Wertträger (und wäre dieser selbst das eigene Ich) beziehen, so enstünde der das normale Seelenleben beherrschende Gegensatz von Subjekt und Objekt, der in dem reinen Icherlebnis aufgelöst ist.

Das ekstatische Erlebnis ist für den aus der Ekstase Erwachten unbegreiflich und unbeschreiblich; weil das reguläre Bewußtseinsleben unterbrochen war, vermag der in dieses zurückgekehrte Mystiker nicht zu verkünden und zu erklären, was er wirklich erfahren hat. Aber die wunderbare Gewalt und Größe seines Erlebnisses zwingt ihn zu einer Deutung. Das Fremdartige, Unendliche, Höchste, Heilige, das er erlebt hat, kann nur das Göttliche gewesen sein, mit dem seine Seele auf unfaßbare und unsagbare Weise eins geworden ist. Für Laotse ist dieses Höchste, das der Ekstatiker erfährt, das *Tao*, die ewige Weltordnung; für die Männer der Upanischaden das *Brahma*, die Allgottheit; für Plotin das ‚Eine', das ‚Unendliche' (*τὸ ἕν, τὸ ἄπειρον*), dem alle Mannigfaltigkeit des Seienden entsrömt; für die Gottesmystiker des Orients und Okzidents der göttliche Herr und Heiland, der sich zur frommen Seele herabläßt. Die unbegreifliche Paradoxie, daß das kleine menschliche Ich zu einem unendlichen Ich geworden ist, kann der Mystiker nur so verstehen, daß er selbst Gott geworden ist.

„Ich bin Brahma" (*brahmâ' smi*), „Âtman ist Brahma", „das bist du selbst" (*tat tvam asi*), heißt es immer wieder in den Upanischaden [45]; „ich bin Gott" (*anâ 'l-ḥakk*) ist der Jubelruf der persischen Sûfî; Husain al-Hallâj erlitt für dieses ekstatische Bekenntnis den Martyrertod. „Ich bin er, den ich liebe, und er, den ich liebe, ist ich." [46] Plotin sagt: Der Ekstatiker „ist Gott geworden, ja er ist sogar Gott (*θεὸν γενόμενον μᾶλλον δὲ ὄντα*); [47] Montanus ruft begeistert aus: „Ich bin der Vater, der Sohn und der Geist"; [48] Katharina von Genua erklärt jubelnd: „Mein Ich ist Gott, und ich kenne kein anderes Ich als diesen meinen Gott." [49] Und Angelus Silesius sagt: Der Mensch wird, zu lauter Gott." „So wirst du Gott in Gott, Herr auf des Herren Thron." [50] Ganz ähnlich äußert sich Madame Guyon: „Die Seele wird in Gott zu Gott." [51]

Andere Mystiker wagen es nicht von der Wesensidentität der Seele mit Gott zu reden, sondern begnügen sich mit der Immanenz Gottes in der Seele. Schon Plato betont nachdrücklich, daß die Seele nicht Gott (*θεός*) sei, sondern lediglich ‚gottgestaltig' (*θεοειδής*), ‚gottverwandt' (*ξυγγενὴς τῷ θείῳ*), göttlich (*θεῖος*).[52] Viele christliche Mystiker bezeichnen in ihrer Demut die ekstatische Gotteinigung nicht als Wesenseinigung (*unio substantialis*), sondern als bräutliche Liebeseinigung (*unio sponsalis*); die Seele geht nicht in Gott unter, sondern verschmilzt mit ihm zu innigster Einheit. „Gott ist in mir und ich in ihm. Er ist mein und ich bin sein" (Else von Neustedt).[53] Aber trotz dieser milderen und schwächeren Formel, welche dem personalen Theismus sich anpaßt, ist der psychologische Grundcharakter des ekstatischen Erlebnisses hier wie dort derselbe: „Die inwendig gekehrte Seele des Mystikers erlebt ihren Gott a n s i c h s e l b s t, an ihrem eigentlichsten Wesen und ihrem innigsten Grund" (Koepp)[54]. Seele und Gott verbinden sich in unzertrennlicher Einheit.

Das buddhistische Nirvâna ist wie die Ekstase das Erleben der völligen psychischen Einfachheit, die Erfahrung eines unendlich Wertvollen; aber es fehlt ihm im Gegensatz zur Ekstase alle aufwühlende Gewaltsamkeit. Eben darin ist es begründet, daß der Buddhismus auf jede Deutung dieses höchsten mystischen Zustandes verzichtet. Das Nirvâna wird nicht als Einswerden mit der unendlichen Gottheit, sondern lediglich als die beseligende Ruhe in den vorwiegend angewendeten Termini umschrieben; es ist „das Ruhevolle, Hocherhabene, die Aufhebung aller (unterbewußten, dispositionellen) Bildekräfte, die Auflösung aller Substrate (der Individualität), die Vernichtung des Durstes, die Leidenschaftslosigkeit, die Zerstörung, das Verwehen." [55]

b) Prophetische Religion.

Das psychische Grunderlebnis der Mystik ist die aus der Lebenssattheit geborene Verneinung des normalen Lebensdranges, das völlige Entwerden, die ausschließliche Hingabe an das Unendliche, deren Gipfel und Krone die Ekstase bildet. Das psychische Grunderlebnis in der prophetischen Religion ist ein unbändiger Wille zum Leben, ein steter Drang nach Behauptung, Kräftigung und Erhöhung des Lebensgefühls, ein Überwältigt- und Ergriffensein von Werten und Aufgaben, ein leidenschaftliches Streben nach Verwirklichung dieser Ideale und Ziele; von einem „Getriebenwerden vom Geiste", „Sieden im Geiste", von der „Gewalt des Geistes" spricht Paulus (Roe 8_{14}; 12_{11}; 15_{13}). Die Mystik ist passiv, quietistisch, resigniert, kontemplativ — die prophetische Frömmigkeit aktiv, fordernd und verlangend, ethisch. Der Mystiker strebt nach dem Erlöschen des Affekt- und Willenslebens (*ἀπάθεια*, *virâga*), denn die Seligkeit der Ekstase oder des Nirvâna läßt sich nur um den Preis der Ertötung des Lebenswillens erkaufen. Im prophetischen Erleben flammen die Affekte auf, der Wille [56] zum Leben behauptet sich, siegt und triumphiert auch in der äußeren Niederlage, er trotzt dem Tod und der Vernichtung. Aus tiefster Not und Verzweiflung bricht schließlich, aus dem zähen Lebenswillen geboren, der Glaube, die unerschütterliche Zuversicht, das felsenfeste Bauen und Vertrauen, die kühne, wagende Hoffnung durch. Der Mystiker ist ein Verzichtender, Entsagender, Ruhender, der Prophet ein Kämpfer, der sich stets aus dem Zweifel zur Gewißheit, aus der quälenden Unsicherheit zur absoluten Lebenssicherheit, aus der Verzagtheit zum frischen Lebensmut, aus der Furcht zur Hoffnung, aus dem niederdrückenden Sündengefühl zum seligen Gnaden- und Heilsbewußtsein emporringt. Er ist kein *beatus possidens*, sondern muß seine Lebenszuversicht immer wieder in einem schöpferischen Akt, in einer freien sittlichen Tat setzen, „wider alle Hoffnung hoffen und glauben" (Roe 4_{18}), „sich selbst wider die Verzweiflung aufwecken" (Luther) [57]. Den steten Durchbruch der Zuversicht und Kraft aus der Angst und Not hat niemand in so lapidarer Worten ausgesprochen wie Paulus.

„Wenn auch unser äußerer Mensch sich verzehrt, so ersteht doch der innere Tag für Tag in erneuter Kraft" (2 Kor. 4_{16}). „Wir sterben — und doch leben wir: wir werden gezüchtigt — und doch werden wir nicht getötet; wir sind betrübt — und doch sind wir allezeit fröhlich; wir sind Bettler — und doch machen wir viele reich; wir haben nichts — und doch haben wir alles" (2 Kor. 6_{9} f.). „Wir rühmen uns in den Nöten.. (Roe 5_{3}). „Ich bin reich an Trost, überreich an Freude in all meiner Trübsal" (2 Kor. 7_{4}).

Das Gefühl absoluter Sicherheit trotz aller äußeren Unsicherheit, zu dem der Fromme sich emporringt, haben am wundervollsten die Psalmdichter beschrieben.

„Auch wenn ich mitten im Todesschatten wandern muß, fürchte ich kein Unglück; denn du bist bei mir: dein Stecken und dein Stab — die trösten mich" (23, 4). „Mit seinen Fittichen bedeckt er dich, unter seinen Flügeln birgst du dich: seine Treue ist Schild und Schirm .... Seine Engel wird er für dich entbieten, daß sie dich auf allen deinen Wegen behüten. Auf den Händen werden sie dich tragen, daß du mit deinem Fuß nicht an einen Stein stoßest" (91, 4. 11).

So ist der Glaube das Grunderlebnis der prophetischen Frömmigkeit, freilich nichts im intellektualistischen Sinne des Fürwahrhaltens, sondern im Sinne des zuversichtlichen Lebensgrundgefühls. Glaube ist nach Luthers unvergleichlichen Worten nicht „ein Gedanke an Gott", sondern eine „lebendige, erwegene Zuversicht auf Gott, so gewiß, daß er tausendmal darüber stürbe. Und solche Zuversicht und Erkenntnis göttlicher Gnade macht fröhlich, trotzig und lustig gegen alle Kreatur". „Glauben heißt ein solch Herz gewinnen, das da groß und unverzagt wird über alles, das der Teufel und Welt vermag, Armut, Unglück, Schande und Sünde dazu." [58] Weil dieser Glaube nichts ist als feste und unerschütterliche Lebenszuversicht, ist er kein bloßes Hoffen und Suchen, sondern ein unerschütterliches Haben und Besitzen. „*Ut credo, ita habeo*" (Luther) [59]. Ja, er verleiht bereits mitten in der Zeitlichkeit und Endlichkeit ewiges Leben und unendliche Seligkeit. „Wer da glaubt, der h a t das ewige Leben", „er ist hinübergeschritten aus dem Tod ins Leben" (Jo. 5, 24; 6_{47}). „So du Christo gläubest und an ihn dich hängen kannst, so bist du erlösest vom leiblichen und geistlichen Tod und h a s t schon das ewige Leben" (Luther) [60]. Diese Leben weckende und Seligkeit schenkende Glaubenszuversicht kann aber nicht durch eigene Willensanstrengungen erlangt werden, alle ethischen und asketischen Leistungen, selbst die höchste moralische Vollkommenheit, sind nicht imstande, diese rein religiöse Gewißheit zu erzeugen. Sie muß vielmehr mit ursprünglicher Frische und Gewalt aus den Tiefen der Seele aufquellen; sie ist ein Wunder, lauter Gottesgnade, „ein göttlich Werk in uns" (Luther) [61], eine Wirkung des Gottesgeistes in der Seele. Diese Glaubenszuversicht wird nicht wie die ekstatische Wonne der Mystik jenseits des wachen Bewußtseins erlebt, sie hat keine Entleerung und Sublimierung des natürlichen Seelenlebens zur Voraussetzung, sie wird vielmehr allezeit, selbst mitten im Getriebe des Alltags, ohne alle künstliche Steigerung des Gefühlslebens erfahren.

„Glaube', ‚Zuversicht', ‚Vertrauen' — das ist das Leitmotiv, das hindurchklingt durch das ganze Schrifttum des Alten und Neuen Testaments und wieder neu ertönt in den Schriften der Reformatoren. Sind ‚Liebe' und ‚Einigung' die Zentralbegriffe der Mystik, so ist ‚Glaube' (*'amunâ*, *πίστις*, *fides*, *fiducia*) das Schlagwort der prophetischen Religion. Glauben ist jene religiöse Kraft, welche die ältesten israelitischen Geschichtsbücher schon den Erzvätern nachrühmen. „Und Abraham glaubte Jahwe und das rechnete er ihm zu als Gerechtigkeit" (Gen. 15_{16}). Vertrauenden Glauben auf Jahwe fordern immer wieder die großen israelitischen Gottesmänner von ihrem Volke; Jesaja ist

geradezu der Prophet des Glaubens. „Gläubet ihr nicht, so bleibet ihr nicht", hat er in einem (von Luther treffend wiedergegebenen) Wortspiel dem zweifelnden Achaz zugerufen (7_9) „Vertrauet immerdar auf Jahwe, denn Jahwe ist ein ewiger Fels" (26_4). „Im Stillesein und Vertrauen liegt eure Heldenkraft" (30_{15}), mahnt er sein Volk. Kühne Zuversicht ist jene hehre Stimmung, zu der sich die großen israelitischen Beter, Jeremia und die exilischen und nachexilischen Psalmsänger in hartem innerem Kampfe durchrangen. Die gewaltigsten und paradoxesten Worte über das Glauben sind von Jesus gesprochen worden: „Alles ist möglich dem Glaubenden". „Habt Vertrauen zu Gott! Wahrlich ich sage euch, ein jeder, der zu diesem Berge sagt: hebe dich und wirf dich ins Meer, und zweifelt nicht in seinem Herzen, sondern glaubt, daß, was er sagt, geschieht, dem wird so sein" (Mk 9_{23}; 11_{23}). Das schlichte Gottvertrauen erhebt sich hier zum kühnsten Wunderglauben. Im zuversichtlichen Glauben an den gütigen Vatergott, der um Jesu willen Gnade, Heil und Vergebung schenkt, fand Pauli sündengequälter und heilsdürstender Geist Ruhe; die „Gerechtigkeit aus dem Glauben" (Roe 1_{17}) ist darum die Zentralidee, um die das ganze Denken und Fühlen des Völkerapostels kreist. Im Glauben an Christus ergreift der vierte Evangelist ewiges Licht und Leben. „Wer glaubt, hat das ewige Leben" (6_{47}), dieses Wort, nicht die philonische Logosidee ist das Leitmotiv des Johannesevangeliums. Im frohen Glauben an Gottes sündevergebende Gnade fand Luther den Herzensfrieden, nachdem er jahrelang vergeblich nach dem Heil durch Gesetzeswerke gerungen hatte. Die reformatorische Lehre von der *sola fides* ist nur die schärfste und konsequenteste Formulierung für das Grundgefühl der gesamten biblischen Religiosität.

Der Gegensatz dieses prophetischen Lebensgefühls zum mystischen ist so schneidend wie möglich. Die Mystik flieht und vernichtet das naive Leben und Lebenwollen, um jenseits desselben ein Unendliches zu erfahren; die prophetische Frömmigkeit hingegen glaubt an das Leben und bejaht das Leben, wirft sich entschlossen und froh dem Leben in die Arme; dort herbe Lebensverneinung — hier unerschütterliche Lebenszuversicht.

3. Weitere psychologische Charakteristika.

a) Den Höhepunkt des mystischen Frömmigkeitslebens bilden außerordentliche Erlebnisse, die sich jenseits des normalen Bewußtseins abspielen: die Ekstasen, daneben exstatoide Visionen und Auditionen, in denen sich mit rein geistigen Erfahrungen Sinneserregungen verbinden. Auch in der prophetischen Erfahrung sind die entscheidenden Erlebnisse, die Berufungs- und Offenbarungserlebnisse, häufig von Verzückungen, Visionen und Auditionen begleitet, aber sie treten viel seltener auf wie bei den Mystikern — von Jesus werden nur zwei visionäre Zustände überliefert — oder fehlen gänzlich. Für das eigentliche Frömmigkeitsleben, den in Gebet, Glaube und sittlichem Tun sich vollziehenden Verkehr mit Gott besitzen im Gegensatz zur Mystik alle außerordentlichen ekstatischen Erfahrungen keine Bedeutung. Nicht

die ekstatische Glossolalie, sondern das Glauben, Hoffen und Lieben hat Paulus als die höchsten Charismen bezeichnet (1 Kor 13). Luther zeigt sogar eine starke Geringschätzung alles Visionären. „So es in meiner Gewalt allein wäre, wollte ich nicht, daß Gott mit mir vom Himmel herab reden oder mir erscheinen sollte." Alle Erscheinungen sind „nichts gegen unsere Taufe und Sakrament, ja auch gegen einem jeden christlichen Gespräch, das ich mit einem jeden christlichen und gottesfürchtigen Bruder haben kann." [62]

b) Das mystische Erleben ist nie vollkommen naiv, sondern immer mit einem Hang zur Reflexion verbunden — bei den einen zur philosophisch-spekulativen Gedankenarbeit (Upanischaden, Plotin, Eckhart), bei den anderen zur sorgsamen psychologischen Selbstanalyse (Yoga, Buddhismus, Teresa, Quietisten des 17. Jahrhunderts). Das Erleben der prophetischen Persönlichkeiten hingegen ist völlig naiv und unreflektiert, über dem spekulativen Denken erhaben und frei von allem Psychologisieren. Da ist ebensowenig ein Grübeln über Gottes Wesen wie eine peinliche Selbsterforschung und eindringende Selbstzergliederung; da ist nur Glaube, Hoffnung und Liebe.

c) Die Mystik offenbart bewußte Absichtlichkeit; nur dadurch gelingt es, das natürliche Affekt- und Willensleben zu mortifizieren. Sie hat raffinierte Methoden der Askese und Meditation ersonnen, um das Eintreten der mystischen Zustände herbeizuführen bzw. zu begünstigen. Das stete Streben nach der künstlichen ‚Vereinfachung' des natürlichen psychischen Lebens bedingt eine Uniformierung des Erlebens, eine Bindung des Individuellen, Persönlichen, Spontanen. Die Mystik zeigt darum eine gewisse Gleichförmigkeit und Monotonie. Im Grunde sagen alle Mystiker dasselbe. Es ist lediglich die Berührung mit prophetischer Frömmigkeit, die der christlichen und sûfistischen Mystik ein individuelles Gepräge verleiht. Nirgends tritt die Einförmigkeit der Mystik stärker zutage, als in den Begriffsschemen des buddhistischen Kanons wie in den Schriften der quietistischen Mystiker des 17. Jahrhunderts. Demgegenüber zeichnet sich die prophetische Frömmigkeit durch Absichtslosigkeit, unbewußte Spontaneität, freie Entfaltung der individuellen Anlagen aus. Sie verschmäht alle Systematik und Methodik, alle Psychotechnik, jeden *‚training of soul'*. So ergibt sich die überraschende Tatsache, daß das religiöse Innenleben der prophetischen Geister reicher, vielgestaltiger und mannigfaltiger ist als das der Mystiker, die doch ganz in der Innerlichkeit aufgehen.

d) Die Mystik ist die Religion der weiblichen Naturen; schwärmerische Hingabe, differenzierte Fühlfähigkeit, weiche Passivität sind für sie charakteristisch. Im weiblichen Geschlecht hat die Mystik unzählige hervorragende Vertreter (Râbia, Mechthild, Gertrud, die zwei Katherinen, Teresa, Guyon usw.). Die mystische Seele spielt im Gottesumgang die Rolle des Weibes. ‚Weib' ist nach Meister Eckharts Urteil der edelste Name der Seele. [63] „Ein Weib muß der Mensch werden, der Früchte des ewigen Lebens will gebären"; sagt Staupitz. [64] Die prophetische Religion hingegen trägt unverkennbar männlichen Charakter: ethische Herbheit und Härte, kühne Entschlossenheit und Rücksichts-

losigkeit, kraftvolle Aktivität. „Stehet fest im Glauben, seid mannhaft, seid stark!" (1 Kor 16_{13}). „Gott fordert von uns gar tapfere männliche Dinge, daß wir ihm allein anhangen, allen Trost in ihm haben und allein auf seinen Willen hören" (Zwingli) [65].

4. Die Gottesvorstellung.

a) Mystik.

Der Gottesbegriff der radikalen Unendlichkeitsmystik ist lediglich die spekulative Deutung, die metaphysische Projektion des ekstatischen Erlebnisses [66]. In der Ekstase erlebt sich der Mystiker als gänzliche Einheit — auch der Gott der Mystik ist die unterschiedslose Einheit, das Ureine (*τὸ ἕν, μόνον* Numenios, Clemens Alexandrinus, Plotin) [67], das ‚Einfache', ‚Einfachste' (*ἁπλοῦν, ἁπλούστατον* Plotin [68], *obiectum simplicissimum*, Albertus Magnus [69]), das „Eine ohne ein Zweites" (*ekam advitîyam*, Upanischaden [70]), „ein lauter, pur, klar Ein, gesondert von aller Zweiheit" (Meister Eckhart) [71], „ein einziges Eins in einfacher Nacktheit" (Seuse) [72]. In der Ekstase hört alle Mannigfaltigkeit des seelischen Erlebens wie der Außenwelt auf — für den Mystiker, der aus der Seligkeit der Ekstase, aus dem Erlebnis der Einheit zum normalen Bewußtseinsleben erwacht, ist darum die gegenständliche Welt in ihrer Mannigfaltigkeit Trug und Illusion (*mâyâ* des Vedânta) oder doch der trübe Ausfluß oder dunkle Schatten der allein wahren Wirklichkeit. Die Ekstase ist der Endpunkt der im mystischen Leben sich vollziehenden Entpersönlichung — der Gott der spekulativen Mystik ist gänzlich unpersönlich, aller anthropomorphen Züge bar; er ist „ein Nichtgott, ein Nichtgeist, ein Nichtpersone" (Meister Eckhart) [73]. In der Ekstase ist Denken, Wollen und Selbstbewußtsein erloschen — auch ‚das Eine' ist weder denkend (*ἐπέκεινα νοῦ καὶ γνώσεως* Plotin [74]) noch wollend, ‚ohne Selbstbewußtsein' (*ἀναίσθητον ἑαυτοῦ* [75]) Plotin). Der ekstatische Zustand ist völlige Leere von allen konkreten Inhalten, „vollkommene Leere", „unbedingtes Nein" (Tschwang-tse) [76] — auch die unendliche Einheit ist völlig qualitätlos, „sonder Weise" (unbekannter deutscher Mystiker) [77], man kann von ihr nichts behaupten, sie ist das „Nein, Nein" (*na iti na iti*), wie es in den Upanischaden heißt [78], „erhaben selbst über das Sein" (*ἐπέκεινα τοῦ ὄντος*)[79] wie Plotin sagt, „ein lauter Nichts", wie Angelus Silesius sich ausdrückt [80]. „Die Gottheit ist so arm und so bloß und so ledig, als ob sie nicht wäre, sie hat nicht, sie will nicht, sie bedarf nicht" (Meister Eckhart) [81]. Die Ekstase ist ein verborgenes, unbegreifliches Geheimnis, sie läßt sich, weil jenseits des bewußten Erlebens stehend, nie in Gedanken fassen und in Worten beschreiben — auch das Göttliche ist erhaben über alle Rede, unnennbar und unaussprechlich (*ἄῤῥητον* Philo, [82] Plotin) [83], der ‚Abgrund' (*βύθος*), das ‚Schweigen' (*σιγή*) [84], wie die Gnostiker sagen; „es ist etwas Verborgenes, mit keinem Namen zu Bezeichnendes, ein Namenloses, ein Unergründliches, ja das schlechthin Unbegreifliche" (Laotse) [85]; „es ist die Verborgenheit und ist unbekannt und ward nie bekannt und wird nimmer bekannt. Gott bleibet da in ihm selber unbekannt" (Eckhart) [86]. Der Ekstatiker „steht in

einsamer Ruhe und wandellosem Beharren, gänzlich feststehend und gleichsam Stillstand geworden" (Plotin) [87] — auch der Gott der Mystik ist einsam stillstehend (*ἑστώς*, Philo [88], Numenios [89]), „tatenlos", „jenseits des Wirkens" (*ἀνέργητον, ἐπέκεινα ἐνεργείας* Plotin) [90], „das wandellose Licht" (*lux incommutabilis*, Augustinus) [91], „ruhend alles beruhigend" (*tranquillus tranquillans omnia*, Bernhard von Clairvaux) [92], „die ew'ge Ruh'" (Angelus Silesius) [93], „ein stilles Wesen" (Tersteegen) [94]. Der Gottesbegriff der Mystik ist also durchaus statisch. Der in die Ekstase Versunkene steht jenseits aller Werte, „er hat das Schöne hinter sich gelassen, wie er über den Reigen der Tugenden hinweggeschritten ist" (Plotin) [95] — der Gott der radikalen Mystik besitzt weder ethische noch ästhetische Wertprädikate, er ist „höher (*κρείττων*) als die Tugend und höher als das Gute und höher als das Schöne" (Philo) [96], er ist der ‚Übergute' (*ὑπεράγαθος*) und ‚Überschöne' (*ὑπέρκαλος*, Plotin) [97]. Der Ekstatiker erlebt einen unendlichen Wert, die höchste Seligkeit — der Gott der Mystik ist darum „das höchste Gut" (*τὸ ἄριστον ἀγαθον* [98], *τὸ ἄκρως καλόν* [99], *summum bonum* [100]), ein Terminus, der von Plotin im Anschluß an Plato geprägt und durch Augustinus zur häufigst gebrauchten Gottesbezeichnung der christlichen Mystik wurde [101]; er begegnet uns auch im Hohen Lied der indischen Mystik, in der Bhagavadgîtâ (*param šreyas, param nidhânam* [102]), ja selbst im Tao-teh-king des weisen Laotse [103].

Der alte Buddhismus lehnt, seinem negativ-agnostischen Prinzip seiner ‚antipathie pour le finalisme' (Oltramare) [104] entsprechend, jede metaphysische Deutung des Nirvâna-Zustandes ab. Eben deshalb redet er nie von einem ‚höchsten Gut', von einem ‚Absoluten', vom ‚Einen' und ‚Unendlichen', so wenig wie von einer beharrenden ‚Seelensubstanz', einem göttlichen ‚Seelengrund'. Er macht mit dem ‚Nein-Nein' der Upanischaden vollen Ernst und schweigt über sein höchstes Erlösungsziel, aber eben dieses Schweigen ist die beredteste Sprache, die eigentliche Sprache der Mystik. An jener Stelle, da die großen spekulativen Geister der Mystik ihren kühnen theologischen Gottesbegriff errichteten, setzt der Buddhismus „den leeren Gedankenstrich" (Beckh [105]). Aber trotz dieses Schweigens und Verneinens ist Nirvâna nicht ein Negatives, sondern ein Positives ein *ἄρρητον*, ein überschwengliches Heilsgut, ein beseligendes Erlösungsziel, ein Heiliges, Ewiges, Unendliches, nichts anderes als das *summum bonum* der Mystiker [106].

Konkreter und anschaulicher ist die Gottesvorstellung in der personalistischen Mystik, die das mystisch-ekstatische Erleben nicht theoretisch-spekulativ, sondern naiv-phantasiemäßig deutet. Gott ist nicht die jenseits der Wirklichkeit und der Werte stehende unpersönliche, qualitätslose Einheit, sondern der als Persönlichkeit gedachte höchste Wert; er ist der lebendige „Herr" (*κύριος, dominus*, in Indien *îšvara*), und liebevolle ‚Heiland', der sich zur kleinen Menschenseele herabläßt um sie zu sich emporzuheben. Er ist „der wahre Freund in den Nöten, der niemand verlassen mag noch will. Er ist die süße Luft, die uns ziehet in die Wahrheit, und ist die lautere Minne, die uns lehret die Wahrheit, und ist die grundlose Güte, die uns behütet in der Wahrheit" (Margaretha Ebner) [107]. Das Unendliche nimmt irdische Gestalt an, das ‚summum bonum' wird zum menschlichen Erlösergott (Vishnu-

Krishna-Râma in der indischen *Bhakti*-Frömmigkeit, Jesus Christus in der abendländischen Mystik, zumal seit Bernhard von Clairvaux). Ja, so tief ist die Herablassung des himmlischen Heilandgottes, daß er als liebender Bräutigam der sehnsüchtigen Seele naht, sie mit seiner Liebe umwirbt und in zärtlicher Umarmung mit ihr sich eint. Weil hier die anthromorph-persönlichen Züge der naiven Gottesvorstellung lebendig werden, nennen wir diese Mystik mit einem von Rudolf Otto geprägten Terminus personale ‚Gottesmystik' [108] im Gegensatz zu der impersonalen ‚Unendlichkeitsmystik'. Aber auch in dieser persönlichen Mystik ist Gott nicht der lebendig wirksame Wille, sondern die wandellose, ruhende Majestät, das statisch gedachte vollendete Ideal, *sanctorum aeterna requies* (Nachfolge Christi) [109].

b) Prophetische Religion.

Wie der Gottesbegriff der Mystik die Hypostasierung der Ekstase darstellt, so ist die Gottesvorstellung der biblisch-prophetischen Religion der Reflex des voluntaristischen Glaubenserlebnisses. „*Fides est creatrix deitatis*" („der Glaube ist der Schöpfer der Gottheit"), sagt Luther in paradoxer, aber treffender Ausdrucksweise [110]. Gott ist nicht die unbewegliche, unendliche Einheit, sondern lebendige Willensmacht [111], nicht ruhende Stille, sondern wirksame Tätigkeit, nicht *semper quietus* (immer ruhig), sondern *semper agens* (immer handelnd), nicht *summe esse* (höchstes Sein), sondern *summe vivere* (höchstes Leben), wie die kontrastierende Terminologie Augustins lautet [112]. „Mein Vater wirket bis heute" spricht der johanneische Christus (Jo 5_{17}). Luther sagt: „In allen und durch alle und über allen wirket nichts denn seine Macht ... Das Wörtlein ‚mächtig' soll hier nicht heißen eine stille, ruhende Macht, sondern eine wirkende Macht und stetige Tätigkeit, die ohne Unterlaß geht im Schwang und wirkt; denn Gott ruht nicht, wirkt ohne Unterlaß" [113]. Das Erlebnis der gewaltigen Macht Gottes wird in den prophetischen Geistern zum ängstigen Erschauern vor der unentrinnbaren ὀργή des lebendigen Gottes [114]. „Jahwe ist wahrhaftiger Gott, er ist lebendiger Gott und ewiger König, vor dessen Zorn die Erde bebt" (Jeremia 10_{10}). „Ein eifersüchtiger Gott und ein Rächer ist Jahwe, ein Rächer ist Jahwe und voller Grimm" (Nahum 1_2). „Gott ist ein Feuer, das verzehret, frisset und eifert" (Luther) [115]. Von der Macht dieses lebendigen Gottes wissen sich die prophetischen Frommen ‚schlechthin abhängig'; in seiner Hand ruhen Glück und Unglück, Segen und Fluch, Leben und Tod. „Ganz wie der Ton in der Hand des Töpfers, so seid ihr in meiner Hand, ihr vom Hause Israel" (Jeremia 18_6). Er ist allursächlich: „Kein Unglück geschieht, ohne daß es Jahwe verursacht hätte" (Amos 3_6). Ohne seinen Willen fällt kein Sperling vom Dache, kein Haar vom Haupt des Menschen (Mt 10_{29} f.). Aber der vertrauende Glaube, die unerschütterliche Zuversicht erzeugt das wunderbare Paradoxon, daß der zürnende und eifernde, der fordernde und richtende Gott zugleich der Schenkende und Verzeihende ist, der Helfende und Rettende, daß die ‚hohe allmächtige Gewalt' in ihrem innersten Wesen nichts ist als Weisheit, Barmherzigkeit und Güte.

„Jahwe ist gütig, ewig währt seine Gnade" (Ps 136 $_1$). Gott ist „der Vater der Erbarmungen und der Gott aller Tröstung, der uns tröstet in all unser Trübsal" (2 Kor 1 $_3$); „Gott ist die Liebe" (1 Jo 4 $_8$). Gott ist „eitel lauter Liebe", der „Tröster und Lebendigmacher", der „gütige, gnädige Vater", dessen Natur „lauter Wohltätigkeit" ist, der ‚Nothelfer' und ‚Gebetserhörer'. Gott glauben heißt „ihn für den einigen allein erkennen, der alles und allerlei Gutes allem schaffet und gibt", „für einen Gott, der sich unser annehme, unser Gebet erhöre, sich unser erbarme und aus aller Not helfe" (Luther) [116].

Der Mystiker erlebt im lautlosen Schweigen die Gegenwart des Unendlichen und atmet im tiefsten inneren Frieden Gottes sanften Hauch. Das prophetische Gefühl von der Gegenwart Gottes ist ein Erleben der Wirksamkeit Gottes und besitzt eine ungleich höhere Dynamik: überall und jederzeit spürt er seine lebendige Nähe und verzehrende Kraft, nicht einmal in der Unterwelt könnte er ihr entrinnen (Ps 139 $_7$ ff.).

Die konsequente Mystik entkleidet die Gottesvorstellung aller persönlichen Attribute, bis sie beim ‚bloßen' und ‚reinen' Unendlichen angelangt ist. Der Gott der prophetischen Geister hingegen trägt unverkennbar die Züge der menschlichen Persönlichkeit; der primitive Anthropomorphismus lebt in ihr, vergeistigt zwar, aber in seiner ganzen urwüchsigen Kraft fort; Gott ist Herr, König und Richter, und wenn die Zuversicht alle Furcht verdrängt hat, der Vater.

5. Die Wertung der Geschichte [117].

a) Mystik.

Der ruhende Gott, mit dem der Mystiker in der Ekstase ganz eins wird, ist jenseits von Raum und Zeit, ohne innere Beziehung zur Welt und Geschichte. Die Idee einer Offenbarung Gottes in der Geschichte ist der Mystik innerlich fremd, sie ist eine rein übergeschichtliche Frömmigkeit. Der aristotelische Terminus der *ἀνιστορησία* findet auf die Mystik die treffendste Anwendung. Die christliche Mystik mußte darum wie die jüdisch-philonische und die islamisch-sufistische Mystik den biblischen Glauben an die geschichtliche Offenbarung Gottes umdeuten und die Heilsgeschichte zu einem bloßen Vorbereitungs- und Anschauungsmittel der mystischen Erlebnisse herabdrücken. Die heilsgeschichtlichen Fakta der biblischen Religion verblassen zu transparenten Symbolen überzeitlicher Wahrheiten; sie werden psychologisiert, der Einmaligkeit enthoben, aus dem äußeren Weltverlauf in die Tiefen der frommen Seele verlegt. „Was immer am Kreuz Christi, im Grab, in der Auferstehung am dritten Tage, beim Sitzen zur Rechten des Vaters sich abspielte, spielte sich so ab, daß durch diese Dinge nicht nur in mystischen Worten, sondern auch in dramatischen Handlungen das christliche Leben bildlich dargestellt wurde (*configuraretur*), das sich hier vollzieht" (Augustinus) [118]. Wohl hat die mittelalterliche Mystik, von augustinischen Gedanken angeregt, eine zarte und feine Heilandsmystik reifen lassen, deren Gedanken und Stimmungen stets um die biblischen Bilder des Mensch gewordenen Gottessohnes, seiner Geburt und Kindheit, seines Leidens und Sterbens kreisen. Das mystisch

retouchierte menschliche Jesusbild wird zum Muster der mystischen Jesusnachfolge. Das arme Leben Jesu, seine passiv-quietistischen Tugenden der *humilitas*, *caritas* und *oboedientia* soll der Mystiker in seinem eigenen Leben verwirklichen [119]. Aber diese *imitatio Christi*, die seit Bernhard von Clairvaux dem mittelalterlichen, zumal dem franziskanischen Frömmigkeitsideal so charakteristische Züge verleiht, ist im Grunde nur das Gegenbild des mystischen Heilsprozesses, eine Veranschaulichung des mystischen ‚Entwerdens' in biblischen Bildern. Sie ist nur etwas Vorläufiges, die *via purgativa* (Weg der Reinigung), der die höheren Stufen des Heilspfades folgen. Das mystisch zurechtgeformte Jesusbild des Neuen Testaments hat aber noch eine weitere Bedeutung als ‚Materie' der mystischen Meditation, mit welcher die nächste Stufe des vollkommenen Lebens anhebt. Aus den starken Gefühlsreizen, welches dieses farbige Phantasiebild ausstrahlt, nährt sich das mystische Gebetsleben, aus ihnen saugt es seine Kraft und Innigkeit. Aber auf den kontemplativ-ekstatischen Gipfeln des mystischen Lebens muß der Fromme alle diese gefühlsgesättigten Bilder vom Heiland und seiner Passion auslöschen, er muß, wie die deutschen Mystiker sagen, ‚von Bildern kommen'. In dem Augenblick, da die Seele das höchste Gut schaut und genießt und sich mit ihm völlig vereint, sind alle Gedanken an den menschlich-geschichtlichen Christus völlig entschwunden [120]. Das auf die alexandrinische Theologie zurückgehende Axiom Augustins: „*Per hominem Christum tendis ad Deum Christum*" („über den Menschen Christus schreitest du hinaus zum Gott Christus") [121] kehrt bei den mittelalterlichen Mystikern immer wieder [122]. „Du sollst," sagt Christus bei Seuse, „den Durchbruch nehmen durch meine leidende Menschheit willst du wahrlich kommen zu meiner bloßen Gottheit." [123] So ist der menschgewordene Gottessohn und Erlöser nicht der geschichtliche Offenbarer des ewigen Gotteswillens, sondern das anschauliche Symbol des raum- und zeitlosen *summum bonum*, der unendlichen Gottheit. Will der Fromme zu dieser gelangen, so muß er über den geschichtlichen Christus hinausschreiten; er muß von ihm ebenso ‚entbildet' werden wie von aller Kreatur.

b) Prophetische Religion.

Für die Mystik ist Gott der in sich Ruhende, der sich selbst Genügende, der Schweigende, der *deus absconditus*. Für die prophetische Religion ist Gott der Schaffende und Wirkende, der Redende, der *deus revelatus*, dessen Wesen O f f e n b a r u n g ist, der in der Natur wie im Schicksalslauf des Einzelnen und der Völker seinen Willen kundgibt. Die Geschichte ist das eigentliche Bereich seiner Offenbarung, sie bildet die Basis der Gemeinschaft mit ihm, den festen Grund aller Glaubenszuversicht. „Die Israeliten verstanden es wie kein anderes Volk, die Religion als Geschichte zu erleben und zu betrachten." [124] Die Auswanderung der Terahiden aus Chaldäa, der Auszug Israels aus Ägypten, die Wüstenwanderung und Eroberung Kanaans, die Siege über die Nachbarstämme sind Jahwes Werk und Wille, auf die die prophetische Verkündigung stets verweist (vgl. Am 2_9 ff.). Der Auszug, die Gesetz-

gebung und der Bundesschluß am Sinai sind für die alttestamentliche Frömmigkeit die Heilstatsachen, an die sich alle Zuversicht und Zukunftshoffnung in den Zeiten der Erniedrigung klammert. Aber zu einer noch tieferen religiösen Geschichtsauffassung rangen sich die Propheten empor. Nicht nur in den Eroberungen und Siegen, sondern auch in den Leiden und Drangsalen des Volkes erlebten sie Gottes Willen und Offenbarung: Israels Erniedrigung ist Jahwes Strafgericht, die fremden Könige sind seine ‚Werkzeuge'. Ja, im Liede des Deuterojesaia vom leidenden Gerechten schwingt sich der Glaube an den Offenbarungscharakter der Geschichte zu der kühnen Überzeugung empor, daß Israel in stellvertretendem Leiden für die Völker sich opfere (Jes 53). In der urchristlichen Erfahrung tritt an die Stelle der äußeren geschichtlichen Ereignisse und der vielen prophetischen Einzelpersönlichkeiten, welche Träger der Offenbarung Jahwes sind, eine einzigartige geschichtliche Persönlichkeit, der Gottessohn als höchste Offenbarung. „Als die Fülle der Zeit anbrach, sandte Gott seinen Sohn" (Gal 4_4). „Auf vielerlei Art und mannigfache Weise hat ehedem Gott zu den Vätern und Propheten geredet, zuletzt in diesen Tagen hat er zu uns durch seinen Sohn geredet." (Hebr. 1_1). Der persönliche Gott denkt, redet und handelt in und durch Christus; das christliche Gotteserlebnis wird unlöslich mit der geschichtlichen Persönlichkeit Jesu verbunden. „Niemand kommt zum Vater denn durch mich" (Jo 14_7). Die neutestamentliche Religion ist streng christozentrisch; sie kennt keinen Verkehr des Menschen mit Gott außer in und durch den *κύριος Ἰησοῦς Χριστός*, den Offenbarer und Mittler; sie kennt kein Gebet außer ‚im Namen Jesu' an den ‚Vater unseres Herrn Jesu Christi'. Menschwerdung, Opfertod und Auferstehung des Gottessohnes sind die großen christlichen ‚Heilstatsachen', auf die sich der tröstliche Glaube an Gottes erlösende und sündenvergebende Gnade stützt. Dieser christliche Glaube an die geschichtliche Grundlegung des Heils hat seinen kraftvollsten Ausdruck im apostolischen Symbolum, wo das ganze göttliche Heilsdrama in lapidarer Kürze zusammengefaßt ist. Die ins Überzeitliche, Unendliche strebende Mystik hat diese heilsgeschichtliche, christozentrische Form des Gotterlebnisses preisgegeben oder doch gänzlich umgeformt. Die Wiederbelebung der prophetisch-evangelischen Religion durch die Reformatoren bedingte eine Erneuerung der geschichtlichen Offenbarungsidee. „Gott ist," sagt Luther, „nicht ein ungewisser Gott, sondern ein solcher Gott, der sich selbst geoffenbaret an einem gewissen Orte und durch sein eigen Wort und durch gewisse Zeichen und Wunderwerke abgemalet und gleichsam versiegelt und verbriefet und verpetschieret hat, dadurch man ihn gewißlich erkennen und ergreifen möge" [125]. Die christozentrische Position ist von niemand kraftvoller und schroffer vertreten worden wie von Luther. „Ich soll und will von keinem anderen Gott wissen denn in meinem Herrn Christo." „Gott ist sonst auf alle Art und Weise unbegreiflich, aber in dem Fleisch Christi ist er begreiflich." Man muß „Christum und den Vater fest ineinander binden und heften, auf daß man lerne von Gott nichts zu denken denn in Christo." „Mein Hauptstück soll sein, daß ich mich

an Christus halten will und daß durch ihn mir das Leben geschenkt werde." [126] Diesen evangelischen Grundgedanken der Offenbarung Gottes in Christus hat Kierkegaard in seiner vollen irrationalen Wucht und Tiefe ausgesprochen. „Das Absolute ist geoffenbart in der Geschichte, und zwar in einer so anstößigen Gestalt wie der des Gekreuzigten." [127] Der Gegensatz der prophetisch-evangelischen Frömmigkeit zur Mystik tritt gerade in der Wertung der Geschichte in voller Schärfe hervor: dort das Hinausschreiten über Raum und Zeit in die unendliche Weite, des Göttlichen, hier das feste Sichklammern an die in Raum und Zeit gegebene Gottesoffenbarung; dort die absolute Freiheit von allen objektiven Geschichtstatsachen, hier die strenge Bindung der Heilserfahrung an die objektive Geschichte; dort ein kühnes Sicherheben über den geschichtlichen Christus, hier ein demütiges Haften und Hängen an dem geschichtlichen Offenbarer und Heilsmittler; dort unmittelbare und wesenhafte Gotteinigung, hier Gemeinschaft mit Gott in und durch Christus: „Panchristismus" (Friedrich von Hügel) [128].

6. Die Stellung zur Autorität.

Mit der Stellung zur Geschichte hängt enge zusammen die Stellung zur religiösen Autorität. Die Mystiker reden zwar von ‚Offenbarungen Gottes im Sinne der mystischen Inspirationen, Visionen ‚Ekstasen; aber diese sind nicht die Prärogative gottgesandter Männer, sondern können prinzipiell jedem Frommen zuteil werden, der den mystischen Heilspfad beschreitet; sie haben auch nur für die individuelle Heilserfahrung der Frommen, die von ihnen begnadet werden, Bedeutung, besitzen aber keine alle Menschen bindende Normkraft. Die Mystik kennt nur eine subjektive, innere Offenbarung; die Offenbarung tritt nicht von außen als objektive, geschichtliche Tatsache an den Menschen heran, sie ist nicht lehr- und mitteilbar; Gott muß sich vielmehr mit dem Menschen in der innersten Seele berühren, sich selbst ihm hier kundtun. Darin liegt begründet, daß die Mystik letzten Endes erhaben ist über jede religiöse Autorität. Auch die christliche Mystik zeigt (ebenso wie die jüdisch-philonische und die islamisch-sufistische Mystik) trotz der aufrichtigen Unterwerfung unter die religiöse Tradition und das kirchliche Dogma und Lebensgesetz eine souveräne innere Freiheit von allem Dogmatisch-Autoritativen und Kirchlich-Statutarischen. Selbst Jesu Persönlichkeit besitzt in der mystischen Frömmigkeit nicht autoritative Bedeutung; das mystisch retouchierte biblische Jesusbild, das für die Mystiker Objekt der Nachahmung und Nachfolge ist, entbehrt des ethisch-normativen Charakters. Daß die Mystiker sich dennoch den kirchlichen Autoritäten willig sich fügen, liegt in dem passiven, quietistischen Charakter aller Mystik begründet. Die Mystik braucht das schützende Kirchendach, damit sie ungestört ihr stilles kontemplatives Leben führen kann, sie braucht die harten Hülsen und Krusten des Kirchentums, damit ihre zarte und empfindsame Herzensfrömmigkeit nicht Schaden leidet. Alle großen katholischen Mystiker waren streng kirchlich, so kirchentreu und kirchenergeben, daß sie selbst das *sacrificium intellectus* ohne Murren brachten. Teresa bekannte am Sterbebett immer

wieder: „Ich bin eine Tochter der Kirche.“ [129] Meister Eckhart und Madame Guyon haben, von der Kirchenbehörde angefochten, ihre strenge Kirchlichkeit und Rechtgläubigkeit beteuert, trotzdem sie in ihrer mystischen Gotteserfahrung meilenweit vom kirchlichen Dogma entfernt waren; Molinos hat seiner quietistischen Mystik sogar feierlich abgeschworen. Und sie konnten das mit gutem Gewissen tun, denn dieser Verzicht auf die persönliche Freiheit, der demütige Autoritätsgehorsam ist für sie nur ein Stück des mystischen Entwerdens, der asketischen Selbstertötung und Selbstvernichtung. Auf den einsamen Höhen der Gottesschau und Gotteinigung wird ja der Mystiker völlig frei von aller kirchlichen Autorität, von aller dogmatischen Bindung, wie von aller geschichtlichen Offenbarung, denn er ist selbst zu Gott geworden.

Die individuelle Berührung und Einigung des Mystikers mit dem Göttlichen ist nicht eine ‚Offenbarung‘ Gottes im eigentlichen Sinn des Wortes; von dieser kann allein die prophetische Religion reden. In ihr ist Offenbarung eine objektive, geschichtliche Tatsache, eine allgemein verbindliche göttliche Willenskundgebung. Träger dieser Offenbarung sind nur wenige, „vom Mutterleib auserkorene“ (Jer 1_5), besonders ausgerüstete Persönlichkeiten. Auf der Verkündigung der göttlichen Offenbarung gründet die Heilserfahrung; „der Glaube kommt aus dem Anhören, das Anhören aus dem Wort Christi“ (Roe 10_{17}). „Gott hat beschlossen, daß niemand soll und kann glauben noch den heiligen Geist empfahen ohne das Evangelium, so mündlich gepredigt oder gelehret wird“ (Luther) [130]. Im Offenbarungscharakter der prophetischen Religion wurzelt der Autoritätsgedanke. In den schöpferischen Erlebnissen der Propheten tut Gott seinen Willen kund, er ‚redet‘ durch ihren Mund, ihr Wort ist darum für Mit- und Nachwelt bindend. Die Hochschätzung und Verehrung, welche die großen Mystiker im Kreise ihrer Jünger besitzen, läßt sich nicht annähernd mit der zentralen Stellung und persönlichen Autorität vergleichen, die Moses und die Propheten in der israelitischen Religion (auch für Jesus), Muhammed im Islam, Jesus und Paulus für das Urchristentum und für die Reformatoren besitzen. Es handelt sich hier nicht um ein bloßes Sichangezogenfühlen und Angeregtwerden von geistesverwandten großen Persönlichkeiten wie in der Mystik, sondern um eine völlige Determinierung der eigenen Erfahrung durch die Erfahrung der schöpferischen Persönlichkeiten. Diese Autorität ist jedoch nicht eine unpersönliche, sachliche, wie das kirchliche Lehramt, dem die Mystiker sich unterwerfen, sondern die lebendige religiöse Persönlichkeit. Auch hinter dem Schriftwort, auf das Luther pocht und schwört, steht die persönliche Autorität der biblischen Genien, die Träger der geschichtlichen Offenbarung Gottes sind. Weil die prophetisch-evangelische Religion keiner institutionellen, kirchlichen Autorität sich beugt, sondern nur der persönlichen Autorität überragender Gottesmänner, darum kennt sie auch keine bloße Zustimmung zu statutarisch und autoritativ vermittelten Glaubenslehren, sondern nur die freie schöpferische Aneignung des tiefsten religiösen Erlebens, das mächtig in jenen großen Frommen flutet. Während also in der

Mystik fügsamster Autoritätsgehorsam und radikalste Emanzipation von aller Autorität unausgeglichen nebeneinander stehen, vereinen sich in der prophetischen Religion die Beugung unter die Autorität des sich offenbarenden Gottes mit der persönlichsten und lebendigsten Freiheit in voller Harmonie.

7. Sünde und Heil.

Sünde ist im Sinne der Mystik nicht die Negation ethischer Werte und Normen, sondern das ungebrochene Ausleben des natürlichen Affekt- und Trieblebens, die naive Lebensbejahung, Lebenslust, Weltfreude und das dadurch bedingte Verharren in der Besonderung des individuellen Daseins. Sünde ist für die Buddhisten der ‚Daseinsdurst' (*bhavataṅha*), für Augustinus die ‚Konkupiszenz', die ungehemmte Lebensbegierde [130 b], für den Verfasser der ‚Deutschen Theologie' der ‚Eigenwille' [131]. Weil Lebensdrang und Daseinsgier durch die Eindrücke der Sinnenwelt und die Beschaffenheit des menschlichen Körpers genährt werden, identifiziert die Mystik ‚Sinnlichkeit', ‚Welt' und ‚Fleisch' mit Sünde. Eben deshalb, weil die Sündhaftigkeit als etwas Äußeres, Naturhaftes betrachtet wird, ist sie für den Mystiker nur ein metaphysisches Verhängnis, ein Schicksal, das den innersten Kern des Menschen, den Seelengrund, nicht berührt. Sünde ist darum ein ‚Nichtseiendes' (*μὴ ὄν*), wie der Areopagite sagt [132], ein ‚Fernsein von Gott' (*longe a Deo esse*) nach einem augustinischen Terminus [133], nur ‚Beraubung' (*privatio*), ‚Mangel' (*defectus*), ‚Abwesenheit' (*absentia*), wie Meister Eckhart sich ausdrückt [134].

Für die prophetische Frömmigkeit hingegen liegt die Sünde im Bruch mit der gottgesetzten ethischen Wertordnung, im Abfall von Gottes heiligem Willen. „An dir allein habe ich gesündigt" (Ps 51_6). Das Sündengefühl besteht in der Verurteilung des Ich als Trägers eines sittlich-religiösen Unwertes, im Gefühl der völligen Profanität und Unheiligkeit, im Erlebnis des Zwiespaltes zwischen dem gottgewollten ethischen Ideal und der eigenen sittlichen Ohnmacht. Die Distanz zwischen Mensch und Gott ist keine metaphysische, sondern eine ethische. Sünde — Gnade, Schuld — Rechtfertigung, Verdammung — Verzeihung: das ist das große Problem der biblischen Frömmigkeit, das sich hindurchzieht durch das ganze alt- und neutestamentliche Schrifttum, das nie in der Geschichte der christlichen Frömmigkeit in Vergessenheit geriet, das aber erst in den Reformatoren mit ursprünglicher Kraft wieder lebendig wird. Das Schuldgefühl erlangt in der prophetischen Religion eine niederschmetternde Gewalt, die der eigentlichen Mystik fremd ist; die Sünde ist die furchtbarste Realität, so furchtbar und ungeheuer, daß sie nur als Ausfluß einer widergöttlichen persönlichen Macht, des Satan, verständlich wird.

Die Mystik sucht das Heil in der Loslösung von der Welt und Kreatur, von allem Nichtsein, und will so zum allein wahren Sein kommen. Der Mensch soll ‚entwerden' und so die Hüllen der Endlichkeit abwerfen, den Abstand zwischen Endlichem und Unendlichem aufheben; dann wird er eins mit dem Göttlichen. Die ekstatische ‚Einigung' mit Gott

(*aikyam* in der indischen Mystik, *tauhîd* in der islamischen, *'achduth* in der jüdischen, *ἕνωσις* in der griechischen, ‚*unio*' in der romanischen) ist das eigentliche Heilsideal der Mystik. Der Weg zu diesem hehren Erlösungsziel ist jedoch ein gar schwieriger und steiler; nur schrittweise vermag der Heilshungrige sich dem unendlichen Ideal zu nähern, Staffel für Staffel muß er die Heilsskala hinaufklettern, die zur schwindelnden Höhe der ekstatischen Gotteinigung emporführt. Die wichtigsten Abschnitte dieses Heilspfades sind nach der neuplatonischen Formel, die durch Dionysius Areopagita zum Gemeingut der christlichen Mystiker wurde: [135] ‚Reinigung' (*κάθαρσις, via purgativa*), d. h. Askese, ‚Erleuchtung' (*ἔλλαμψις, via illuminativa*) d. h. Meditation und Gebet und ‚Einigung' (*ἕνωσις, via unitiva*) d. h. Kontemplation und Ekstase. Mit dieser mystischen Stufenleiter deckt sich der buddhistische Heilsweg: Askese oder Sittlichkeit (*sîla*), Versenkung (*samâdhi*), Erkenntnis (*paññâ*); die Buddhisten fügen nur noch als letzte Stufe die Befreiung (*vimutti*) d. i. das Nirvâna an [136]. Dieser Erlösungsprozeß ist ein mühevolles Sichhinaufarbeiten in eine höhere Sphäre; aber mit der eigenen Kraftanstrengung muß sich die unterstützende Gottesgnade vereinen, damit der Fromme zu diesem Ziele kommt. Die höheren mystischen Zustände können wohl durch unablässiges Bemühen vorbereitet werden, aber ihr Auftreten in der Seele ist nicht Menschenwerk, sondern Gottesgnade. „Nur wen er wählt, ist fähig ihn zu fassen" (Kâthaka-Upanishad II 23). Selbst der Buddhismus, der doch das autosoterische Prinzip mit aller Entschiedenheit durchführt, betrachtet die befreiende ‚Erleuchtung' und das erlösende Nirvâna als etwas Wunderbares, Gnadenvolles, als ein ‚Gottesgeschenk ohne Schenker' [137].

Im Gegensatz zu dem komplizierten mystischen Heilspfad ist das Heilserlebnis der prophetisch-biblischen Religion etwas unendlich Einfaches. „Zum Vater kommen" ist nicht wie bei den Mystikern „mit Flügeln gen Himmel steigen, sondern mit herzlicher Zuversicht auf ihn sich verlassen als auf einen gnädigen Vater" (Luther) [138]. Das Heil (*σωτηρία*) liegt in der Wiederherstellung der durch die Sünde gelösten Gemeinschaft mit Gott, in der Überbrückung der Kluft zwischen dem Unwert des eigenen Ich und dem gottgewollten sittlichen Wert; diese kann nur von Gott durch ‚Rettung', ‚Vergebung', ‚Rechtfertigung' vollzogen werden. Die Erlösung kann nicht durch Eigentätigkeit vom Menschen erlangt werden, auch nicht durch die größten Werke der Askese, sie ist vielmehr ein freier Akt der göttlichen Gnade; denn der Mensch, der sich innerlich selbst verurteilt, seinen eigenen Unwert erlebt, ist nicht imstande, aus eigener Kraft das „fröhliche Gewissen" (Luther) [139], das zuversichtliche Lebensgefühl zu erlangen oder zu erneuern; es muß spontan aus der Seele herausquellen. Auf Seite des Menschen bedarf es nur einerseits des sittlichen Aktes der Sinnesänderung, der seelischen Umwandlung (*μετάνοια*), der Selbstverurteilung, des radikalen Bruches mit der Vergangenheit, andererseits der vertrauensvollen Hinwendung zu Gott, der schlichten und kindlichen, demütigen und freudigen Zuversicht zu dem gnädigen und

barmherzigen Gott. ‚Rückkehr zu Jahwe' ist das, was die israelitischen Propheten von dem sündigen Israel fordern [140]. Durch das schlichte Bekenntnis: „Vater, ich habe gesündigt, ich bin nicht wert, dein Sohn zu heißen," erlangt nach der Parabel Jesu der verlorene Sohn Vergebung und Wiederaufnahme im Vaterhause (Luk 15_{21}); durch die demütige Bitte: „Gott, sei mir Sünder gnädig!" wird dem Zöllner Vergebung und Rechtfertigung zuteil (Luk 18^{13}). Im Glauben an den gnädigen Vatergott liegt nach Paulus allein Heil und Sündenvergebung. Luther hat diesen biblischen Heilsbsgriff, zu dem Augustin, der ehemalige Neuplatoniker, nie ganz vordringen konnte, wieder erneuert. Der Glaube ist es, der Heil und Erlösung schenkt, und er allein: *sola fides*. Der Mensch kann nichts für sein Heil tun und wirken, sondern nur glauben und vertrauen, empfangen und danken. „Mit keinem andern Werk mag man Gott erlangen oder verlieren denn allein mit Glauben oder Unglauben, mit Trauen oder Zweifeln." „Es ist nicht von nöten, daß du dies oder jenes tuest. Tu unserm Herr Gott nur soviel Ehre und nimm es an, was er dir gibt und gläube, was er dir zusagt." „Der rechte Glaube ist ein lauter Gottes Werk, ohn alles unser Zutun in uns" [141]. Paulus, Luther und all die Frommen, die den Konflikt zwischen Sündenbewußtsein und Gnadensehnsucht durchkämpften, klammern sich in ihrem Heilsglauben und Vergebungstrost an eine geschichtliche Heilstatsache, den Sühnetod Jesu am Kreuze, der ihnen eine objektive Garantie der vergebenden und rechtfertigenden Gottesgnade bietet. Im japanischen *Sola-fide*-Buddhismus ist die Heilstatsache Amida Buddhas großes vorzeitliches Gelübde (*pûrvanidhâna*), nicht eher ins Nirvâna einzugehen, als alle Wesen erlöst seien. [142] Die psychologische Eigenart des Heilserlebnisses wird durch diese objektive Stütze nicht verändert. Immer ist es der innere Zwiespalt zwischen der Majestät des sittlichen Ideals und der eigenen sittlichen Unwürdigkeit und Ohnmacht, der durch einen schöpferischen Akt der Zuversicht überwunden wird.

Der Unterschied zwischen dem mystischen und prophetischen Heilsglauben ist so deutlich wie möglich. Dort ein komplizierter „Heilsweg", eine schwierige, zu schwindelnden Höhen emporführende Heilsskala — hier ein spontaner religiös-ethischer Akt der Selbstverurteilung, des Willens zum Guten und des Vertrauens, der Freiheit, Kraft und Seligkeit verleiht; dort eine mühevolle Selbstpräparation und kunstvolle Psychotechnik — hier ein freies Leben und Wirken aus der Kraft des Geistes: „der Geist weht, wo er will" (Jo 3_8); dort ein langwieriger Prozeß des ‚Entwerdens', der sukzessiven Selbstvernichtung — hier eine radikale innere Umgestaltung, eine „Wiedergeburt", eine Neuschöpfung. „Wenn einer in Christus ist," bekennt Paulus, „dann ist er ein neues Geschöpf. Das Alte ist vergangen, siehe alles ist neu geworden" (2 Kor 5_{17}).

8. Die Stellung zur Ethik.

Das sittliche Tun gilt der Mystik nicht als Eigenwert, Selbstzweck d. h. als Verwirklichung von Werten im persönlichen und sozialen Leben, sondern als Mittel zur Ertötung der Sinne und Verdrängung der

Affekte. Die Sittlichkeit der Mystik ist Askese, Läuterung des Seelenlebens (κάθαρσις); sie besitzt eine negative, außerethische Bedeutung als die entferntere, freilich unumgängliche Vorbereitung zur Vereinigung mit Gott [143]; die nähere Vorbereitung bilden Betrachtung, Gebet und Versenkung. Auch der grandiose Heroismus und die opferstarke Caritas mancher christlicher Mystiker, wie einer Katharina von Genua, dienen nur der Reinigung, der Selbsthingabe und Selbstertötung und sollen der ekstatischen Gotteinigung die Wege ebnen. Wie in dem Heilspfade der neuplatonischen und christlichen Mystik, so bildet auch in der buddhistischen Erlösungsskala das sittliche Tun nur die Vorstufe zur ‚Versenkung' und ‚Erkenntnis' (s. o. S. 268).

Die erste Bedeutung des Sittlichen für das mystische Frömmigkeitsleben liegt darin, daß es die psychologische Vorbereitung für die höheren mystischen Gotteserfahrungen bildet. Eine zweite Bedeutung besitzt das ethische Wollen und Handeln als Kriterium für die Gesundheit der mystisch-ekstatischen Erlebnisse. Nach Teresas Urteil ist vollkommen in der Gottesliebe „nicht diejenige Seele, welche die meisten Süßigkeiten und Tröstungen verkostet, sondern diejenige, welche am festesten entschlossen ist, Gott nicht mehr zu beleidigen und Gottes Willen zu erfüllen." [144]

Diese positivere Wertschätzung des Ethischen, die uns bei vielen christlichen Mystikern begegnet, beruht auf biblisch-evangelischen Einflüssen. Die konsequente Mystik hingegen erkennt der Ethik nur eine provisorische, pädagogische Bedeutung zu. Weil für sie das Sittliche nur etwas Vorläufiges, Vorbereitendes ist, darum muß der nach dem Höchsten strebende Fromme das Reich der sittlichen Ideale hinter sich zurücklassen; er muß das auf konkrete ethische Werte und Aufgaben gerichtete Wollen ebenso überwinden wie das triebhafte Streben; er muß die heiligen Werke der Selbstzucht und Nächstenliebe ebenso aufgeben wie das irdische Tun und Lassen. Schon der weise Atman-Seher Yâjñavalkya sagt: „Über das böse Tun und über das gute Tun, über beides schreitet der Unsterbliche hinaus" [145], ein Satz, den das buddhistische Dhammapada wie die Bhagavadgîtâ wiederholten [146]. In gleicher Weise urteilt Plotin: „Die Seele darf weder Böses noch Gutes an sich haben, damit sie als Einsame das Einsame aufnehme." [147] Mechthild von Magdeburg meint: „Die Minne ohne Mutter der Demut und ohne Vater der Furcht, die ist an allen Tugenden verwaist." [148] Père Lacombe sagt: „Es ist schwerer den Tugenden abzusterben als den Lastern; und dennoch ist das eine so notwendig wie das andere, um zur vollkommenen Einigung zu gelangen." [149] Gerade die tätige Caritas muß überwunden werden, weil sie die innere Unberührtheit und Einheit stört. Meister Eckhart sagt: „Ich lobe auch die Abgeschiedenheit vor aller Barmherzigkeit, denn Barmherzigkeit ist nichts anderes, denn daß der Mensch aus sich selber geht auf seines Ebenmenschen Gebresten und davon sein Herz betrübet wird. Dessen steht die Abgeschiedenheit ledig und bleibt in sich selber und läßt sich durch kein Ding betrüben." [150] Auf der Höhe der mystischen Abgeschiedenheit und Gottesschau ist das Reich der sittlichen Werte untergegangen.

Der Vollendete steht „jenseits von Gut und Bös" (*anyatra dharmâd anyatra adharmâd*, Kâthaka-Upanishad II 14), „Gut und Bös hat für ihn aufgehört zu existieren" (Dhammapada 39). „Wo die Liebe ist, sind Gut und Bös verschwunden" (Ferîd-ed-dîn-Attâr [151]).

Für die prophetische Religion ist das sittliche Wollen und Handeln kein Provisorium, nicht bloße Vorbereitung für die Einigung mit Gott, sondern ein ‚Tun des Willens Gottes', wie es in der Verkündigung Jesu immer wieder heißt. Das Sittliche wird vom Religiösen nicht getrennt; die Religion löst sich auch nicht in Sittlichkeit auf wie in der philosophischen Reformreligion, sondern steht mit ihr in innerem organischen Zusammenhang. Diese Verbindung von Religion und Ethik wurde schon von den beiden Schöpfern der Offenbarungsreligionen, Mose [152] und Zarathuschtra, vollzogen; sie wird vollendet von den alttestamentlichen Propheten und von Jesus. Gott ist nicht der ‚Übergute', sondern der Inbegriff und Quelle aller sittlichen Werte, der heilige Wille, der souveräne Gesetzgeber und Richter, der fordert und gebietet, rächt und verdammt. Die Erfüllung seiner sittlichen Forderung im individuellen und sozialen Leben, in der Herzensreinheit und Selbstzucht, in der Bruderliebe und Opferhingabe ist genau so Gottesdienst und Gottesumgang wie Gottesglaube, Gottesliebe und Gebet. *Mišpât* (‚Recht') und *ṣedakâ* (‚Gerechtigkeit') machen im Alten Testament das Wesen der praktischen Religion aus [153]. Paulus stellt die tätige Liebe über alle wunderbaren Gottesgnaden, über den Enthusiasmus des Zungenredens und die anderen Charismen, ja selbst über Glaube und Hoffnung (1 Kor 13). Die lebendige Gotteserfahrung drängt von selbst zur sittlichen Aktivität, der frohe Gottesglaube offenbart sich spontan im sittlichen Handeln. „Der Glaube wirkt sich aus in der Liebe" (Gal 5_6). Der Glaube „wird ohne Zwang willig und lustig, jedermann Gutes zu tun, jedermann zu dienen, allerlei zu leiden, Gott zu Lieb und Lob, der ihm solche Gnade erzeiget hat, also daß unmöglich ist, Werk vom Glauben scheiden, ja so unmöglich als Brennen und Leuchten vom Feuer mag geschieden sein" (Luther) [154].

So ist das sittliche Tun in der Mystik nur Vorstufe der Einigung mit Gott, in der prophetischen Frömmigkeit hingegen selbst Gemeinschaft mit Gott. Die mystische Ethik hat ausschließlich negative Bedeutung, sie will ein Hindernis des Heils wegschaffen, das natürliche Affektleben binden. Die prophetische Ethik hingegen hat positive Bedeutung; sie will gottgewollte Ideale realisieren, die in sich selbst wertvoll sind, nicht erst im Hinblick auf ein religiöses Ideal. Die mystische Ethik ist durchaus individualistisch und asozial: der Einzelne soll durch die unermüdliche Arbeit an sich selbst zur affektlosen inneren Einheit gelangen. Die prophetische Frömmigkeit trachtet ebenso nach einem Persönlichkeitsideal wie nach einem Gemeinschaftsideal. Sie fordert ebenso Herzensreinheit und Wahrhaftigkeit wie schenkende und verzeihende Bruderliebe, sie kennt keine Sittlichkeit, die nicht zugleich sozial ist; ja die soziale Seite im sittlichen Wirken ist für sie noch wichtiger wie die individuelle. Für Paulus und Johannes wird die ‚Bruderliebe' (*ἀγάπη*) zur christlichen Sittlichkeit schlechthin (1 Kor

13; Jo 15_{12}; 1 Jo 3_{11}). Für Luther ist der aus der Kraft und Seligkeit des Glaubenserlebnisses strömende Gottesdienst Dienst am Nächsten. „Gott bedarf nicht unser Werk und Wohltat, sondern hat uns damit zu seinem Nächsten geweiset, daß wir demselben tun, was wir ihm tun wollten." Im Nächsten „da soll man Gott finden und lieben, da soll man ihm dienen und Guts tun, wer ihm Gutes tun und dienen will; daß also das Gebot von der Liebe Gottes ganz und gar herunter in die Liebe des Nächsten gezogen ist[155]."

9. Die Stellung zur sozialen Gemeinschaft[156].

a) Die reine Mystik ist extrem individualistisch, asozial; sie kennt nichts anderes als „Gott und die Seele" (Augustinus)[157]. „Die fromme Seele muß so mit Gott geeint sein, als gäbe es nichts außer allein Gott und die Seele selbst" (Albertus Magnus)[158]. „Lebe mit Gott in deinem Inwendigen, als ob er und du allein in der Welt vorhanden wäre" (Père Lacombe)[159]. Die Flucht vor der Gesellschaft, das Leben in der Einsamkeit ist die Vorbedingung der mystischen Heilserfahrung. In völliger Vereinsamung, isoliert von allen anderen Menschen, steht der Mystiker sich selbst und seinem Gott gegenüber. Das Selbstbewußtsein, das auf das eigene Ich sich richtende Wertgefühl — das allen produktiven Persönlichkeiten, den religiös wie den philosophisch und künstlerisch schöpferischen Menschen eigen ist — entbehrt bei dem Mystiker jedes sozialen Einschlages; es besteht in der Gewißheit des individuellen Erwählt-, Begnadet-, Erleuchtet-, Beseligt-, Vergottetseins. Wo dieses Selbstbewußtsein in konkreten, sinnlichen Symbolen sich aussprechen will, da stellt sich die mystische Brautvorstellung ein. Die gottinnige Seele weiß sich als Gottesbraut erwählt und beglückt von des himmlischen Bräutigams zarter Minne.

Die prophetische Religion hingegen ist durchaus sozial; „wir viele sind nur ein Leib," bekennt Paulus (1 Kor 10_{16}). Zwar steht auch der Prophet im Verkehr mit Gott diesem als individuellePersönlichkeit gegenüber, als ein Einzelner, aber niemals isoliert von den auderen Menschen. Die Not, die ihn quält, ist nicht bloß seine eigene, sondern ebenso die Not seiner Brüder; das Heil, nach dem er verlangt, ist auch das Heil seines Volkes, seiner Glaubensgenossen, der ganzen Menschheit; die Werte, Normen und Aufgaben, die in erschütternden Erlebnissen als unentrinnbare Notwendigkeit ihm aufgehen, gelten nicht bloß ihm, sondern allen. Darum trägt das prophetische Selbstbewußtsein einen aktiven, sozialen Charakter, der dem Selbstbewußtsein des Mystikers mangelt. Auch die prophetischen Persönlichkeiten wissen sich von Gott erwählt — aber nicht zum ekstatischen Gottesgenuß und zur bräutlichen Liebeswonne, sondern zu konkreten, positiven Aufgaben, zur Verkündigung des göttlichen Willens, zur Arbeit am Gottesreich. Amos bekennt: „Jahwe hat mich von der Herde weggeholt und sprach zu mir: Gehe hin und tritt gegen mein Volk Israel auf" (7_{14}). Die alttestamentlichen Propheten wissen sich als Sendboten Jahwes, berufen, ihrem Volk Gericht und Heil zu verkünden. Jesus weiß sich ‚ausgesandt' zur Verkündigung der nahen Gottesherrschaft; aber sein Beruf ist nicht

nur ein prophetischer, sondern ebenso ein eschatologischer; als Messias und Gottessohn ist er bestimmt, Satans Macht in der Welt zu brechen, Gericht zu halten über Israel und das ewige Reich der Gerechtigkeit und Seligkeit auf Erden aufzurichten. Paulus weiß sich durch Gott ‚vom Mutterleib auserkoren' und ‚berufen' zum ‚Völkerapostel', ‚ausgesondert zu predigen das Evangelium Gottes' (Roe 1_1; 11_{13}; Gal 1_{15}). Mohammed nennt sich stolz den ‚Gesandten Gottes' (*rasûl Allâh*). Das prophetische Selbstbewußtsein ist also Berufungs- und Sendungs bewußtsein gegenüber dem Begnadungsbewußtsein der Mystiker

b) Das mystische Erleben verzehrt den Frommen, hält ihn im eigenen Seelenleben gefangen; es gehen darum von ihm keine Impulse zur Verkündigung, zur Missionspropaganda, zur reformatorischen Umgestaltung der Menschen und der Verhältnisse aus. Die Mystik ist, wie schon der Name sagt (s. o. S. 248) eine esoterische Religion, bestimmt nur für wenige begnadete Menschen, die abseits von der Heeresstraße auf einsamem Pfade zu Gott pilgern. Die Mystiker gehen nicht auf die Gasse, um der Menge den kostbaren Schatz zu zeigen, den sie nach langem Suchen und Ringen gefunden haben, sie predigen nicht den Massen und machen keine Proselyten. „Die Seele, welche eingeweiht (*μύστις*) ist in die heiligen Schauspiele (*τελεταί*), darf niemanden leichtsinnig die göttlichen Geheimnisse aussagen, sondern muß sie bewahren, verschweigen und hüten in der Unaussprechlichkeit" (Philo) [160]. Nur den wenigen Gleichgesinnten und Heilsdürstenden erzählen die Mystiker von den Geheimnissen, die ihnen in der Verborgenheit enthüllt wurden; den Vertrauten schildern sie ihre Erlebnisse, für die unbekannten, zerstreuten Geistesverwandten verfassen sie Anweisungen zum geistlichen Leben. Der Gedankenaustausch der Mystiker vollzieht sich in der individuellen mündlichen Unterweisung eines nach Vollkommenheit Strebenden durch einen Eingeweihten, einen Meister, den *guru* in Indien, den *šeich* im Sufismus [161], den ‚geistlichen Vater' (*πνευματικὸς πατήρ*) im Mönchtum der Ostkirche. [162]. Daneben aber erfolgt die Einführung in die Geheimnisse des mystischen Innenlebens auf literarischem Wege in der Form des Selbstbekenntnisses, der brieflichen Seelenführung, der Heilsanweisung durch das Buch. Das literarische Schaffen ist ein Charakteristikum aller Mystiker. Ungemein häufig findet sich der vorwiegend schriftlich sich vollziehende intime religiöse Austausch von Seele zu Seele. Berühmte Mystiker und Mystikerinnen standen miteinander in einem trauten Freundschaftsverhältnis, so Râbia und Hasan Basri, Hildegard von Bingen und Bernhard von Clairvaux, Margaretha Ebner und Heinrich von Nördlingen, Elsbeth Stagel und Seuse, Katherina von Genua und Marabotto, Teresa und Johann v. Kreuz, Madame Chantal und Franz von Sales, Madame Guyon und Père Lacombe. Aber auch die weitverbreiteten mystischen Erbauungsbücher tragen keine universalistische Bestimmung, sondern sind immer nur für einzelne Seelen oder enge Kreise bestimmt. Das Wort *upanishad* bedeutet ‚vertraute Mitteilung', die ‚Imitatio Christi' ist ein Betrachtungsbuch für die Klosterzelle; Madame Guyon erklärte dem Bischof Bossuet, sie habe ihre mystischen Schriften nur für die

wenigen Seelen geschrieben, die in ihrem Sinne das ‚innere Gebet' pflegten [163].

Auch die prophetischen Persönlichkeiten kennen die Seligkeit, die der traute Umgang mit Gott in der Gebetseinsamkeit gewährt; aber sie verharren nicht darin wie die Mystiker, der göttliche Auftrag, den sie empfangen haben, treibt sie hinaus in die Welt. Der Prophet muß reden, die ‚Kraft Gottes' zwingt ihn dazu vor aller Welt Gottes Wort zu verkünden, auch wenn er sich innerlich dagegen sträubt. Schon die Etymologie des hebräischen Wortes *nâbî* (Sprecher) wie des griechischen Wortes προφήτης (der an Stelle eines anderen Redende) weist auf die Aufgabe der Verkündigung hin. Der Prophet muß verkünden und drohen, trösten und strafen, bekennen und ermahnen, kämpfen und wecken. Er wendet sich nie bloß an Einzelne, an Jünger und Vertraute, sondern an das Volk, an die Öffentlichkeit, an die Massen. „Jahwe sprach zu Jeremia: Verkünde alle diese Worte in den Städten Judas und auf den Gassen Jerusalems" (Jer 11_6). „Weh mir, wenn ich nicht das Evangelium verkündete!" ruft Paulus aus (1 Kor 9_{16}). In den Propheten, Aposteln, Missionaren, Reformatoren lebt ein unbändiger Eroberungswille, ein leidenschaftlicher Bekehrungs- und Heiligungseifer. Sie wollen nicht bloß einsamen Geistesfreunden den Weg zum Ewigen weisen, sie wollen alle Menschen für Gott und sein Reich gewinnen, sie wollen alle Seelen für die Ewigkeit retten; sie wollen „allen alles werden" (1 Kor. 9_{22}). Die großen missionierenden Weltreligionen (Diasporajudentum, Islam, Christentum) sind aus diesem universellen Drang des Prophetismus hervorgegangen.

Auch in der Missionspredigt des Buddha und seiner Bettelmönche lebt etwas von der Kraft der prophetischen Religion; der mystische Grundgedanke wird hier durch das Mitleidsmotiv durchbrochen. Buddha tat nach der Legende das Gelübde, nicht eher ins Nirvâna einzugehen, ehe alle Wesen erlöst seien [164]. Die mahâyânische Richtung des Buddhismus stellt über das Ideal des *arhat*, der nur für sich das Nirvâna sucht, das des barmherzigen *bodhisattva*, der, alle Nirvânasehnsucht vergessend, allen Menschen die Erlösung vom Leid bringen will, der lebt und wirkt „zum Heile vieler Menschen, zum Glück vieler Menschen, aus Mitleid mit der Welt, zum Wohle, zum Heile, zum Glücke der Götter und Menschen" [165].

c) Die Erkenntnis, daß zum ‚geistlichen Leben', zur ‚Vollkommenheit' nicht alle berufen sind, macht die Mystiker tolerant gegen fremde Religionen wie gegen die traditionelle kultische Volksfrömmigkeit. Auch in dem rohesten Kultakt sieht der Mystiker eine Ahnung des sublimen mystischen Erlebnisses. Die einer niederen Entwicklungsstufe entstammenden Formen der Frömmigkeit fügt er als Vorstufe oder als pädagogisch wertvolles Hilfsmittel seinem Heilsweg ein; der ‚esoterischen' tiefen Frömmigkeit, zu der nur die wenigen Auserwählten und Begnadeten fähig sind, stellt er die ‚exoterische' Religion gegenüber, in der den Durchschnittsfrommen in groben Hüllen und äußeren Symbolen die tiefen Geheimnisse des mystischen Erlebens dargeboten werden. In ihrer Toleranz und Fügsamkeit besitzt die Mystik nicht die Kraft, den Kampf gegen das traditionelle Religionswesen, das sie innerlich überwunden hat, aufzunehmen. Sie schmiegt sich diesem an, wie groß auch die innere Kluft sein mag, die sie von ihm trennt. In ihrer weichen,

passiven Fügsamkeit hat sich die sufistische Mystik der starren Gesetzesreligion des Islam, die mittelalterliche und die quietistische Mystik der engen und harten Hierarchenkirche anzupassen vermocht.

Im Gegensatz zur Mystik ist die prophetische Religion wesentlich intolerant. Die Absolutheit der Norm, die Gültigkeit des religiös-sittlichen Ideals duldet kein Kompromiß. Die prophetischen Bewegungen stellen stets eine schroffe Opposition gegen die Volksreligion dar, gegen alles Kult- und Frömmigkeitswesen, das unter dem Niveau des prophetischen Ideals liegt. Die prophetische Religion drängt zu einem gewaltsamen Bruch mit der traditionellen und konventionellen Religion; sie ist r e v o l u t i o n ä r. Aus den prophetischen Erlebnissen sind die großen Umwälzungen in der Religionsgeschichte geboren. Die Propheten sind stets Reformatoren, Schöpfer und Herolde einer reineren und höheren Frömmigkeit. Der prophetischen Verkündigung eignet eine Schroffheit, Herbheit und Härte, ein sittliches Pathos. Der prophetische Mazdaismus fordert von seinen Bekennern unversöhnlichen Kampf gegen seine Feinde, die Anhänger der Drukhš. Die Lügendiener „unterweise man mit dem Schwert!“ [166] Der Islam predigt *dschihâd*, den heiligen Krieg, durch den die Völker zur Anerkennung der Herrschaft Allahs und seines Propheten gezwungen werden sollen. Die alttestamentlichen Propheten „eifern für Jahwe“ (1 Kg 19) $_{14}$; sie führen einen unerbittlichen Kampf gegen die polytheistischen Tendenzen der kanaanäischen Volksreligion — ein „Huren“ mit den Baalen und Götzenbildern nennen sie die kanaanäischen Kulte [167] —, einen Kampf für die ethische Gottesverehrung gegen den Opferkult. Jesus ruft ein furchtbares Wehe über die Städte Israels, die auf die Reichgottesverkündigung nicht gehört, und sich nicht bekehrt haben (Mt 11 $_{20}$ ff.), ein Wehe über die Pharisäer, die mit ihrer äußerlichen Gesetzesreligion den Weg zum Gottesreich versperren (Mt 23). Die herbe Polemik und der unerschrockene Kampf der alttestamentlichen Propheten setzt sich in Jesu ganzem öffentlichen Wirken fort. „Glaubet nicht, daß ich gekommen sei, den Frieden zu bringen, ich bin nicht gekommen, den Frieden zu bringen, sondern das Schwert“ (Mt 10 $_{35}$). Die leidenschaftliche Intoleranz des prophetischen Geistes offenbart sich nicht minder beim Völkerapostel. „Wenn jemand nicht liebt den Herrn, der sei verflucht!“ „Wenn jemand ein anderes Evangelium verkündet als das, welches ihr empfangen habt, der sei verflucht!“ (1 Kor 16 $_{22}$; Gal 1 $_{9}$). Im Gegensatz zu der tiefen Ruhe und innigen Milde der Mystiker lebt der revolutionäre prophetische Kampfgeist in den Reformatoren machtvoll auf. „Kann denn die Sache des Evangeliums getrieben werden ohne Tumult, Ärgernis, Aufruhr? Du wirst aus dem Schwert keine Feder machen noch Frieden aus dem Krieg. Das Wort Gottes ist Schwert, ist Krieg, ist Zusammensturz und Verderben, ist Gift und, wie Amos sagt, wie ein Bär am Weg und eine Löwin im Wald so fährt es her über die Kinder Ephraims“ (Luther)[168]

d) Die Mystik besitzt keine gesellschaftbildende Kraft, „sie kann ihrem Wesen nach nicht wohl Religion einer Gemeinde werden“ (Rohde) [169]. Fast nie bilden mystische Persönlichkeiten das Zentrum eines kräftigen Gemeinschaftslebens, wie es sich innerhalb der Sekte und Ordens-

gemeinde abspielt. Wenn den Mystikern eine religiöse Gemeinschaft vorschwebt, so ist es nur die unsichtbare Kirche, die rein geistige Gemeinschaft aller gottinnigen Gemüter, die sich unsinnlich, ohne alle äußeren Zeichen, über Raum und Zeit, über alle Verschiedenheit der Rasse und Religion hinweg erstreckt. Alle freien, losen und fließenden Gruppenbildungen um mystische Seelenführer, alle der individuellen Erbauung dienenden mystischen Konventikel und Geheimbünde sind nicht religiöse Gemeinschaften im strengen Sinn des Wortes; sie ermangeln jeder inneren Geschlossenheit und organisatorischen Festigkeit; sie wollen in keiner Weise die große unsichtbare Geistergemeinschaft ersetzen; sie stellen letzten Endes nur einen zufälligen „Parallelismus religiöser Spontaneitäten" (Troeltsch) dar [170].

Auch der Buddhismus ist kein Argument gegen den gemeinschaftslosen Charakter der Mystik. Die Inkonsequenz, die Buddha in der Stunde der Erleuchtung beging, indem er sich nach hartem innerem Kampfe dafür entschied die „geheimnisvolle, tiefe, dem groben Sinn verborgne" Heilslehre aller Welt zu predigen, diese Inkonsequenz ist der Grund dafür, daß der Buddhismus aus einer sublimen mystischen Erlösungsweisheit zu einer umfassenden Weltreligion mit ausgedehnten Gemeinden wurde. Aber dieser Übergang von der esoterischen Geheimlehre zur missionierenden und organisierenden Weltreligion führte von selbst einen religiösen Synkretismus und damit eine Umgestaltung und Entartung der ursprünglichen Nirvâna-Mystik Buddhas herbei. Der Buddhismus ist ein lehrreiches Beispiel dafür, daß die Mystik nur dann gemeinschaftbildende Kraft entfaltet, wenn sie ihrem innersten Wesen untreu wird und aufhört, Religion der ‚Einsamen', ‚Abgeschiedenen' zu sein. [171]

Die prophetische Wirksamkeit ist an eine Gemeinschaft innerlich gekettet. Die alttestamentlichen Propheten und Jesus wirken innerhalb der religiösen Gemeinschaft ihres Volkes. Zumeist aber sprengt die prophetische Persönlichkeit die traditionelle religiöse Gemeinschaft und wird zum Zentrum eines neuen, größeren oder kleineren soziologischen Kreises: die prophetischen Persönlichkeiten besitzen gemeinschaftsbildende Kraft. Jesu Jüngerschaft verselbständigt sich allmählich im Kampf mit der Synagoge; Paulus ist der große Gemeindeorganisator, der Schöpfer der christlichen Kirche. Willensstarke Persönlichkeiten bilden den Mittelpunkt neuer engerer religiöser Verbände, die teils den Zusammenhang mit der umfassenden Gemeinschaft der Kirche im Streben eine ‚Gemeinde der Heiligen' zu bilden, bewahren (so die Orden) oder pietätvoll lösen (so die Sekten). Die Reformatoren gaben den Anstoß zum Entstehen größerer Gemeinschaften, die, von der katholischen Großkirche getrennt, sich an die politisch-nationalen Verbände anschlossen, jedoch der festen Struktur und des engen Zusammenschlusses der Sekten entbehrten. Nur Calvins Gottesstaat bewahrt den Sektentypus.

10. Die Stellung zur Kultur und Welt.

Die konsequente Mystik ist gleichgültig gegen alle Werte des Kulturlebens; sie kann nur in der Isolierung von der Kultur leben, sie scheut die Aktivität des Kulturschaffens, sie verträgt nicht die Berührung mit der Welt und der Materie; die Arbeit ist ihr wie das sittliche Handeln nur Askese. Gewiß sind von der Mystik zuweilen gewaltige kulturelle

Wirkungen ausgegangen, so vom Buddhismus und von der mittelalterlichen Mystik. Die bildende Kunst hat von der mystischen Frömmigkeit wertvolle Impulse empfangen. Die Mystiker selbst haben auf literarischem und poetischem Gebiete hohe ästhetische Werte geschaffen; man denke an die religiösen Dichtwerke der Buddhisten, an die Poesie der persischen Sûfî und christlichen Mystiker. Die Geschichte der Philosophie zählt nicht wenige Mystiker zu ihren Größten. Und doch ist das künstlerische Schaffen und das wissenschaftliche Forschen im Grunde der Mystik ebenso fremd wie die Gestaltung des politischen und sozialen Lebens. Alle Kultur und alle Arbeit an ihr gehört zur ‚Welt' und ist eine Gefahr für das Heil, für die volle Abgeschiedenheit und Einheit der Seele. Darum muß der Fromme der Kultur ebenso absterben wie seinen Affekten und Trieben. Die konsequente Mystik ist gegen alle Kultur gleichgültig, ja feindlich. Wer das Glück der Ekstase gekostet, dem erscheinen alle Werte des Lebens nichtig. „Die Ekstase," sagt Teresa, „hat zur Folge eine merkwürdige Lostrennung von der Welt, so tief, so gründlich, wie ich es gar nicht beschreiben kann. Sie bewirkt eine so namenlose Entfremdung von allem Irdischen, daß das Leben eine unerhörte Qual wird." [172] Alle großen Mystiker predigen darum die Weltverachtung und Weltflucht. „Wir müssen," urteilt Plotin, „eilen aus dieser Welt hinauszukommen, wir müssen Trauer empfinden darüber, daß wir noch an ein Fremdes gefesselt sind." [173] Und die Nachfolge Christi mahnt: „Das ist die höchste Weisheit, durch die Verachtung der Welt nach dem Himmelreich zu trachten" (I 1, 3).

Das eigentliche Lebensideal der Mystik ist im Orient wie Okzident das Mönchtum und Anachoretentum. Dieser Mönchsmystik tritt aber in Indien wie im christlichen Abendlande eine freiere, weltförmige Mystik gegenüber. In Indien ist es die Bhagavadgîtâ, im Christentum die deutsche mittelalterliche und französische quietistische Mystik, welche die äußere Weltflucht und Weltabsonderung verwirft, aber um so entschiedener die innere Weltabgeschiedenheit und Weltfreiheit fordert. Der Fromme sollte i n der Welt absterben, i n der Welt ein verborgenes Leben mit Gott leben. „Solches mag der Mensch nicht lernen mit Fliehen, daß er die Dinge fliehet und sich in die Einöde kehret von der Auswendigkeit, sondern er muß eine innerliche Einöde lernen, wo oder bei wem er ist." „Darum so lerne der Mensch seinen Gott haben in allen Dingen und ungehindert bleiben in allen Werken und Stätten" (Meister Eckhart) [174]. Eine positive Schätzung der Kulturideale ist aber in dieser weltoffenen Mystik ebenso ausgeschlossen wie in der radikalen weltverneinenden Mystik.

Besonders deutlich wird die Stellung der mystischen Frömmigkeit zur Welt und Gesellschaft in ihrer Wertung der Ehe und Familie. Das zölibatäre Leben ist für den Mystiker eine innerlich notwendige Bedingung für das höhere religiöse Leben. Die Ehe ist eine Fessel, welche die reine Hingabe an das eine höchste Gut hemmt. Die indischen, hellenistischen und persischen Mystiker haben ebenso wie die christlichen Mystiker der Ost- und Westkirche die Ehelosigkeit als das allein ‚vollkommene' Keuschheitsideal gepriesen. Das tridentinische Konzil hat diese mystische Auffassung feierlich sanktioniert, indem es den mit dem Anathem belegt, der die Ehe über die Jungfräulichkeit stellt.

Der prophetischen Religion fehlt jede prinzipielle Kulturfeindlichkeit (nur wo sie ein enges Sektendasein zu führen gezwungen ist, wird sie mit Notwendigkeit zu einer gewissen Absperrung gegen Welt und Kultur gedrängt); es eignet ihr vielmehr eine — ausdrückliche oder stillschweigende — positive Wertung des Kulturlebens oder doch die Fähigkeit einer Harmonisierung des religiösen Wertbesitzes mit den Kulturidealen. Die entschiedenste Betonung hat der Kulturgedanke im zarathuschtrischen Mazdaismus gefunden: trotz des eschatologischen Gedankens ist der Zoroastrismus die Religion des Kulturoptimismus. Zarathuschtra nahm in sein prophetisch-religiöses Programm auch wirtschaftliche Reformen auf. Schon in den Gâthas des Awesta sind der tüchtige Viehzüchter, der fleißige Ackerbauer, der gerechte Hausherr und der wahre Fromme synonyme Begriffe. Wer nicht eifrig die Erde bebaut und durch Förderung des seßhaften Lebens das Gebiet Mazdas ausbreitet, ist sein wahrer Verehrer nicht [175]. In der prophetisch-israelitischen Religion schlossen das Fehlen des Jenseitsgedankens und das Verwachsensein des religiösen Glaubens mit den nationalen Schicksalen jede Kultur- und Weltfeindlichkeit aus. Im Thora-Judentum und im Islam hat sich diese Weltfreudigkeit fortgeerbt.

Die Reichgotteshoffnung des israelitischen Prophetismus zielte ursprünglich auf ein nationales Zukunftsideal mit stark eudämonistischem Einschlag ab: die Herrschaft Israels über die Völker, Glück und Wohlstand im Lande, eine nationale Vollkultur. Als aber all diese nationalen Hoffnungen grausam zerbrochen waren, trat in der spätjüdischen Apokalyptik an die Stelle des irdisch-politischen ein himmlisch-transzendentes Reich, dessen Eintritt den Zusammenbruch der Welt voraussetzte. In diesem transzendenten Sinne wurde die eschatologische Erwartung — religiös verlebendigt und sittlich vertieft — der zentrale Inhalt der urchristlichen Verkündigung und eine treibende Kraft aller aus der Berührung mit urchristlichen Ideen hervorgegangenen Bewegungen. Alle großen prophetischen und von der prophetischen Frömmigkeit beeinflußten Persönlichkeiten des Christentums haben im Glauben an die Nähe der Vollendung (Jesus, Paulus, Tertullian, Irenäus, Luther), in kühnen Reichgottesideen (Augustin, Ignatius von Loyola, Calvin) oder doch in eschatologischer Stimmung (Franziskus) gelebt. Eine positive Wertung der Kulturarbeit scheint durch die eschatologischen Erwartungen ausgeschlossen; dennoch fehlt alle prinzipielle Verneinung der Kultur, die der konsequenten Mystik wesentlich ist. Die eschatologische Hoffnung ist ja selbst der stärkste Ausdruck des Glaubens an das Leben und an die unbedingte Gültigkeit des Wertvollen und Idealen [176]. Der Wille zum Leben, der Glaube an das Ideal ist in den prophetischen Naturen so stark, daß ihnen die totale Umgestaltung der wertwidrigen Wirklichkeit in eine ideale Wirklichkeit — das ‚Reich Gottes' — eine religiöse Notwendigkeit ist, ja noch mehr, daß sie die volle Herrschaft des Willens Gottes, nicht in unendlicher Ferne, sondern in unmittelbarer Nähe erhoffen, daß sie dieselbe nicht von menschlichem Schaffen und Ringen, sondern von einem umstürzenden Eingreifen Gottes erwarten.

Die israelitisch-prophetische Hochschätzung des Kulturschaffens, die

im Urchristentum durch die eschatologische Hoffnung verdrängt, aber nicht schlechthin verneint war, trat in den späteren christlichen Jahrhunderten wieder hervor. Im abendländischen Mönchtum erfuhr die Kulturarbeit eine positive Wertung im Gegensatz zu dem asketisch-hesychiastischen Mönchtum des Ostens. Dem Mönchsimperativ des Arsenius: „Weine, schweige, fliehe!“ [177] steht konträr gegenüber die Devise des Benediktinerordens: „*Ora et labora*“; „*ut in omnibus glorificetur dominus*!“ [178] Daß alle treue Berufsarbeit ein wahrer Gottesdienst sei, wurde von keinem der abendländischen Frommen so entschieden verfochten wie von Luther. Mit seinen warmherzigen Worten über die Weihe und den Wert des hingebenden Berufslebens (die in gewissen Äußerungen Eckharts, Taulers und Birgittas von Schweden ihre Vorläufer haben) [179] hat er eine neue Periode in der Beziehung von Religion und Kultur eröffnet. Doch hat auch er sich von dem der spätmittelalterlichen Mystik entstammenden Gedanken der Berufsarbeit als einer ‚innerweltlichen Askese‘ nicht ganz losmachen können. Erst der neuere Protestantismus (Lessing, Hegel, Carlyle, Ritschl) zeitigte die Anschauung, daß das berufliche Wirken und kulturelle Schaffen nicht nur ein Gottesdienst sei, sondern ein Arbeiten an der Aufrichtung des Gottesreiches, ein Mithelfen an der Verwirklichung des göttlichen Weltplanes [180].

Die Stellung der prophetischen Religion zum Kultur- und Gesellschaftsleben wird wie bei der Mystik durch die Einschätzung des Ehe- und Familienlebens erhellt. Der soziale und ethische Charakter der prophetischen Frömmigkeit verträgt keine Überordnung des Virginitätsideals über die Ehe. Die zoroastrische Religion stellt den Verheirateten und Hausvater hoch über den Ehe- und Kinderlosen; sie verurteilt die Ehelosigkeit ebenso wie die freiwillige Armut und Selbstkasteiung [181]. Der Lobpreis des wahren Ehe- und Familienlebens redet aus allen Büchern des alten Testamentes, denen das religiöse Jungfräulichkeitsideal völlig ferne steht. Jesu strenge Forderung der unbedingten Heilighaltung der Ehe ist ein Beweis dafür, daß diese ihm etwas Hohes und Wertvolles war. (Worte wie Matth. 5_{27-32} hätte ein Mystiker nicht gesprochen.) Nur von den wenigen, die ihm nachfolgend allein der Verkündigung der Gottesherrschaft leben, fordert er, daß sie auf alles verzichten, auf Hab und Gut, auf Ehe und Familie (Mk. 10_{21}; Mt. 19_{12}; Lk. 10_{60}). Die urchristliche Schätzung der Virginität (1 Kor. 7) entspringt einem ganz anderen Motiv wie die mystische [182]; sie beruht auf dem Glauben an die unmittelbare Nähe des Weltendes und Gottesreiches. Die Erneuerung der biblisch-prophetischen Religion durch die Reformatoren bedingte die Abkehr von dem das alte und mittelalterliche Christentum beherrschenden Cölibatsideal.

11. Jenseitshoffnung. [183]

Wie in der Gottesvorstellung so spiegelt sich auch in der Jenseitsvorstellung das zentrale seelische Erlebnis jedes Religionstypus wider. Das Ziel aller heißen Jenseitshoffnung ist ja kein anderes als das hehre Heilsgut und Erlösungsideal, das schon im gegenwärtigen endlichen Leben gesucht und erstrebt wird. Diesseits und Jenseits fallen in der höheren Frömmigkeit nicht als Gegensätze auseinander, sondern schließen sich in der inneren Gotteserfahrung zu einer Einheit zusammen. Was der Fromme auf den Höhepunkten seines Innenlebens erfährt, dies bildet auch den Inhalt des jenseitigen Lebens, das seiner nach dem leiblichen Tode harrt. Derselbe Gott, der ihn im Innersten des Herzens

ergreift und beseligt, ist auch der Gott des ewigen Lebens, er ist das ewige Leben: *deus ipse vita aeterna est* (Augustinus). „Gott und Unsterblichkeit sind identisch; der Begriff Gottes ist an sich schon der Begriff der Unsterblichkeit" (Feuerbach) [184].

In der Jenseitsvorstellung der Mystik äußert sich deren individualistischer, gemeinschaftsloser Charakter. ‚Ewige Erlöstheit' und ‚ewige Seligkeit' ist für die Mystik nichts anderes wie die ewige Dauer jenes höchsten mystischen Erlebnisses, das sie schon in dieser Welt ersehnt und erstrebt: der mystisch-ekstatischen Gottesschau und Gotteinigung bzw. des erlösenden und beseligenden Nirvâna. Durch den Tod von den niederdrückenden Leibesfesseln für immer befreit, vermag die gottinnige Seele in alle Ewigkeit in jenem höchsten mystischen Zustand zu verharren. Sie versinkt in der unendlichen Ruhe, im tiefsten Frieden, oder sie schaut in enthusiastischem Staunen und Entzücken die unaussprechliche Schönheit, das ‚höchste Gut' und vereint sich mit dem unendlichen Einen in grenzenloser Wonne. Der jenseitige Vollendungszustand ist wesentlich identisch mit der diesseitigen mystischen Gotteserfahrung; er wird darum von den Mystikern mit denselben Bildern und Begriffen umschrieben wie diese. Das ‚ewige Leben' der Mystik ist die ewige ‚Gottesschau' und ‚Gotteinigung', die permanente Ekstase, in der unpersönlichen Mystik Indiens das ‚vollkommene Nirvâna'; die diesseitige Ekstase und das ‚diesseitige Nirvâna' (*ditṭha-dhammanibbâna*) [185] sind eine Antizipation, ein ‚Vorgeschmack' der himmlischen Ekstase und des jenseitigen Nirvâna.

„Glückselig ist, wer steht auf der Beschauer Bahn,
Er fähet schon allhier das sel'ge Leben an" (Angelus Silesius). [186]

Die Jenseitshoffnung der prophetischen Religion ist im Unterschied von der mystischen Jenseitshoffnung zugleich individuell und überindividuell. Wie die Mystiker in der ekstatischen Wonne das ‚ewige Leben' suchten, so die prophetischen Geister in dem trostvoll seligen Behütet- und Geborgensein unter Gottes schützender Hand. Der Fromme der in unerschütterlicher, fester und froher Zuversicht auf den helfenden und rettenden Gott baut und traut, der mit ihm in innigster Lebensgemeinschaft steht, hat den Tod und die Vernichtung überwunden; seine Gottesgemeinschaft währet fort in alle Ewigkeit.

„Der Fromme wird durch seinen Glauben am Leben bleiben" (Hab. 24) „Ich bleibe stets bei dir; du hältst mich bei meiner rechten Hand . . . Wenn ich nur dich habe, so frage ich nicht nach Himmel und Erde. Wenn mir gleich Leib und Seele verschmachten, so bist du doch, Gott, allzeit meines Herzens Trost und mein Teil (Ps. 73_{23} ff.) „Ob wir nun leben oder sterben, wir sind des Herrn" (Roe 14_{9}). „Weder Tod noch Leben, weder Engel noch Herrschaften, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, weder Höhe noch Tiefe noch irgend eine Kreatur wird uns zu scheiden vermögen von der Liebe Gottes, die da ist in Christus Jesus unserm Herrn" (Roe 8_{38} ff.) „Wer da glaubt an den, der mich gesandt, der hat das ewige Leben und kommt nicht zum Gericht, sondern ist hinübergeschritten vom Tod ins Leben" (Joh. 5_{24}). „Es ist kein Unterschied unter der Stunde, wenn du anhebst zu gläuben, und dem jüngsten Tag, allein, daß man's noch nicht siehet" (Luther) [187].

Zu dieser persönlichen, aus dem prophetisch-evangelischen Grunderlebnis des Glaubens hervorquellenden Gewißheit vom ewigen Leben

tritt in der biblischen Offenbarungsreligion die überpersönliche eschatologische Hoffnung. Nicht auf die Seligkeit der Einzelseele richtet sich dieser prophetische Zukunftsglaube, sondern auf die ‚Vollendung der Welt' (*apema aŋheuš urvaêsê* in den zarathuštrischen Gâthas [188], *συντέλεια τοῦ αἰῶνος* Mt 13 $_{49}$), auf das Kommen des großen Tages Gottes (*jôm Jahwe*, *ἡμέρα τοῦ κυρίου*, *Kšathra vairya* im zoroastrischen Mazdaismus). Das Seligkeitsverlangen des Einzelnen tritt ganz zurück hinter der Hoffnung auf den Endsieg des Guten. Diese Erde, auf der Sünde und Leid, Tod und Teufel herrschen, wird in furchtbaren Katastrophen zu Trümmern gehen und an ihre Stelle wird eine neue Welt treten, in der alle Mächte des Bösen auf immer vernichtet sind, „ein neuer Himmel und eine neue Erde, in denen die Gerechtigkeit wohnt" (1 Petr 3 $_{13}$). Die große göttliche Heilsgeschichte wird herrlich vollendet werden, alle Sünde und Bosheit wird ausgerottet, alle Tränen getrocknet, aller Hunger gestillt werden. Gott wird über seine Feinde triumphieren, er allein wird herrschen und König sein, „Gott alles in allem" (1 Kor 15 $_{28}$). Aber nicht in unendlich weiter Ferne erwartet der spätjüdische und urchristliche Glaube den Anbruch der Gottesherrschaft, sondern in unmittelbarer Nähe: „Das Gottesreich ist nahe herbeigekommen." (Mk 1 $_{15}$) Jesus, die Urgemeinde und Paulus sind unerschütterlich davon überzeugt, daß in kürzester Frist diese Welt vergehen und Gottes ewige Herrschaft anbrechen werde. Ihr Glaube an die Verwirklichung des Ideals, an den Triumph des Göttlichen über das Dämonische, an den Sieg des Guten über das Böse ist so gewaltig und stürmisch, daß er die Jahrhunderte und Jahrtausende überfliegt und das in nächster Nähe sieht und greift, was die spätere Christenheit erst in einer fernen Endzeit erwartete. Aber immer wieder standen in der Geschichte der christlichen Religion Männer und Gemeinden auf, die mit der Glut der Begeisterung die Nähe des Weltendes und Gottesreiches erhofften und verkündeten (vgl. o. S. 278). Ja selbst außerchristliche Propheten wie Mohammed waren vom Glauben an den baldigen Anbruch der Vollendung erfüllt. Dennoch ist für alle großen prophetischen Geister die Gottesherrschaft nicht eine ausschließliche Zukunftsgröße, sondern bereits etwas Gegenwärtiges. Schon in der Jetztzeit hebt sie an: in der Verkündigung, in den Wundern und Krafttaten, im charismatischen Enthusiasmus, im Glauben an das in Christus erschienene Heil wie im sittlichen Leben beginnt das Gottesreich sich zu verwirklichen; „Gottes Reich wird hier angefangen und nimmt zu, es wird aber in jenem Leben vollbracht" (Luther) [189].

12. Monismus der Mystik — Dualismus der prophetischen Religion.

Das mystische Erleben besteht in der Vereinheitlichung und Vereinfachung des gesamten psychischen Geschehens, die durch Isolierung von der gegenständlichen Welt und die Unterbindung des emotionellen Lebens möglich wird. Die Schranken zwischen Gott und Mensch fallen im ekstatischen Erleben: der Mensch geht in Gott auf, verliert sich in

ihm oder verschmilzt mit ihm zur völligen Einheit. Alle Gegensätze, alle Mannigfaltigkeit, aller Dualismus löst sich in der mystischen Erfahrung auf. „Vorbei ist alle Zweiheit" (Ferîd-ed-dîn Attâr) [190]. Die Unterschiede von Gott und Welt, Diesseits und Jenseits, Gegenwart und Zukunft hören auf, alle Seins- und Wertunterschiede werden aufgehoben, der Gegensatz von Gut und Böse ist dem Ekstatiker fremd. Der philosophische Monismus eines Šankara (*advaita*, ‚Nichtzweiheit') und Eckhart ist nur die konsequente metaphysische Fortbildung und Ausdeutung des aller dualistischen Spannung und Gegensätzlichkeit entbehrenden ekstatischen Erlebnisses.

Das prophetische Erleben hingegen offenbart einen Antagonismus von Gegensätzen, dramatische Spannung, dualistische Kraft. Furcht und Hoffnung, Angst und Zuversicht, Zweifel und Glaube ringen miteinander: der Gegensatz von sittlichem Wert und Unwert ist in dem prophetischen Bewußtsein stets lebendig. Durch die ganze Vorstellungswelt der prophetischen Religion zieht sich dieser mächtige Dualismus. Gott und Mensch vermischen sich niemals; der primitive Glaube an die Distanz von Gott und Mensch lebt hier, ethisch vertieft, fort. „Gott ist im Himmel und du auf der Erde" (Ko 5_1). Voll Demut naht sich der Sünder dem heiligen Gott. Auch die kindliche Zuversicht Jesu zum Vatergott bleibt stets eine persönliche Gemeinschaft; sie bildet sich nie zur mystischen „Vereinigung" fort. Der kosmische Dualismus von Materie (Fleisch) und Geist, Leib und Seele, Mannigfaltigkeit und Einheit spielt auch in der Mystik eine Rolle. Aber der prophetische Dualismus ist universell, ethisch, persönlich erlebt, von aller Spekulation unbeeinflußt. Jahwe und die Ba'alîm, Ahura Mazda und Angra Mainyu, Gott und Satan, Engel und Teufel, Licht und Finsternis, Gottesreich und Satansreich, ‚dieser Äon' und ‚der kommende Äon', Gut und Böse, Rein und Unrein, Sünde und Gnade, Erlösung und Verdammung, Tod und Leben, Himmel und Hölle — der ganze Vorstellungsschatz der prophetischen Religion offenbart in der antithetischen Paarung der Begriffe die dualistische Lebendigkeit dieses Frömmigkeitstyps. „Gottes Reich ficht mit des Teufels Reich ohn Unterlaß" (Luther) [191].

13. Schlußcharakteristik.

Die Mystik ist weder christlicher Herkunft noch eine Eigentümlichkeit des Christentums, obschon sie durch das Christentum die feinste Ausgestaltung und schönste Formung erfahren hat. Die Mystik ist vielmehr die höchste religiöse Schöpfung, die sich in der außerchristlichen Religion vollzog und für die eigentlich nur außerhalb des Christentums eine konsequente Durchbildung und reine Ausprägung möglich ist. In das Christentum ist sie (wie in das Judentum und in den Islam) erst von außen her eingedrungen: aus dem synkretistischen Mysterienwesen und der spätantiken religiösen Philosophie, zumal aus dem Neuplatonismus [192]. Die Gnostiker und Alexandriner, vor allem aber Augustinus und der Areopagite waren die Einfallstore. Durch die Kreuzung mit der prophetisch-evangelischen Frömmigkeit hat die Mystik zwar ihre Reinheit

und Konsequenz eingebüßt, aber an Tiefe und Wärme, Innigkeit und Kraft gewonnen. Ein Werturteil ist durch die Aufdeckung des außerchristlichen Ursprungs der Mystik in keiner Weise gefällt. Es gilt nur in einer Zeit, da man den Wert der Mystik neu entdeckte, da man darum in ihr das Wesen des Christentums erblickte und die großen biblischen und christlichen Persönlichkeiten: die Propheten und Jesus, Paulus und Johannes, Luther und Kierkegaard zu Mystikern stempelt und umgekehrt die großen Mystiker: Seuse und Eckhart, Katherina von Genua und Teresa als genuin christliche Persönlichkeiten preist, diese beiden religiösen Lebensmächte: Mystik und prophetisch-biblische Religion klar und scharf auseinanderzuhalten. Gewiß ist die letzte psychologische Wurzel und die letzte ideelle Vorstellung beiden Typen gemeinsam: das Streben nach reinem Leben, nach Liebe und Seligkeit und der Glaube an ein Höchstes, Absolutes, Transzendentes, in dem dieses Sehnen zur Ruhe kommt. Gewiß sind die Gegensätze unzähligemale in der Geschichte überbrückt und gemildert worden, am großartigsten in Augustinus und Franziskus, aber sie lassen sich nicht aus der Welt schaffen. Persönlichkeitbejahende und persönlichkeitverneinende Religion, geschichtliche und geschichtslose Gotteserfahrung, Offenbarung und Ekstase, Prophetismus und Klosterwesen, Weltumgestaltung und Weltflucht, Evangelium und Beschaulichkeit — die inneren Gegensätze sind zu gewaltig, als daß wir ein Recht hätten, eine Wesensidentität beider Typen zu behaupten. Mystik und Offenbarungsreligion sind die beiden Gegenpole der höheren Frömmigkeit, die sich in der Geschichte der Religion fliehen und doch immer wieder anziehen.

III. Das Gebet in der Mystik.

1. Vorbemerkungen.

Die Darstellung des mystischen Gebetstyps ist mit großen Schwierigkeiten verbunden, da er fast stets von der schlichten Volksreligion oder dem prophetischen Typ irgendwie beeinflußt ist oder das naive Beten und Bitten, wie es der primitiven Frömmigkeit ebenso wie der prophetisch-schöpferischen eigen ist, neben der spezifisch-mystischen Gebetsweise einherläuft. In dem Beten der christlichen (wie der sufistisch-islamischen) Mystiker tritt die prophetisch-biblische Gebetsweise bald stärker, bald schwächer hervor. Die christlichen Mystiker bedienen sich gerne des biblischen Wortschatzes und der biblischen Gebetsterminologie, die dem entgegengesetzten Frömmigkeitstyp entstammen. Die mystischen Gedanken werden so durch fremde Kleider verhüllt. Aber nicht nur die Gebetssprache, sondern auch die Gebetserlebnisse der christlichen (und der islamischen) Mystiker sind von dem prophetischen Frömmigkeitstyp beeinflußt; die eigentümlichen mystischen Erlebnisse der inneren Einheit und Ruhe, der Gelassenheit, der Indifferenz, der Liebe, der Sehnsucht nach dem Höchsten vermischen sich mit den prophetischen Grundgefühlen des Glaubens, Vertrauens, der Zuversicht und Tröstung; die prophetische Affektivität haucht der mystischen Affektlosigkeit Kraft und Wärme ein. Die mystischen Gebetsklänge verschmelzen mit den biblischen zu eigenartigen Akkorden und Harmonien. Aber der mystische Unterton ist stets kräftig genug, um von einem feinen Gehör deutlich wahrgenommen zu werden.

Mit dieser ersten Schwierigkeit hängt enge eine zweite zusammen. Die Kreuzung der mystischen Frömmigkeit mit der primitiv-volkstümlichen und der prophetischen Frömmigkeit bedingt das Entstehen einer Mannigfaltigkeit mystischer Richtungen, die gerade in der Gebetsweise erkennbar ist: wir treffen eine ekstatisch-visionäre Mystik (Upanischaden, Yoga, Mânikka-Vâšagar, Plotin, Sûfîs, Bernhard, Franz von Assisi, Seuse, Katherina von Genua, Teresa) und eine harmonische Mystik, in der alle irregulären Erlebnisse fehlen (Augustin, Thomas von Aquin, Eckhart, Tauler, Imitatio Christi, die Quietisten); eine warme affektive Mystik (die indischen Bhaktas, die Sûfîs, Plotin, Augustin, die meisten mittelalterlichen Mystiker, die Pietisten) und eine kühle affektlose Mystik (Upanischaden, Buddhismus, Eckhart, Angelus Silesius, die Quietisten); eine naive phantasiemäßige, dichtende Mystik (Sûfîs, Mânikka-Vâšagar, Bernhard, Franz von Assisi, Mechthild von Magdeburg, Seuse, Symeon der Neue Theologe) und eine reflektierende, verstandesmäßige, theoretisierende Mystik, welche entweder durch philosophische Spekulation (Upanischaden, Šaṅkara, Râmânuja,

Plotin, Augustin, der Areopagite, Eckhart) oder durch psychologische Analyse (Yoga, Buddhismus, Teresa, die Quietisten) das mystische Erlebnis zu bewältigen sucht; eine glühende erotische Mystik (die indische Krishna-Mystik, die Sûfîs, Bernhard, die mystischen Nonnen, die Herrenhuter Pietisten) und eine abgeklärte, geistige Mystik, deren Gottesliebe jeder Erotik ferne steht (Mânikka-Vâšagar, Augustin, Thomas von Aquin, Franz von Assisi, Tauler, Tersteegen); eine personalistisch-theistische Mystik, in der der Fromme zu Gott in ein trautes persönliches Verhältnis tritt (die indischen Bhaktas, die Sûfîs, die Mehrzahl der christlichen Mystiker) und eine impersonalistisch-monistische Mystik, in der die Einzelseele in der unendlichen, unpersönlichen Gottheit sich auflöst (Upanischaden, Šankara, Plotin, der Areopagite, Eckhart, Angelus Silesius); eine innige Gebetsmystik, in der der Verkehr mit Gott sich vorwiegend in dem schlichten Gebetsgespräch vollzieht (die Bhaktas, Sûfîs und meisten christlichen Mystiker) und eine reine Versenkungsmystik, der die lebendige Dramatik des Gebetslebens fremd ist (Upanischaden, Yoga, Buddhismus, Plotin, Tauler, Angelus Silesius, die Quietisten); eine kultische Mystik, deren anbetende Kontemplation an einem äußeren Kultobjekt sich entzündet (die indische Bhakti-Mystik, die synkretistischen Mysterienreligionen, die eucharistische Mystik des Mittelalters) und eine kultlose, unsinnliche Mystik, in welcher die mystische Gottesschau jeder äußeren Stütze entbehrt (Upanischaden, Plotin, Augustin, die evangelischen Spiritualisten, die Quietisten). Diese bunte Mannigfaltigkeit mystischer Erlebnisformen scheint eine einheitliche Darstellung des mystischen Betens auszuschließen. Und doch lehrt der Vergleich mit dem prophetischen Frömmigkeitsleben, daß hinter dieser Mannigfaltigkeit ein Gemeinsames steckt, daß das mystische Beten trotz seines Formenreichtums einen einheitlichen Typus bildet, der von dem prophetischen Gebetstyp sich scharf abhebt. Wir versuchen darum eine Gesamtdarstellung der mystischen Gebetsweise, die in erster Linie sich auf die Dokumente einer abgeklärten, personalistischen Gottesmystik stützt, aber auch die anderen Ausprägungen des mystischen Gedankens berücksichtigt. Hierauf soll gezeigt werden, wie in den von diesem Normaltypus abweichenden Formen der mystischen Frömmigkeit bestimmte in aller Mystik aufzuweisende Momente hervortreten.

2. Motiv und Zweck des Gebets.

Das Ziel, dem die Mystik nachtrachtet, ist die Isolierung und Vereinheitlichung des inneren Lebens: Abkehr von der Welt und Vereinigung mit Gott. Der Abwendung von der Sinnenwelt dient die Askese (*via purgativa*); sittliche und asketische Übungen ertöten die Sinnlichkeit. Die Vereinheitlichung des seelischen Lebens vollzieht sich im Gebet und in der das Gebet erzeugenden und nährenden Betrachtung, der Meditation (*via illuminativa*). Das Gebet bildet so die unmittelbare Vorstufe der vollen inneren Einheit, die als Einheit mit Gott erlebt wird (*via unitiva*). Die Askese ist das entferntere, das Gebet bzw. die Versenkung das nähere Mittel zur Erreichung dieses Zieles. Proclus,

der neuplatonische Gebetstheoretiker sagt: „Das ist das eigentliche Ziel des Gebets, daß es die Vereinigung mit dem Ruhepunkte herstelle, alles, was aus der göttlichen Einheit entsprungen ist, wieder in das Eine hineinsetze." [1] Er definiert das Gebet geradezu als *τῶν δευτέρων ἑνοποιὸς πρὸς πρότερα* [2]. Nach einem Wort Bonaventuras ist „der Zweck des Gebets die Vereinigung mit Gott" [3]. Meister Eckhart sagt: „Also kräftiglich soll man beten, daß alle die Glieder des Menschen und Kräfte, beide, Augen und Ohren, Herz, Mund und alle Sinne dazu gekehrt wären, und nicht soll man aufhören, man finde denn, daß man sich wolle vereinen mit dem, den man gegenwärtig hat und bittet, das ist Gott." [4]

Als Mittel zur Vereinigung mit Gott ist das mystische Gebet genau so wie die Askese und sittliche Arbeit nur ein Vorläufiges, Vorbereitendes, nicht ein Endgültiges; es ist nur eine Etappe auf dem Heilswege, wenn auch die letzte vor dem Ziele, es ist nur „eine goldene Leiter, die an den Himmel rührt, auf der man zu Gott emporsteigt" [5]. Die Krone des Gebets ist die ekstatische Vereinigung, in der die Seele in der unermeßlichen Fülle Gottes untergeht. Dieser Höhe- und Schlußpunkt alles mystischen Lebens wird von den Mystikern gerne als das höchste Gebet bezeichnet. Algazâlî sagt: „Das ist das beste Gebet, wenn der Beter im göttlichen Wesen aufgegangen ist, so daß das Gebet wie ein Schleier zwischen ihm und Gott erscheint." [6] Der Mönchsvater Antonius meint: „Es ist kein vollkommenes Gebet, solange der Mönch noch ein Bewußtsein von sich und dem Gegenstand seines Betens hat." [7] Ähnlich urteilt Petrus von Alcantara: „Das innere Gebet ist erst dann ganz, wie es sein soll, wenn der Betende nicht einmal gewahrt, daß er im inneren Gebet vor Gott steht." [8] Angelus Silesius singt:

„Das edelste Gebet ist, wenn der Beter sich
In das, vor dem er kniet, verwandelt inniglich." [9]

Diese Bezeichnung der ekstatischen Vereinigung mit Gott als Gebet ist jedoch nur ungenau und metaphorisch. In der Ekstase selbst hört das allem Beten wesentliche Bewußtsein der Verschiedenheit eines Ich und Du auf, wie auch die erwähnten Äußerungen andeuten; ein wirkliches Beten — und sei es nur ein wortloses Kontemplieren und Anbeten — ist hier unmöglich. *Πάντα εὔχεται πλὴν τοῦ πρώτου* („alles betet außer dem Ersten"), lautet ein bedeutungsvoller Ausspruch des ‚großen' Theodor, auf den Proclus sich beruft [10]. Wenn darum die Seele eins geworden ist mit dem ‚Ersten', hört auch sie zu beten auf [11].

Die mystische Grundtendenz nach der völligen *ἁπλωσις* und *ἕνωσις* der Seele, wie diese in der Ekstase erreicht wird, ist das tiefste Motiv alles mystischen Betens und Sichversenkens. In der personalistischen Gottesmystik gewinnt diese Tendenz affektive Wärme und Kraft: das Streben nach der Einheit mit dem Unendlichen wird hier zur leidenschaftlichen Gottesliebe, zur verzehrenden Sehnsucht nach dem *summum bonum*, die sich zu einem entzückten Schauen und seligen Genießen des höchsten Gutes steigert. Dieses affektive Erleben des höchsten und einzigen Wertes, das durch das Kontrasterlebnis des eigenen Unwertes in seiner Intensität noch erhöht wird, kann in sich selbst be-

schlossen bleiben — in schweigender Kontemplation ist der Fromme an sein höchstes Gut hingegeben; häufig aber drängt der übermächtige Affekt zur Entladung durch die Aussprache. „Meine Seele ist verwundet," bekennt Symeon der Neue Theologe, „mein Inneres ist entflammt, ich verlange mit dir zu reden, o mein Gott." [12] Der von Gottes unendlicher Schönheit ergriffene Mystiker gießt seine Liebe und Sehnsucht, seine Begeisterung und Hingabe, sein Staunen und Entzücken, seine Seligkeit und Wonne in lauten Gebetsrufen oder in stillem Gebetsgespräch vor Gott aus. Hier liegt echtes naives Beten vor, das ja in seiner ursprünglichen Form eine spontane Affektäußerung, ein ‚Ausschütten des Herzens' bedeutet. Der reinen, unpersönlichen Mystik ist dieses ungehemmte Reden und Rufen aus der Leidenschaft des Herzens fremd. Ihr Beten ist nur ein affekt- und lautloses Einsinken in die unermeßliche Flut des Einen, Göttlichen.

Die das Gebet auslösende Leidenschaft der Gottesmystiker quillt bisweilen spontan aus unterbewußten Tiefen, zumeist aber saugt sie ihre affektive Innigkeit und Kraft aus der religiösen Meditation; auch die tiefe Versunkenheit der Unendlichkeitsmystiker kann der vorbereitenden Betrachtung nicht entraten. Alles mystische Beten und Kontemplieren nährt sich aus der absichtlich gepflegten und geübten Meditation. Diese besteht einmal in der ‚Sammlung', der straffen Konzentration der Aufmerksamkeit auf ein Objekt, sodann in der eingehenden ‚Erwägung' und ‚Betrachtung' einer religiösen Vorstellung, die meist durch die Lektüre eines erbaulichen Textes oder die Rezitation einer Gebetsformel angeregt wird. Die Betrachtung hat bisweilen logisch-diskursiven, viel häufiger aber phantasiemäßig-intuitiven Charakter; der Meditierende vergegenwärtigt sich möglichst anschaulich die religiösen Wahrheiten, über die er nachsinnt. Den Gegenstand der Betrachtung [13] bilden religiöse Ideen, von denen starke Gefühlsreize ausgehen: die Furchtbarkeit der Sünde, die Kürze, Unbeständigkeit, Nichtigkeit und Armseligkeit des Lebens [14], der Tod, das letzte Gericht, die Strafen der Hölle und die Glorie des Himmels, die Größe, Güte und Schönheit Gottes; die mittelalterliche Jesus-Mystik fügt hiezu eine Fülle neuer Meditationsthemen: das Leben, Leiden und Sterben des Heilandes, das Kindlein in der Krippe, Jesu Sanftmut, seine Todesangst, Geißelung, Dornenkrönung, Kreuztragung und Kreuzigung, sein Blut und seine Wunden. Die angespannte Beschäftigung mit diesen gefühlsbetonten Vorstellungen löst in der Seele des Betrachtenden intensive Stimmungen und Wertgefühle aus, die nicht selten affektive Höhe erlangen: tiefe Erschütterung und bebende Angst, herbe Welt- und Selbstverachtung und bittere Reue, wehmutsvolles Mitgefühl und lustvoll-unlustvolle Rührung, frohe Dankbarkeit und herzliche Zuversicht, brennende Sehnsucht und schmelzende Liebeshingabe. Diese mannigfachen Gefühle, Stimmungen und Affekte legen dem Meditierenden von selbst Gebetsworte und Gebetsrufe auf die Lippen. „Du kannst," sagt Johann Arndt, „nimmer inbrünstiger und andächtiger beten, du setzest dir denn den Spiegel des demütigen, sanftmütigen Lebens Christi vor deine Augen, seine Armut, Verachtung, Schmerzen und seinen schmählichen Tod.

Wenn du in dies Gebetbüchlein siehst, so wird dein Herz und Gemüt angezündet werden mit inniglichem, brünstigem, feurigem Seufzen." [15] So strömt aus der Betrachtung spontan das mystische Gebet hervor. Und doch ist dieses Gebet ebenso bewußt, absichtlich wie naiv, selbstverständlich; denn die Gebetsstimmung ist willkürlich und künstlich durch die Betrachtung hervorgerufen. Die mystische Meditation ist somit nichts anderes als die methodische Vorbereitung zum Gebet; der methodisch-technische Charakter dieser Gebetsvorbereitung wird treffend durch den Ausdruck ‚geistige Übung' (*exercitia spiritualia*) bezeichnet, der uns zuerst bei Albertus Magnus und Gertrud von Helfta begegnet. [16] Die systematischen Meditationsschemata eines Bonaventura, Petrus von Alcantara, Ignatius von Loyola, Franz von Sales, Alfons von Liguori [17] stimmen alle darin überein, daß sie die andächtigen Erwägungen in den frommen ‚Herzensergüssen', im trauten Gebetsgespräch (*colloquium*), im Dank-, Bitt- und Aufopferungsgebet münden lassen.

3. Form des Gebets.

Das Gebet der Mystiker ist häufig — mag es nun bewußte Konzentration auf Gott oder spontane Aussprache des Ergriffenseins von Gott sein — ein freies, ungebundenes Reden mit Gott; die Wahl der Worte ist ein Werk des Augenblicks. Wo das Gebet bewußt und absichtlich als Mittel zur Sammlung und Betrachtung angewandt wird, ist auch die mit voller Aufmerksamkeit und gefühlsmäßiger Anteilnahme geschehende Aussprache einer bestimmten Gebetsformel gebräuchlich. Seuse benützte bei seinen Gebeten vielfach stehende Gebetsformulare und Hymnen wie das *O crux ave spes unica* oder das *Salve regina* [18]. Margarethe Ebner sprach bei jedem Gebet den Hymnus *Jesu, via veritatis* [19]. Beliebt sind bei den Mystikern die kurzen, formelhaften Gebete, die bei der Betrachtung wie im alltäglichen Leben immer wieder gebraucht werden; sie waren schon bei den ägyptischen Mönchen in Übung; Augustin hat ihnen den Namen ‚Stoßgebete' gegeben [20]. Eine mehr autohypnotische Bedeutung hat die Gebetsformel bei den griechischen Athosmönchen, die sich auf die Ekstase trainieren und unzählige Male die *μονολόγιστος εὐχή* wiederholen: „Herr Jesu Christe, Sohn Gottes, erbarme dich unser." [21] Denselben Zweck verfolgen die den *dhikr* (d. h. das ‚Gottgedenken') übenden islamischen Sûfî, die ohne Unterlaß die Formeln hersagen: „Allâh! Allâh!" „Ruhm sei Allâh!" „Es ist kein Gott außer Allâh." [22] Aber dieses formelhafte, mündliche Gebet ist nur ein pädagogisches Hilfsmittel, eine Vorbereitung zum eigentlichen mystischen Gebet. Tauler sagt: „Also dienet alles Gebet des Mundes zu dem wahren Gebet, es ist aber nicht das wahre Gebet." [23] David von Augsburg mahnt: „Man soll tun als der Eichhorn. Der kauet die Schal an der Nuß und er kommt an den Kern. Also soll man die Wort mit dem Zahn des Verstandes kauen. Sobald man kommet in die Nießung der göttlichen Heimlichkeit, so soll man die Wort lassen. Wer den Honig will essen, der muß ihn aus dem Wachs nehmen, also muß man aus den Worten ziehen die göttliche Süße und die göttliche honigsüße Gnade." [24]

Die Mystik schließt den Menschen von der Außenwelt ab und zwingt ihn in sein Inneres, sie lähmt die körperlichen Ausdrucksmittel, auf daß die Seele in sich gekehrt bleibe und ihre Abgeschiedenheit und Geistigkeit bewahre. Die Worte stören die innere Einheit und Ruhe, die Aussprache bedeutet ein Heraustreten aus der tiefen Versunkenheit. „Wo die Sammlung tief ist," sagt Teresa, „wird das Sprechen schwer." [25] Alles mystische Beten zeigt darum die Tendenz aus dem Gebet in (laut gesprochenen oder innerlich artikulierten) Worten in das wortlose Gebet überzugehen, aus dem Reden mit Gott in ein stummes Betrachten und Kontemplieren Gottes, aus der Aussprache von Affekten in das schweigende Dahingleiten in gleichmäßigen, lange dauernden Stimmungen. Schon Plotin sagt: „Wir sollen Gott anrufen nicht mit lautem Wort, sondern indem wir mit der Seele uns im Gebet zu ihm erheben." [26] Die alten griechischen Mönchsmystiker, allen voran Makarios, werden nicht müde, das bild- und wortlose innere Gebet ihren Jüngern zu empfehlen. [27] Johannes Cassianus redet von „jenem höheren Gebetszustand, jenem feurigen, nur wenigen bekannten und von wenigen erlebten, ja unaussprechlichen Gebet", „das jedes menschliche Verständnis übersteigt, das nichts zu tun hat mit dem Klang der Stimme oder der Bewegung der Zunge, ja nicht einmal mit einer inneren Aussprache von Worten, das der durch die Eingießung jenes himmlischen Lichtes erleuchtete Geist nicht mit den engen menschlichen Redemitteln ausdrückt, sondern bei gebundenen Sinnen wie aus einem sprudelnden Quell ausgießt und auf unsagbare Weise vor Gott ausschüttet, indem er in einem kürzesten Augenblick soviel zusammengreift als er weder aussprechen noch innerlich durchdenken könnte." [28] Dieses wortlose Gebet ist ein Gebets z u s t a n d , kein Gebetsakt. Madame Guyon sagt: „Das Herzensgebet ist kein einzelner Akt oder ein Verlauf von Akten, den die Seele vornimmt, sondern der wesentliche Zustand, in dem sie lebt." [29]

Die Mystiker bringen die Höherwertung des wortlosen Gebets dadurch zum Ausdruck, daß sie dem gewöhnlichen ‚mündlichen' oder ‚auswendigen' Gebet das ‚innere' [30], ‚innwendige' [31], ‚betrachtende' [32] Gebet, die *oratio spiritalis quae fit in intimis cordis*, *oratio interior* (Augustin) [33], *oratio mentalis*, [34] die ‚*oraison de l'esprit et du coeur*', [35] die *προσευχὴ πνευματικὴ* [36], *νοερὰ* oder *καρδιακὴ* [37] gegenüberstellen. Tauler sagt: „So klein ein Heller gegen 100 000 Mark Goldes ist, ist alles auswendige Gebet gegen das inwendige Gebet, das da ist und heißt wahre Einigung mit Gott, des geschaffenen Geistes Versinken und Verschmelzen in den ungeschaffenen. Alles Gebet des Mundes ist recht wie Streu und Stroh gegen edlen Weizen." [38] Uralt ist der Gedanke, daß das Schweigen das wahre Beten, der echte Gottesdienst sei: er findet sich schon in der spätägyptischen Religion [39] und in den synkretistischen Mysterien [40] und erlangt im Neupythagoreismus [41] und Neuplatonismus [42] normative Bedeutung; er kehrt immer wieder in der christlichen und islamischen [43] Mystik. Angelus Silesius singt:

„Geschäftig sein ist gut, viel besser aber beten,
Noch besser aber stumm und still vor Gott den Herren treten."

„Gott ist so über all's, daß man nichts sprechen kann,
Drum betest du ihn auch mit Schweigen besser an."
„Die heil'ge Majestät (willst du ihr Ehr' erzeigen)
Wird allermeist geehrt mit heil'gem Stilleschweigen." [44]

Noch feiner und inniger beschreibt Tersteegen im frommen Liede das unaussprechliche Gebet des Schweigens:

„Ich bin im dunklen Heiligtum,
Ich bete an und bleibe stumm,
O ehrfurchtsvolles Schweigen!
Der beste Redner sagt mir's nicht,
Was man hier ohne Reden spricht
Durch Lieben und durch Beugen.

Ich bet' zwar stets, doch ohne Mund,
Es macht der Friedenszug im Grund
Die müden Lippen schließen.
Auch weiß ich nichts zu beten mehr,
Ich hab's erlangt, was ich begehr,
Mein Beten ist Genießen." [45]

Franz von Sales bezeichnet das mystische Gebet als das „Gespräch des Schweigens" (*colloque de silence*); denn es geschieht in gar heimlichen „Aspirationen" und „Inspirationen"; „die Augen reden mit den Augen, das Herz mit dem Herzen und niemand versteht, was gesprochen wird als die heiligen Liebenden, die da reden." [46] Das schweigende Gebet wird gerne auch mit dem Bilde des Atmens veranschaulicht. Mechtild von Magdeburg bekennt: „Herr, himmlischer Vater, zwischen dir und mir geht immerfort ein unbegreifliches Atmen, worin ich viele Wunder und unaussprechliche Dinge erkenne und sehe." [47] Unzählige Male finden wir dieses Bild bei den quietistischen Mystikern des 16. und 17. Jahrhunderts. Franz von Sales sagt vom mystischen Gebet in einem Wortspiel: „*Nous aspirons à lui et respirons en lui.*" [48] Madame Chantal definiert das Gebet als ein „wortloses Atmen der Liebe in der unmittelbaren Gegenwart Gottes." [49]

Der Gegensatz des mystischen Gebets zum naiven, primitiven Beten tritt hier unverhüllt hervor: das naive Beten ist ein schlichtes Reden und Rufen aus der Fülle des Herzens, das ‚innere' Gebet des Mystikers ein Insichgewandt- und Versunkensein, ein Schweigen, ein Schauen, ein Atmen; dort der gewaltsame Durchbruch des Affekts — hier die Gebundenheit aller seelischen Kräfte.

4. Wesen und Inhalt des mystischen Gebets.

Der wesentliche Inhalt des mystischen Gebets ist nicht der des naiven Betens, die Aussprache der Not und die Bitte, obgleich es sich oft seiner äußeren Form nach als Bitte charakterisiert. „Gott und die Seele" — Gott der höchste und einzige Wert und der Unwert des eigenen Ich — das ist der Kern des mystischen Gebets, mag es auch in seiner zufälligen Hülle als Bitte erscheinen. Nach der klassischen Definition der Mystik ist das Gebet die *elevatio* (*ascensus*) *mentis ad deum*, der „Aufstieg des Gemütes zu Gott". Schon Origenes deutet diese Definition an, wenn er im Anschluß an das Psalmwort: „zu dir habe ich meine Seele erhoben" das Gebet als „Erhebung der Seele" bezeichnet [50]. Ein Augustinus zugeschriebener Sermo sagt: „Das Gebet ist ein Aufsteigen der Seele vom Irdischen zum Himmlischen, ein Emporstreben zu dem, was oben ist, ein Verlangen nach dem Unsichtbaren" [51].

Nilus Sinaita [52] und Joannes Damascenus [53] definieren das Gebet als *ἀνάβασις νοῦ πρὸς θεόν*. Diese Definition ist zur Normaldefinition der katholischen Theologie geworden. Die mehr impersonalistische Mystik, deren Ziel die Auflösung der Individualität in Gott ist, nuanciert leise diese Wesensbestimmung des mystischen Gebets, wenn sie dieses weniger als ein Emporsteigen z u dem ü b e r dem Geiste stehenden Gott, denn vielmehr als ein Eingehen i n den i n der Seele gegenwärtigen Gott, weniger als eine ‚Erhebung' denn als eine ‚Versenkung' bezeichnet. So nennt Tauler das Gebet „ein unmitteliches Gehen des Geistes in Gott", „ein Versenken des Geistes in Gottes Geist" [54], Tersteegen bezeichnet es als „ein Sich-einwärts-neigen in den Grund der Seele zu der Gegenwart Gottes" [55].

Die theologische Formel von der *elevatio mentis ad deum* bestimmt in der Tat treffend die Eigenart des mystischen Gebets. Das Gebet der Mystik ist nichts anderes als die Hinwendung des Geistes zum einen, ‚höchsten Gut'. Diese Hinwendung kann affektiv oder affektlos sein; sie kann die Stimmungsfarbe der Lust oder Unlust oder beider zugleich tragen; sie kann als Aufstieg, als Flug zur höchsten Höhe oder als Versinken in den tiefsten ‚Abgrund' erlebt werden; sie kann sich in die äußere Form der Betrachtung, Bitte, Anbetung oder Ergebung kleiden. Das eigentliche Wesen des mystischen Gebets wird durch die Verschiedenheit der Erlebnisweise, der Gefühlsintensität und Stimmungsfarbe wie durch die Verschiedenheit der äußeren Gebetsformen nicht verändert. Das Thema aller mystischen Gebete ist nur eines: Gott, das *summum bonum*, und die Seele, die zur Gottesschau und Gotteseinigung gelangen soll. Eben deshalb zeigen die Gebete der Mystiker eine Einförmigkeit und Gleichmäßigkeit gegenüber dem Formenreichtum des naiven, primitiven Betens, in dem ein bewegtes und mannigfaltiges Leben sich offenbart. Den gleichförmig auf- und abwogenden Rhythmus des mystischen Betens gibt in wundervoller Weise der Hymnus *Adoro te devote* des Thomas von Aquino wieder.

Alles Beten der Mystiker ist ein Sichhinwenden zum höchsten Gut. Dennoch zeigt sein Inhalt einen inneren Fortschritt; schon der Terminus der klassischen Definition: *elevatio*, ‚Aufstieg' der Seele zu Gott deutet an, daß im mystischen Gebet eine immanente Aufwärtsbewegung stattfindet. Der Beter schreitet von der Konzentration zur Kontemplation fort, von dem sehnsüchtigen Gottverlangen zum seligen Gottesbesitz und Gottesgenuß. In der Konzentration trägt das Erleben des höchsten Wertes den Charakter der Spannung, in der Kontemplation den der Lösung. In der Konzentration ist der Beter noch selbsttätig, strebend und wollend, in der Kontemplation hört alle absichtliche Eigentätigkeit auf, in passiver Ergriffenheit schaut er das höchste Gut, die Hinwendung ist zum H ingewandtsein, die Versenkung zur Versunkenheit geworden.

1. Konzentration.

Der betende Mystiker wendet sich ab von der äußeren Wirklichkeit, unterdrückt willensmäßig alle auf diese abzielenden Vorstellungen und Regungen und richtet seine ganze geistige Aufmerksamkeit auf die

höchste geistige Wirklichkeit, auf Gott. Tauler sagt: „Kehre dich in der Wahrheit von dir selber und von allen geschaffenen Dingen und richte dein Gemüt ganz in Gott auf." [56] Makarios mahnt: „Gott ist das höchste Gut, auf ihn mußt du deine Gedanken sammeln, nur auf ihn mußt du harren und schauen." [57] Mit unverrücktem inneren Blick schaut der weltabgewandte Beter auf das jenseits der Welt stehende *summum bonum*, vergegenwärtigt es sich, betrachtet es, versenkt sich darein, bis er schließlich in ihm aufgeht, von ihm erfüllt, fortgerissen, verzehrt wird. „Unablässig harre des Herrn in deinem Innern, suche ihn mit deinen Gedanken, zwinge und nötige deinen eigenen Willen und Entschluß zur steten Richtung auf ihn." „Aufmerksamen Sinnes mußt du Gott erwarten, bis er kommt und deine Seele heimsucht" (Makarios) [58].

Die Konzentration auf das *summum bonum* hüllt sich zumeist in die Form der Bitte, seltener in die Form der sehnsüchtigen Klage und Frage; doch wird die Bitte oder Frage ständig von der reinen Betrachtung unterbrochen. Den Gegenstand der Bitte bildet das Heil der Seele in Gott; der Mystiker erfleht von Gott jenen Seelenzustand, den er erstrebt: die Isolierung des Seelenlebens von der gegenständlichen Welt, die Verdrängung der Affekte, triebhaften Regungen und Willenstendenzen, die innere Ruhe und Einheit, die enthusiastische Hingabe an das höchste Gut, die Ekstase. Der ganze Stufengang des mystischen Heilsprozesses von der ‚Reinigung' über die ‚Erleuchtung' zur ‚Einigung' spiegelt sich im Inhalt der mystischen Gebetsbitten wider.

1. *Via purgativa.*

a) Loslösung von der Welt: „Pflanze Furcht vor dir in mein Herz, auf daß ich die Welt fliehe nach deinen Geboten und Haß gegen sie hege und mich weise vor ihr absperre. Laß mich nicht, o Christus, in ihrer Mitte umherirren" (Symeon der Neue Theologe) [59]. „Eija, Herr, ich bitte dich, daß du mich vor allen irdischen Dingen bewahrtest unvermenget; denn wie heilig sie auch sein mögen, sie verrücken mich doch aus dem höchsten Bund mit dir" (Mechthild von Magdeburg) [60]. „Ich bitte dich, daß du uns gebest ein wahres Abscheiden von aller dieser Welt und ein völliges Verzichten unser selbst" (Margaretha Ebner) [61]. „Da mihi omnibus mori, quae in mundo sunt et propter te amare contemni et nesciri in hoc saeculo." „Rape me et eripe me ab omni creaturarum indurabili consolatione, quia nulla res creata appetitum meum valet plenarie quietare et consolari." „Verte mihi omnia terrena in amaritudinem, omnia infima et creata in contemptum et oblivionem. Erige cor meum ad te in coelum, et ne dimittas me vagari super terram." (Nachfolge Christi) [62]. „Zeuch mich aus aller Kreatur (Tersteegen)". „Mache uns frei von der unordentlichen Kreaturliebe" [63]. „Leere uns aus von aller sündigen Kreaturliebe". „Bewahre uns, daß wir unsere Herzen mit der Kreatur nicht beschweren". „Laß eine Geringschätzung aller zeitlichen und vergänglichen Dinge entstehen". „Reiße unsere Herzen los von allen irdischen Dingen dieser Welt, damit das Himmlische unser Ziel allein bleibe, darnach wir ohne Unterlaß trachten". „Laß uns alles Irdische verleugnen und nicht trachten nach dem, was auf Erden ist" (Johann Arndt). [64]

b) Loslösung vom eigenen Ich, Affekt- und Begierdelosigkeit: „Si quid est in me superflui alicuius appetitio, tu ipse me munda et fac idoneum ad videndum te" (Augustinus) [65]. „Laß mich abwerfen die Schlechtigkeit der Seele, welche Aufblähung und törichte Erhebung zerdrücken und zermalmen. Ach gib mir Demut, reich mir deine hilfreiche Hand und säubere den Schmutz meiner Seele." „Sänftige die Bewegungen meines Gemüts, mach mich

fähig, alle Anfechtung und alles Leid des Lebens hochgemut zu tragen" (Symeon der Neue Theologe) [66]. „Libera me a passionibus malis et sana cor meum ab omnibus affectionibus inordinatis, ut intus sanatus et bene purgatus aptus efficiar ad amandum, fortis ad patiendum, stabilis ad perseverandum." „Educ de habitaculod coris mei tenebras universas. Cohibe evagationes multas et vim facientes elide tentationes. Pugna fortiter pro me et expugna malas bestias, concupiscentias dico illecebrosas". „Impera ventis et tempestatibus (d. h. den Affekten), dic mari: quiesce! dic aquiloni: ne flaveris, et erit tranquillitas magna." „Da mihi cor meum ab omni inutili sollicitudine et angore evacuare nec variis desideriis trahi cuiusque rei vilis aut pretiosae, sed omnia inspicere sicut transeuntia et me pariter cum illis transiturum". (Nachfolge Christi) [67]. „Gib, daß wir uns täglich selbst verleugnen, unserer sündlichen Ehrsucht absterben und in unserem ganzen Leben deine Ehre den einzigen Zweck alles unseres Tuns und Lassens sein lassen". „Laß uns uns selber und unseren sündlichen Neigungen absterben". „Töte in uns alle unordentliche Begierden unserer Seelen und laß uns in dir allein unsere Gemütsruhe suchen und finden" (Johann Arndt) [68]. „Mach mich von meiner Selbstheit bloß". „Besänftige die bitteren Kräfte unserer Natur durch die Balsamsäfte deiner Liebe. Laß unseren unruhigen Eigensinn und Eigenwillen in sanfter Stille zu deinen Füßen hinsinken, unsere ungestümen Gemütsbewegungen befriedigt und unsere zerstreuten Begierden und Gedanken in ein stilles Nun und Augenblick gesammelt werden" (Tersteegen) [69]. „Reinige mein Herz von allem, was irdisch, was stolz und sinnlich, hart und grausam ist, von aller Verkehrtheit, aller Unordnung, aller Starrheit" (Newman) [70].

c) Bußgeist und Reueschmerz: „Gewähre mir Tränen der Buße, Tränen der Sehnsucht, Tränen des Heils, Tränen, die die Hefe meines Geistes reinigen und mich lauter machen von oben her" (Symeon) [71]. „Reinige, Herr, heute mein Herz von aller irdischen Liebe und gieß hernieder deine Himmelsflut in meine dürre Seele, daß ich beweine deine Erniedrigung und meiner Sünden Jammer" (Mechthild von Magdeburg) [72]. „Ich bitte dich, daß mir gebest süßes Minneweinen um alle meine Sünde" (Adelheid Langmann) [73]. „Da mihi perfectum peccatorum meorum habere contritionem, ut dolore cordis intrinsecus compunctus amarissime flere valeam et scelera mea et delicta universa, digna castigatione extorquere eaque sacro poenitentiae lavacro abluere possim et purgare" (Thomas von Kempen) [74]. „Zerschlag, zermalme, zerknirsche unsere steinharten Herzen, bringe uns zum schmerzhaften Gefühl unseres großen Elends und gib uns den Sinn, daß wir alle Sünden als die Ursache unserer Unseligkeit hassen und verabscheuen" (Arndt) [75].

2. *Via illuminativa.*

a) Ruhe und Friede in Gott: „Da mihi super omnia desiderata in te requiscere et cor meum in te pacificare. Tu vera pax cordis, tu sola requies, extra te dura sunt omnia et inquieta. In hac pace in idipsum, hoc est in te uno et summo aeterno bono dormiam et requiescam." „Non potest cor meum veraciter requiescere nec totaliter contentari, nisi in te requiescat et omnia dona omnemque creaturam transcendat" (Nachfolge Christi) [76].

„Stilles Gotteswesen du,
Einig meines Geistes Ruh,
Ach, wann wird mein Geist auf Erden
Recht in dir gestillet werden?
Laß mich nicht so jämmerlich
In der Unruh quälen mich.

O du stille Ewigkeit,
Süßes Reich der Seligkeit,
Nimm mich ein in deinen Frieden.
Mach mich innig, abgeschieden:
Ach, ich bin noch so verirrt,
Sammle mich, du guter Hirt . . . .

In der Welt und Kreatur
Wird mein Geist geängstigt nur;
Könnt' ich allem mich verschließen,
Deinen Frieden zu genießen,
Los und bloß und ungestört,
Jesu, ganz in dich gekehrt."

„Wie die zarten Blumen,
Willig sich entfalten
Und der Sonne stille halten,
Laß mich so,
Still und froh
Deine Strahlen fassen
Und dich wirken lassen" (Tersteegen) [77].

„Laß mich nicht außer dir suchen, was ich nur in dir finden kann, o Herr, Ruhe und Freude und Seligkeit, welche nur bleiben in deiner bleibenden Freude! Erhebe meine Seele von dem ruhelosen Kreislauf ermattender Gedanken zu deinem ewigen Frieden! Erhebe meine Seele zu der reinen, glänzenden, erhabenen, strahlenden Atmosphäre deiner Gegenwart, daß ich hier frei atme, hier in deiner Liebe ruhe, hier Ruhe finde vor mir selber und vor allen Dingen, die mich beunruhigen, und dann, mit deinem Frieden bekleidet, zurückkehre, um zu tun und zu tragen, was dir gefällt" (Pusey) [78].

b) Gleichförmigkeit des eigenen Willens mit dem Willen Gottes: „Ich bitte dich, mein Herr Jesu Christe, daß du uns helfest, daß wir nach allem deinen Willen gezogen werden, es geschehe uns mit Lieb oder mit Leid, daß uns deine starke Gewalt dazu binde und deine süße Minne dazu zwinge, daß wir kein natürlich Leben an uns haben, denn das du, Jesus Christus, in uns lebest mit aller deiner Gnade" (Margaretha Ebner). [79] „Das will ich, das verlange ich, darnach sehne ich mich aus tiefstem Herzen, daß in mir und von mir und durch mich nicht mein, sondern dein Wille geschehe. Möge ich künftig nicht mehr meiner Neigung folgen, noch meinen eigenen Vorteil suchen, noch nach der Zuneigung der Freunde verlangen, sondern allein dahin streben in allen Dingen deinem Wohlgefallen gemäß zu tun. Möge ich nicht darauf achten, was bitter oder süß, was schwer oder leicht, was widrig oder angenehm sei, sondern mit innigem, heißem Verlangen und peinlicher Sorgfalt das zu vollführen trachten, was deinem Willen wohlgefällt" (Bonaventura) [80]. „Da mihi hoc semper desiderare et velle, quod tibi magis acceptum est et carius placet. Tua voluntas mea sit et mea voluntas tuam semper sequatur et optime ei concordet. Sit mihi unum velle et nolle tecum nec aliud posse velle aut nolle, nisi quod tu vis aut nolis' (Imitatio) [81]. „Da, quod iubes, et iube, quod vis!" (Augustinus) [82].

„Gib, daß mein Will in allen Nöten
In deinem Willen sich verlier'."
„Den eignen Willen brich entzwei,
Wie sehr er steckt verborgen."
„In Kreuz und Trübsal gleichermaßen
Mach mich gelassen." (Tersteegen) [83].

c) Die ausschließliche Hinwendung zum höchsten Gut: „Fac me, pater, quaerere te; quaerenti te mihi nihil aliud pro te occurrat." „Oro excellentissimam clementiam tuam, ut me penitus ad te convertas nihilque mihi repugnare facias tendenti ad te." „Ad te ambio, et quibus rebus ad te ambiatur, a te rursum peto" (Augustinus). [84] „Nihil, quaeso, sine te mihi dulcescat, nihil complaceat, nihil pretiosum, nihil praeter te mihi arrideat speciosum; vilescant, obsecro, absque te mihi omnia, sordeant universa. Quod tibi adversum est, sit mihi molestum, et beneplacitum tuum mihi indeficiens desiderium; taedeat me gaudere sine te et delectet me tristari pro te" (Anselm von Canterbury). [85] „Da mihi, Domine coelestem sapientiam, ut discam te super omnia quaerere et invenire, super omnia sapere et diligere" (Nachfolge Christi). [86] „Te concupiscat anima mea, te semper esuriat, te semper sitiat, te semper ambiat, et quaerat, te inveniat, ad te tendat, ad te perveniat, te meditetur, te loquatur et omnia operetur in laudem et gloriam nominis tui" (Bonaventura). [87] „Ziehe uns kräftig

zu dir hin. Gib uns in dir ein gesammeltes Herz und laß das unendliche Verlangen unserer Seele zu dir beständig hingerichtet sein" (Arndt). [88]

„Mein Gott, nur du,
Mein Trost, mein Teil und Ruh,
Du sollst es sein,
Den ich hier such und mein:
Ach, nimm mich hin und mich in dich verschließe,
Entwöhne mich, daß ich nur dich genieße.

Dies laß allein
Mein Werk auf Erden sein,
Zu sterben mir
Und nur zu leben dir,
Stets eingewandt im Geist in dir zu stehen,
Zu lieben dich und dich nur anzusehen" (Tersteegen). [89]

d) Glaube, Hoffnung und Liebe: „Si fide te inveniunt, qui ad te refugiunt, fidem da; si virtute, virtutem; si scientia, scientiam. Auge in me fidem, auge spem, auge caritatem" (Augustinus). [90] „Fac me tibi magis credere, in te spem habere, te diligere" (Thomas von Aquin). [91] „Wenn ich dich bitte um Inbrunst, so bitte ich um Glaube, Hoffnung und Liebe" (Kardinal Newman). [92]

e) Glut der Gottesliebe: „O amor, qui semper ardes et numquam exstinqueris, caritas, Deus meus, accende me" (Augustinus). [93] „O edler Aar, o süßes Lamm, o Feuerglut, entzünde mich. Wie lange soll ich also dürre sein?" (Mechthild). [94] „Ich bitte dich, daß du meine Seele markreich machest mit der Süße deines Markes und durchleuchtest und durchgeistigst und feurig machest mit dem Feuer deiner Gottheit." „Ich bitte dich, daß du mein Herz entzündest mit dem Feuer deiner göttlichen Liebe, daß diese allezeit sei beweglich, stetiglich, hitzig, spitz, flüssig, überwillig, die mich verwunde, zu dir binde, nach dir allezeit seufzend und verlangend mache, mich von mir scheide und mich in dich lieblich verzücke" (Pseudo-Eckhart) [95]. „Fülle meine Seele mit deiner Fülle, hauche mich an mit deinem Atem, der Kraft und milde Glut eingießt . . . Herr, wenn ich dich umGlut bitte, bitte ich um dich selbst, um nichtsGeringeres als dich, o mein Gott. Komm in mein Herz und erfülle es mit Glut, indem du es mit dir erfüllst" (Newman). [96] „Gib Gnade, daß ich dich unaufhörlich liebe" (Mânikka-Vâšagar). [97] „Amo te, Deus meus, amore magno magisque te amare cupio. Da mihi, ut amem te semper quantum volo et quantum debeo, ut tu solus sis tota intentio mea et omnis meditatio mea" (Anselm von Canterbury). [98] „Transfige medullas et viscera animae meae suavissimo amoris tui vulnere, ut lanqueat et liquefiat anima mea solo semper amore et desiderio tui" (Bonaventura). [99] „Dilata me in amore, ut discam in interiori cordis ore degustare, quam suave sit amare et in amore liquefieri et natare. Tenear amore, vadens supra me, prae nimio fervore et stupore. Cantem amoris canticum, sequar te dilectum meum, deficiat in laude tua anima mea iubilans ex amore". „O Jesu, tribue mihi ex amore conteri, ex amore vulnerari, ex amore mori" (Thomas von Kempen). [100] „Laß deine inbrünstige Liebe ein Feuer der göttlichen und reinen Liebe in uns anzünden, daß wir dich unsern liebreichen Vater von ganzem Herzen lieb gewinnen, dir allein anhängen, und an deiner Herrlichkeit uns vergnügen" (Arndt). [101] „Reiß unsere Liebe und Herzensandacht ganz zu dir, daß wir aller Orten und zu aller Zeit und in allen Dingen nur dich sehen und nur dich lieben, der du unseres Herzens eigentlicher Vorwurf und ewig genug bist" (Tersteegen) [102]. „Gib mir, Herr, und nimm mir, Herr, alles, was du willst, nur laß mir ja diesen Willen, daß ich sterben müsse von Minne in der Minne" (Mechthild) [103].

3. *Via unitiva.*

a) Erleben der Gegenwart Gottes, Gottschauen: „Zu dir, Vater, möge ich gelangen, möge ich bei dir wohnen!" (Mânikka-Vâsagar). [104] „Schlage dein Zelt auf in mir und wohne da und bleib da unaufhörlich" (Symeon). [105] „Bereite dir, o Gott, in mir ein glänzendes Gemach, daß du nach deiner Verheißung in mir wohnest und dort eine Stätte dir errichtest" (Petrus von Alcantara. [106]

„Ich bitte dich, mein Herr, daß wir inne werden deiner Gegenwart auf sichtbare und unsichtbare Weise mit einer süßen Berührung" (Margaretha Ebner).[107] „Dreieiniger Gott, wohne in uns, daß wir deine Liebe schmecken, deine Kraft erfahren und deinen Trost empfinden" (Arndt)[108].

„Herr, komme in mir wohnen,
Laß meinen Geist auf Erden
Dir ein Heiligtum noch werden".
„Ach wohn' in mir, du Gottessonn',
Mein Geist dein Himmel werd,
Daß ich, o reine Seelenwonn',
Werd ganz in dich verklärt" (Tersteegen).[109]

„Quis mihi dabit, ut venias in cor meum et inebries illud, ut oblivisear mala mea et unum bonum meum amplectar in te?" (Augustinus)[110] „O König, Herr, k o m m zu mir, zu mir" (Mânikka-Vâšagar).[111] „Veni, veni! quia sine te nulla erit laeta dies aut hora, quia tu laetitia mea et sine te vacua est mens mea. Miser sum et quomodo incarceratus et compedibus gravatus, donec luce praesentiae tuae me reficias vultumque amicabilem demonstres" (Nachfolge Christi).[112] „Komm, wahres Licht; komm, ewiges Leben; komm, verborgenes Geheimnis; komm, unsagbarer Schatz; komm, unaussprechliche Tat; komm, unvorstellbares Antlitz; komm, unsichtbare Wonne; komm, Licht ohne Abend; komm, wahre Hoffnung aller Heilsbeflissenen; komm, Aufrichtung der Darniederliegenden; komm, Auferstehung der Toten; komm, Mächtiger, der alles schafft und umschafft und wandelt durch seinen Willen; komm, Unsichtbarer, ganz Untastbarer und Unberührbarer . . . Komm, ewiges Leben; komm, unverwelklicher Kranz; komm, Purpur des großen Gottes, unseres Königs; komm, kristallgleicher, demantgeschmückter Gürtel . . . Komm, nach dem meine arme Seele sich gesehnt hat und sehnt; komm, Einsamer zum Einsamen, denn einsam bin ich, wie du siehst; komm, der du mich losgelöst und vereinsamt hast auf dieser Welt; komm, der du meine Sehnsucht geworden bist und der du gemacht hast, daß ich dich ersehne, den ganz Unzugänglichen. Komm, mein Atem und Leben; komm Trost meiner niedrigen Seele; komm, meine Freude, mein Ruhm, mein stetes Ergötzen" (Symeon)[113]. „Ich bitte dich, daß du mich erhörest, du reicher Gott, du gewaltiger Gott, du minniglicher Gott, du getreuer Gott, du barmherziger Gott, und daß du kommst in mein Herz und daß du mich erfüllst mit aller deiner Minne und aller deiner Gnade" (Adelheid Langmann).[114]

„Da mihi, quae attendam, ut a d s p i c i a m te" (Augustinus).[115] „Komm, höchstes Licht, das stets neu entstehend meine Seele erfüllt, gib mir die Gnade, dich zu s c h a u e n, wie du bist." „Auf Erden, im Himmel oder dann, wenn all dies vergangen ist, wann werde ich dein Antlitz schauen?" (Mânikka-Vâšagar)[116]. „Zeige mir deutlich das Antlitz deiner Gottheit und erscheine mir ganz auf unsinnliche Weise" (Symeon).[117] „Zeige mir dein Antlitz und laß mich schauen deine Gestalt. Siehe, dein Antlitz ist lieblich und schön" (Gertrud von Helftä).[118] „O veritas mea et misericordia mea, da mihi te videre sine forma corporea, sine specie imaginaria et sine omni luce creata" (Thomas von Kempen)[119]. „Du, unser Gott und unser Alles! Du ewig belustigendes und völlig beruhigendes Liebeswesen! Dieses Eine, dich zu finden und dich so zu schauen, ist es, welches ich in Demut von dir erbitte." „Laß uns der Zeit und Ort entfallen, damit wir dich mögen schauen und unser so lang umgetriebener, bald verschmachteter Geist wiederum in deinen ursprünglichen Vatersarmen ausruhen möge" (Tersteegen).[120]

b) Volle E i n i g u n g mit Gott, A u f g e h e n in Gott, E k s t a s e: „Ich bitte dich, mein Herr, daß du uns in deiner lauteren Minne gebest eine sichere Vereinigung mit dem innersten Gut, das du, Gott, selber bist" (Margaretha Ebner).[121] „Herr Jesu Christe, ich bitte dich von Liebe, daß du mich dir und dich mir nahest, vereinigest, heimlichest, innerest, einschmelzest, einatmest, einschließest, eintuest, einzweigest, einliebest, einnaturest, einvergottest. Und ich bitte dich, daß du mich verbergest in die feurige Flamme deiner Gottheit, daß ich also feurig und also flammend und einfließend und aufwallend werde in dem Feuer deiner Gottheit, daß man darin keinen Unterschied kiese, so viel es möglich ist." „Ewiger Vater, ich bitte dich von Grund meines Herzens und aus allen Kräften meiner

Seele, daß du mir gebest in der innersten, tiefsten und verborgensten Heimlichkeit des Grundes deines väterlichen Herzens ein stetes innebleibendes Wesen, Leben, Sehen, Lieben, Sprechen, Wirken . . .; daß ich allezeit in dir beschlossen sei und bleibe, ein durchleuchtend Bild nach deinem innersten verborgenen Willen vor den Augen deiner Majestät, in dem du allezeit ohne Widerstand hellglänzend dich spiegelst und ersiehst den Adel deiner göttlichen Natur" (Pseudo-Eckhart).[122] „Gib mir dich jetzt so, daß ich mich an dir sättige, daß ich küsse und umfange deine unsagbare Herrlichkeit, das Licht deines Antlitzes und verwandelt, ganz verherrlicht zu dir komme, und selbst Licht geworden von deinem Lichte, zu dir trete" (Symeon)[123]. „Senke dich in mich und verwandle mich in dich, denn sonst mag noch will ich nimmer getröstet werden" (David von Augsburg).[124] „Eija, mein einiges Gut, nun hilf mir, daß ich unbefleckt möge fließen in dich" (Mechthild).[125] „Ich komme zu dir um Hilfe, verlangend nach Fülle des Glücks, Zerstörung meines Ich, Aufgehen in dir" (Vischnu-Purâna).[126] „Ich bitte dich, laß meine Seele in mir schmelzen, mach mich dein" (Mânikka-Vâšagar).[127] „O quando ad plenum dabitur mihi vacare et videre, quam suavis es, Domine Deus meus! Quando ad plenum me recolligam in te, ut prae amore tuo non sentiam me, sed te solum, supra omnem sensum et modum" (Nachfolge Christi).[128] „Wann werde ich ganz dein sein? Wann werde ich aufhören, mein zu sein? Wann wirst du mich mit dir vollkommen vereinigen, mich in dir aufnehmen und umwandeln?" (Petrus von Alcantara).[129] „Wie lange noch wird es zwischen mir und dir das Ich und Du geben? Hebe zwischen uns mein Ich auf, daß ich ganz in dich eingehe, daß ich nichts werde" (Bâyazîd).[130] „Gib, daß ich anfange in Wahrheit mir selbst zu entfallen und in dir, meine süße Minne, außer mir gerate. Hier, hier laß mich mich selbst in dir verlieren, mich selbst in dir so völlig verlassen, daß von mir in mir keine Spur mehr bleibt . . . . Eija, eija verwandle mich so ganz in die Leidenschaft deiner Liebe, daß in dir zunichte werde all meine Unvollkommenheit und ich außer dir keinen Geist mehr habe." „Möge ich hinabsinken in den Abgrund des Meeres deiner gütigsten Milde! Möge ich untergehen in der Flut deiner lebendigen Minne, wie der Tropfen des Meeres untergeht in der Tiefe seiner Fülle! Möge ich sterben, ja sterben in der Flut deiner unermeßlichen Erbarmung, wie der Funke des Feuers stirbt in des Stromes gewaltigem Ansturm!" „Siehe, ich komme zu dir, o verzehrendes Feuer, mein Gott. Eija in der feurigen Gewalt deiner Minne mich verschlingend, vernichte und verzehre mich ganz in dir" (Gertrud).[131]

„Zerstör den Grund der Eigenheit,
Der uns noch hält geschieden . . . .
Zeuch mich aus mir und allem hin,
Bis ich mit dir ganz eines bin
Und du in mir nur lebest."
„Verbrenne, Liebster, was uns trennt,
Bis wir in eins zerfließen."
„Laß mich ganz verschwinden
Dich nur seh'n und finden." (Tersteegen).[132]

c) Ewige Gottesschau und Gottvereinigung im Jenseits: „Gib mir vor lauter Minne ein ewiges Genießen, mein Herr, da du allein ein Herr bist und niemand mehr, da deine Ehre unsere ewige Nahrung ist und deine Gewalt unsere ewige Freude, da dein Anblick unsere ewige Speise ist, da alle Traurigkeit ein Ende hat und alle Freude versichert ist in dem Ursprung des lebendigen Brunnens" (Margaretha Ebner).[133] „Du siehst, keine Freude hab' ich auf dieser meerumgürteten Erde, sei gnädig, laß mich zu dir kommen." „Du siehst, mein Herz ist verzagt, ich habe keine Freude im Leben, sei gnädig, laß mich zu dir kommen" (Mânikka-Vâšagar).[134] „O Minne, Minne, wann wirst du aus dem Kerker meine Seele herausführen? O wann, wann wirst du sie, die Einsame, lösen von der Fessel des Leibes? O wann, wann wirst du mich einführen in das Gemach meines Bräutigams, daß ich ihm vermählt werde in ewigem Genuß? Eija, o Liebe, beeile meine Hochzeit; denn ich wollte ja tausendmal sterben um solche Wonne zu kosten" (Gertrud).[135] „O weh, meine auserwählte Weisheit, wann soll der lichte Tag aufgehen, wann soll die fröhliche Stunde kommen, da ich vollkommen

bereit hinscheide von diesem Elend zu meinem Geliebten, o weh, damit ich dich leiblich schaue und lobe? Wahrlich, mich beginnt so schmerzlich zu sehnen, mich beginnt so innig zu verlangen nach meines Herzens einziger Wonne. . . . Ach, wie zieht es sich in die Länge, wie verspätet es sich, daß ich meines Herzens Augenweide von Angesicht zu Angesicht ansehe und ich deiner nach meiner Herzenslust genieße" (Seuse) [136]. „Quando ad plenum laetabor in te? Quando erit pax solida, pax imperturbabilis et secura, pax intus et foris, pax ex omni parte firma? Jesu bone, quando stabo ad videndum te? Quando contemplabor gloriam regni tui? Quando eris mihi omnia in omnibus? O quando ero tecum in regno tuo, quod praeparasti dilectis tuis ab aeterno?" „Quamdiu in terra vivo et te nondum video, triste est mihi omne, quod cerno." „Veni, Domine Jesu, veni et noli tardare, relaxa facinora mea, solve vincula; educ vinctum de domo carceris, de lacu miseriae et de luto faecis . . . Noli me apud saeculum diutius relinquere. Satis sit, quod hucusque certavi, quod tanto tempore exulavi . . . Nunc optato concede perfrui gaudio, quod nullo finitur termino nec ullo obnubilatur taedio. Ostende mihi faciem tuam, quam angeli semper vident . . . Veni, Domine Jesu, et tolle me de terra aliena; revoca abiectum ad patriam . . . Veni, redemptor bone, fac me participem aeternae tuae gloriae. Tempus est, ut revertar ad te . . . Taedet me vitae temporalis, sola me delectat dies aeternae claritatis" (Thomas von Kempen). [137]

„Erlöse mich von diesem Tode,
Gib Leben meinem heißen Fleh'n!
Mein Gott, o halte mich verbannt
Nicht mehr in diesen starken Banden.
Sieh, wie ich glühe, dich zu seh'n,
Ganz muß in Schmerzen ich verderben,
Ich sterbe, weil ich nicht kann sterben"

(Johann von Kreuz). [138]

II. Kontemplation.

Das mystische Beten zeigt einen inneren Fortschritt; der Beter schreitet von der Gottessehnsucht zum Gottesbesitz fort. Erst flehte er, von allen Affekten und Wünschen ‚gereinigt' und ganz von dem Erlebnis des einzigen und höchsten Wertes beherrscht zu werden; jetzt ist er von diesem einen, unendlichen Wert ergriffen. Erst flehte er, zu Gott zu gelangen, ihn zu schauen, mit ihm sich zu vereinen, jetzt atmet er in seiner unmittelbaren Gegenwart. Er bittet nicht mehr, er konzentriert sich nicht mehr, er kontempliert nur die unendliche Größe, Güte und Schönheit seines Gottes. „Der Geist," sagt Plotin, „verharrt unbeweglich, ins Schauen versunken; er blickt auf nichts anderes als auf das absolut Schöne, ihm wendet er sich ganz zu und gibt sich ihm ganz hin, stillestehend und gleichsam mit Kraft erfüllt." [139] Schauer, Ehrfurcht, Bewunderung, Staunen und Entzücken packen ihn, unendliche Wonne durchströmt ihn. Mit unvergleichlichen Worten hat Plotin dieses wunderbare Erlebnis der mystischen Kontemplation beschrieben.

„Wer es (d. h. das höchste Gut) schaut, welche Liebesglut wird ihn durchflammen, welche Sehnsucht ihn durchglühen, mit ihm ganz zu verschmelzen, welch Wonneschauer ihn durchzittern! Wer es noch nicht geschaut hat, verlangt sehnsüchtig nach ihm als dem absolut Guten, wer es schon geschaut hat, staunt über seine Schönheit, wird von seliger Bewunderung erfüllt, wird erschüttert ohne versehrt zu werden, er liebt mit wahrer Liebe und heftiger Sehnsucht, er verlacht jede andere Liebe, er verachtet alles, was er bisher für schön hielt. Etwas ähnliches erleben jene, denen eine Götter- oder Geistesvision zuteil geworden und die nun unempfänglich sind für die Schönheit anderer Körper. Wieviel mehr wird dann erst der, welcher das absolut Schöne selbst in seiner wesenhaften Reinheit

geschaut hat, frei sein von Verlangen nach fleischlicher oder körperlicher Schönheit, sei sie nun irdisch oder himmlisch, damit das Unschöne rein bleibe.“ [140]

Die kontemplative Versunkenheit ist meist stumm; die entzückte Schau des *summum bonum* ist sprach- und wortlos (s. o. S. 289f.). „Alles in uns schweige und sich innigst vor ihm beuge!“ (Tersteegen). [141] Bisweilen ist aber der das reine Werterlebnis begleitende Affekt so gewaltig, daß er sich in der Rede nach außen entlädt. Der kontemplierende Mystiker stößt kurze, in rhythmischem Schwung einander folgende Gebetsrufe aus.

1. *Die reine ästhetische Betrachtung.*

Der Beter betrachtet Gott als einzigen, höchsten und unendlichen Wert, als die Quelle aller intellektuellen, ethischen und ästhetischen Werte, als Ursache aller Wonne und Seligkeit, als einziges und höchstes Ziel alles menschlichen Strebens.

„Tu es summum bonum“. „Summe, optime, potentissime, misericordissime et iustissime, pulcherrime et fortissime!“ „Deus pater veritatis, pater sapientiae, pater verae summaeque vitae, pater beatitudinis, pater boni et pulchri, pater intelligibilis lucis!“ „Te invoco, Deus veritas, in quo et a quo et per quem vera sunt, quae vera sunt omnia. Deus sapientia, in quo et a quo et per quem sapiunt, quae sapiunt omnia. Deus vera et summa vita, in quo et a quo et per quem vivunt, quae vere summeque vivunt omnia. Deus beatitudo, in quo et a quo et per quem beata sunt, quae beata sunt omnia. Deus bonum et pulchrum, in quo et a quo et per quem bona et pulchra sunt, quae bona et pulchra sunt omnia. Deus intelligibilis lux, in quo et a quo et per quem intelligibiliter lucent, quae intelligibiliter lucent omnia.“ „Deus supra quem nihil, extra quem nihil, sine quo nihil est. Deus, sub quo totum est, in quo totum est, cum quo totum est.“ „Deus meus, Domine meus, rex meus, pater meus, causa mea, spes mea, res mea, honor meus, domus mea, patria mea, salus mea, lux mea, vita mea“ (Augustinus) [142]. „Dulcissime, benignissime, amantissime, carissime, potentissime, desideratissime, pretiosissime, amabilissime, pulcherrime, tu melle dulcior, lacte et nive candidior, nectare suavior, gemmis et auro pretiosior, cunctisque terrarum divitiis et honoribus mihi carior“ (Anselm von Canterbury). [143] Franz von Assisi bricht nach der Stigmatisierung in den Jubelruf aus: „Tu es sanctus Dominus Deus solus, qui facis mirabilia. Tu es fortis. Tu es magnus. Tu es altissimus. Tu es rex omnipotens, tu Pater sancte, Rex coeli et terrae. Tu es trinus Dominus Deus, omne bonum. Tu es bonum, omne bonum, summum bonum, Domine Deus vivus et verus. Tu es caritas, amor. Tu es sapientia. Tu es humilitas. Tu es patientia. Tu es securitas. Tu es quietas. Tu es gaudium et laetitia. Tu es iustitia et temperantia. Tu es omnis divitia ad sufficientiam“. [144] Der vom Enthusiasmus überwältigte Troubadour der Gottesliebe reiht hier viele kurze Rufe aneinander; ein andermal wiederholte er die ganze Nacht hindurch das eine Gebet: „Deus meus et omnia“. [145] Mit demselben Ruf leitet Thomas von Kempen eines seiner innigen Gebete ein. [146] „Du allein bist meine ganze und wahre Liebe. Du bist mein teuerstes Heil. Du bist meine ganze Hoffnung und Freude. Du bist das höchste und beste Gut. Du bist der Durst meines Herzens. Du bist das ganze Genügen meines Geistes.“ „Du bist das Leben meiner Seele. Du der Jubel meines Herzens . . . Du bist Anfang und Vollendung alles Guten. Du bist das Lob meines Herzens und Mundes.“ „Du allein bist wunderbar und herrlich. Du allein bist groß und lobwürdig, allein süß und liebenswert, allein schön und anmutig, allein wohlgestalten und wonniglich, allein so groß und so beschaffen, daß in aller Herrlichkeit Himmels und der Erde dir keiner gleich ist.“ „Du bist die Anmut aller Farben, die Süßigkeit aller Geschmäcke, der Duft aller Gerüche, das Ergötzen aller Töne, die liebliche Wonne aller heimlichsten Umarmungen. In dir ist wonnigliche Lust, aus dir strömt reicher Überfluß, zu dir führt anmutige Verlockung, durch dich geschieht un-

widerstehlicher Einfluß. Du bist der überströmende Abgrund der Gottheit. O wertester König der Könige, erhabenster Kaiser, erlauchtester Fürst, mildester Herrscher, mächtigster Schirmherr! . . . Kunstfertigster Werkmeister, mildester Lehrmeister, weisester Ratgeber, gütigster Helfer, treuester Freund! . . . O zartester Schmeichler, sanftester Koser, glühendster Liebhaber, süßester Bräutigam, keuschester Eiferer! . . . Lieblichster Bruder, blühendster Jüngling, angenehmster Begleiter, freigebigster Gastfreund, höflichster Diener!" (Gertrud von Helftä). [147] „Du bist der Abgrund der unerschaffenen Weisheit; du bist der Hort der ungemessenen Gewalt, du bist der reiche Schatz, dessen Gut niemand voll achten mag, du bist das o b e r s t e und v o l l k o m m e n s t e G u t, das niemand wünschen kann; denn was gut sein mag und besser und allerbeste, das bist du in der allerbesten Weise." (David von Augsburg). [148] „Tu Domine, Deus meus, super omnia optimus es. Tu solus altissimus, tu solus potentissimus, tu solus sufficientissimus et plenissimus, tu solus suavissimus et solationissimus. Tu solus pulcherrimus et amantissimus, tu solus nobilissimus et gloriosissimus super omnia, in quo cuncta bona simul et perfecta sunt et semper fuerunt et erunt." „Tu refugium meum et domus mea, tu civitas mea, tu habitatio mea, tu cibus meus, tu potus meus, tu requies et refectio, tu socius dilectus, tu intimus amicus, tu cognatus et proximus, tu frater et soror, tu pater et patronus, tu pastor et custos totius vitae, cui me et omnia mea fideliter commendo, quia non est salus extra te nec tuta vita absque te" (Thomas von Kempen) [149]. „O meine Hoffnung, o du mein vollkommener Ruhm, o meine Zuflucht und mein Trost, o Süßigkeit meines Herzens, o Leben meiner Seele, o Freude meines Geistes, o herrlicher Tag der Ewigkeit, hellstes Licht meines innersten Wesens, himmlisches Paradies meines Herzens, o mein süßer Ursprung und mein und aller Dinge erster Anfang, o meine höchste, übergroße Ruhe und mein einzig genügender Besitz" (Petrus von Alcantara). [150] „O höchster Herr, o du mein König, o erhabene Macht, unendliche Güte, ewige Weisheit, ohne Anfang und ohne Ende, unergründliche Tiefe der Wunder, Quelle aller Schönheit und Kraft" (Teresa di Jesu). [151] Auch die byzantinische Mystik kennt dieses rein kontemplative Beten. Symeon betet: „Du bist das Himmelreich, du das Land der Sanftmütigen, o Christus. Du bist das grünende Paradies, du das göttliche Brautgemach, du die unaussprechliche Ehekammer, du der Tisch aller. Du bist das Lebensbrot, du der frischeste Trank, du der Mischkrug, du das Lebenswasser. Du bist die unauslöschliche Fackel den Heiligen. Du bist das Kleid, der Kranz und der Verteiler der Kränze. Du bist die Freude und Erquickung, die Seligkeit und Herrlichkeit. Du bist das Jauchzen und die Wonne". [152] Ebenso bildhafte und farbenreiche Formen hat das kontemplative Gebet bei Mechthild von Magdeburg. „O du brennender Berg, o du auserwählte Sonne, o du voller Mond, o du grundloser Brunnen, o du unerreichbare Höhe, o du Klarheit ohne Maß, o Weisheit ohne Grund, o Barmherzigkeit ohne Hinderung, o Stärke ohne Widersetzung, o Krone aller Ehren." „O Kaiser aller Ehren, o Krone aller Fürsten, o Weisheit aller Meister, o Geber aller Gabe, o Löser aller Gefängnisse." „Du bist die Sonne aller Augen, du bist die Lust aller Ohren, du bist die Stimme aller Worte, du bist die Kraft aller Frömmigkeit, du bist die Lehre aller Weisheit, du bist das Leben in allem Lebenden, du bist die Ordnung alles Seienden." „Du bist mein Spiegelberg, eine Augenweide, ein Verlust meiner selbst, ein Sturm meines Herzens, meine höchste Sicherheit". [153] In Stimmung und Stil klingt an Mechthilds dichterisches Gebet ein Hymnus des Mânikka-Vâšagar an: „O unbefleckter Glanz, Schimmer einer voll erblühten Blume, o Lehrer, honigsüße Götterspeise, du Hochgeehrter, Beschützer, Löser der Fesseln, großer Strom von überschwänglicher Zartheit und unaufhörlicher Flut! Großes Licht, das niemand schauen kann, Flut des Entzückens, Vater, Licht aller vergänglichen Strahlen, die scheinen, unsagbar feiner Intellekt! Volle Gewißheit, köstliche Götterspeise, aufströmender Quell, du mein Herr". [154]

Die Kontemplation von Gottes Unendlichkeit und Seinsfülle wird bisweilen zu einer in prachtvollen Paradoxien sich bewegenden Betrachtung Gottes als der *coincidentia oppositorum*.

Augustinus ruft aus: „Misericordissime et iustissime, secretissime et praesentissime, stabilis et incomprehensibilis, immutabilis et mutans omnia, nunquam

novus, nunquam vetus, semper agens semper quietus". [155] Ähnlich betet Symeon der Neue Theologe: „Du bist ganz unbeweglich und bewegst dich doch ständig, du bist ganz außer der Kreatur und bist doch in aller Kreatur, du erfüllst ganz das All und bist doch ganz außer dem All." [156] David von Augsburg ruft: „Du bist an allen Dingen, an allen Seiten, zu allen Zeiten . . . . Du bist ober allen Dingen mit königlicher Gewalt und mit deiner natürlichen Würdigkeit. Du bist unter allen Dingen, alle Dinge auf dich gegrundfestet sind . . . . Du bist zu innerst aller Dinge, wann du bist aller Dinge innerster Kern und verborgene Kraft und du ihnen ihr Wesen gibst. Du bist außerhalb der Dinge, wann dich kein Ding begreifen kann noch keine Kreatur beschließen; in dir sind alle Dinge beschlossen, wann du bist aller Dinge Urbild und lebendiger Bildner, in dem je lebte alles, was ist oder war oder wird." „Du bist ihr Herre, du bist ihr Diener, du bist ihr Vater, du bist ihre Mutter, du bist ihr Kind, du bist ihr Bruder, du bist ihr allerkeuschester und süßester minnender Gemahl. Du bist der Wirt, du bist die Wirtschaft." [157] In einem mystischen Gebet des Vishnu-Purâna heißt es: „Du, dessen Form eine ist und doch mannigfaltig, dessen Wesen eines ist und doch verschieden, zart und doch weit, erkennbar und doch unerkennbar, Wurzel der Welt und doch aus der Welt bestehend, Stütze des Alls und doch kleiner als der Erde kleinster Teil, wohnend in jeder Kreatur und doch ohne Beengung" [158].

Die Betrachtung der in Gottes Wesen beschlossenen Gegensätze läßt nicht selten den pantheistischen Gedanken des ἓν καὶ πᾶν aufsteigen.

Ein Gebet des Maitrâyanja-Upanischad (5, 1) beginnt mit den Worten: „Du bist Brahman, du Vischnu, du Rudra, du Prajâpati, du Agni, Varuna, Vâyu, du Indra, du das Licht der Nacht, du bist der Nahrungsgeist, der Tod, die Erde, d a s A l l; vielfältig ruht in dir, was ist". [159] Mânikka Vâšagar ruft: „Du bist der Himmel, du bist die Erde; du bist der Wind, du bist das Licht, der Leib bist du, die Seele du, Sein und Nichtsein bist du". [160] Magdalena von Pazzi betet: „O Liebe, du durchdringst und durchbohrst, du zerreißest und bindest, du regierst alle Dinge, du bist Himmel und Erde, Feuer und Luft, Blut und Wasser, du bist Gott und Mensch" [161].

Diese reine, völlig selbstlose, von allem Verlangen freie, ästhetische Betrachtung des *summum bonum* und ἓν καὶ πᾶν, die anbetende, feierliche Versenkung in Gottes Wesens- und Wertfülle bildet den Hauptteil des mystischen Betens; sie schiebt sich auch ständig in die Bitte und Ergebung ein; aber auf den Höhepunkten des Gebets löst sie sich von allen anderen Gebetsformen ab.

2. *Lobpreis und Dank.*

Die Betrachtung der Größe, Güte, Heiligkeit und Schönheit Gottes geht häufig in ein entzücktes Jubeln, Preisen, Loben und Danken über.

„Te laudet anima mea, ut amet te et confiteatur tibi miserationes tuas, ut laudet te. Non cessat nec tacet laudes tuas universa creatura tua, nec spiritus omnis hominis per os conversum ad te nec animalia nec corporalia per os considerantium ea, ut exsurgat in te a lassitudine anima nostra innitens eis, quae fecisti, et transiens ad te" (Augustinus). [162] „Utinam possem talia dicere qualia illi hymnidici angelorum chori! O quam libenter me in tuis laudibus totum effunderem! O quam devotissime illa coelestis melodiae cantica ad laudem et gloriam nominis tui in medio ecclesiae infatigabilis perorarem . . . . Te decet laus, te decet hymnus tibique debetur omnis honor" (Anselm von Canterbury) [163] „Omnipotens, sanctissime, altissime et summe, totum bonum, qui solus es bonus, tibi reddamus omnem laudem, omnem gloriam, omnem gratiam, omnem honorem, omnem benedictionem, et omnia bona. Fiat, Fiat! Amen." „Omnipotens, altissime, sanctissime et summe Deus, Rex coeli et terrae, propter temetipsum gratiam agimus tibi" (Franziskus). [164] „Laudetur nomen tuum, non meum; magnificetur opus tuum, non meum; benedicatur nomen sanctum tuum, nihil mihi attribuatur de laudibus hominum. Tu gloria mea, tu exultatio cordis mei. In te gloriabor

et exultabo tota die" (Nachfolge Christi).[165] „Ich lobe dich und ehre deine unergründliche Tiefe; deine wonnesame Schönheit, wie du bist in deiner Schönheit. Ich lobe deine unermeßliche Güte, wie du bist in deiner Güte. Ich lobe deinen ewigen Reichtum, wie du bist in deinen ewigen Reichtümern . . . . Herr Vater, ich lobe und ehre dich in deinem unbegreiflichen, unermeßlichen Wesen" (Adelheid von Hiltharthausen).[166] „Vater, ich preise dich; Meister, ich preise dich; Ewiger, ich preise dich; Reiner, ich preise dich; Bruder, ich preise dich; Seiender, ich preise dich; du Großer, ich preise dich; du Herr, ich preise dich; du Einziger, ich preise dich; Leben, ich preise dich; Herrlichkeit, ich preise dich; Wonne, ich preise dich; Bräutigam ich preise dich" (Mânikka-Vâšagar)[167]. „O Herr des Weltalls, möchten alle Geschöpfe dich preisen! O, wer kann es laut genug verkünden, wie treu du deinen Freunden bist! Hätte ich doch Verstand und Wissenschaft und ganz neue Worte um die Wunder deiner Liebe so zu verherrlichen, wie meine Seele es empfindet" (Teresa).[168] „Es preise dich das ganze Mark und die ganze Kraft meines Geistes! Es preise dich das ganze Wesen meines Leibes und meiner Seele! Es möge dich verherrlichen mein ganzes Inneres! Es mögen dir zujubeln all meine Wünsche, denn du allein bist lobwürdig und glorreich in Ewigkeit . . . . Es mögen dich preisen, rühmen und verherrlichen an meiner Statt all deine wunderbaren Werke und all deine herrlichen Gaben, die ich von dir habe, o Gott meines Lebens!" „Deine vorzüglichste Gottheit rühme und preise dich, denn du bist der Ursprung des steten Lichts und der Quell des Lebens. Fürwahr keine Kreatur vermag dich würdig zu loben. Du allein genügst dir . . . . Es preise dich an meiner Stelle dein glorwürdiges und wunderbares Licht, mein Gott, und es lobe dich die kaiserliche Zier deiner höchsten Majestät!" (Gertrud von Helftä).[169] „O hochheilige Dreieinigkeit, ein Gott und mein höchstes, einziges Gut! Könnte ich allein dich so sehr lieben und loben als alle seligen Geister dich lieben und loben . . . Du allein kannst dich selbst würdig lieben und loben, weil niemand als du selbst deine unbegreifliche Güte mit dem Verstand erfassen kann und eben darum sie so, wie sie es verdient, zu loben vermag" (Petrus von Alcantara)[170]. „Du erhabener Herr, ich weiß, du bist rein von allem Lobe der Lobenden und allem Preise der Preisenden und allen Gedanken der Denkenden. Mein Gott.! Du weißt, daß ich die Pflichten deines Lobes nicht zu erfüllen vermag. Lobe dich selber an meiner Statt, das ist das wahre Lob" (Husain al-Hallâdsch)[171].

3. *Hingabe und Ergebung.*

Die Ergriffenheit von dem Unendlichkeitswert bedingt eine völlige innere Hingabe an ihn; der Beter kennt keinen anderen Wert, er verzichtet in grandiosem Heroismus auf allen Eigenwillen und schenkt sich ganz seinem Gott. An die Kontemplation Gottes reiht sich so die völlige Liebeshingabe an ihn.

„Jam te solum amo, te solum sequor, te solum quaero, tibi soli servire paratus sum; quia tu solus iuste dominaris, tui iuris esse cupio." „Non dubia sed certa conscientia amo te, Domine. Percussisti cor meum verbo tuo et amavi te" (Augustinus).[172] „Domine ego non habeo nec amo nec volo nisi te" (Franziskus).[173] „Ich will nichts als dich und dich ganz" (Katharina v. Genua).[174] „Siehe, selbst im Himmel will ich nichts als dich: dich allein liebe ich, dich ersehne ich, dich minne ich, dich begehre ich, nach dir dürste ich. In dir vergehe ich ganz, mein Geliebter." (Gertrud).[175] „Ich will mich nie begnügen dich Liebe zu nennen; dich allein will ich lieben und keine andere Liebe" (Magdalena de' Pazzi).[176]

Die Liebe zu Gott bedingt einen völligen Verzicht auf alles Eigenwünschen und Eigenwollen, eine restlose Selbsthingabe an das höchste Gut, eine heroische Ergebung in den souveränen Willen Gottes.

„Jube, quaeso, atque impera, quidquid vis" (Augustin).[177] „Domine, dummodo voluntas mea recta et firma ad te permaneat, fac de me. quidquid tibi placuerit. Non enim potest esse nisi bonum, quidquid de me feceris. Si me vis esse in tenebris, sis benedictus, et si me vis esse in luce, sis iterum benedictus. Si me dignaris consolari, sis benedictus, et si me vis tribulari, sis aeque semper benedictus. Domine,

libenter patiar pro te, quidquid volueris venire super me. Indifferenter volo de manu tua bonum et malum, dulce et amarum, laetum et triste suscipere, et pro omnibus mihi contingentibus gratias agere" (Nachfolge Caristi). [178] „Suscipe, Domine, universam meam libertatem. Accipe memoriam, intellectum atque voluntatem omnem. Quidquid habeo vel possideo, mihi largitus es; id tibi totum restituo ac tuae prorsus voluntati trado gubernandum. Amorem tui solum cum gratia tua mihi dones, et dives sum satis nec aliud quidquam ultra posco" (Ignatius von Loyola). [179] „Hier ist mein Leben, mein Wille, meine Ehre; alles ist dein, alles gebe ich dir, verfahre damit nach deinem Wohlgefallen." „Dein Wille geschehe an mir in aller Weise und jeder Art, wie du, o mein Herr, es willst; wenn es soll unter Trübsalen geschehen, so gib mir Kraft, dann mögen sie kommen. Sind mir Verfolgungen, Krankheiten, Ehrenkränkungen und Not zugedacht, hier bin ich; ich werde mein Gesicht nicht abwenden . . . Verfüge über mich, wie du willst" (Teresa). [180] „Herr, ich bin dein, ganz und auf ewig, es geschehe mir nach deinem Wohlgefallen! Dich will ich loben und verherrlichen, es gehe, wie es immer wolle, denn du bist es wert, o du seliges und seligmachendes Gut." „Weil es dein gnädigstes Wohlgefallen ist, daß du mich ganz haben willst, so geb' ich mich denn hin, mit geschlossenen Augen, auf Gnade und Ungnade. Nimm mich der Welt und mir selbst, nimm mich ganz und auf ewig dir allein, Herz, Wille, Verstand, Leib, Seel' und Geist; nimm es alles bloß für dich und zu deinem Eigentum" (Tersteegen). [181] „O Herr, ich gebe mich dir, ich vertraue dir ganz. Erfülle an mir deinen hohen Ratschluß, was immer er sein mag, wirke in mir und durch mich. Laß mich dein blindes Werkzeug sein. Ich verlange nicht zu sehen, ich verlange nicht zu wissen, ich verlange nichts als daß du mich gebrauchst" (Newman) [182]. „Beherrsche, gebrauche, verkaufe, verpfände mich." „Tue mit mir, was gut ist oder was böse, bereit zu allem bin ich, dein bin ich, ganz dein" (Mânikka Vâšagar). [183] „Gebiete über deinen Sklaven deinen Leibeigenen. Dein allein ist Tulasî. O Gott des Erbarmens, tue mit ihm nach deinem Ermessen" (Tulsi Dâs). [184]

„Wer, was, wie immer auch an Leib und Geist
Und Eigenschaften ich befunden werde;
Was ich auch sei, ich nehm' es heut zu Hauf
Und leg es nieder, Herr, zu deinen Füßen
Was mein ist, Herr, und was ich selber bin,
All das soll dir, o Mâdhava, gehören" (Yâmuna-Muni). [185]

„Da liegt unser Wille,
Seele, Leib und Leben,
Dir zum Eigentum ergeben."
„Sollt ich dir nicht schenken wieder
Alles, was ich hab und bin?
Ich bin deine,
Ganz alleine,
Dir verschreib ich Herz und Sinn."
„Gleichwie ein Ton mein Herze sich
In deine Hand hinlegt,
Gebrauche wie ein Werkzeug mich,
Das sich durch dich nur regt" (Tersteegen). [186]

„Herr Jesu, mein Hort,
Ich gebe hinfort
Mit allem, was mein,
Mich in deine sel'ge Führung hinein.
Hier hast du mich gar,
Nicht nur, wie ich war,
Nein, so wie ich bin,
Und ewiglich bleiben will, nimm mich nur hin . . . .
So führ' mich hinfort,

Mein ewiger Hort,
Du König des Lichts,
O mach mich zum Stäublein, zum Pünktlein, zum Nichts"
(Zinzendorf). [187]

Diese restlose Hingabe alles persönlichen Wollens an das Göttliche, diesen vollkommenen Verzicht auf das eigene Ich bezeichnen die Mystiker gerne als ‚Opfer'.

„Ich bringe dir dich in mir und mich in dir als Lobopfer dar; nichts habe ich mehr; das, was ich in dir bin und lebe, das alles gebe ich dir" (Gertrud). [188] „Desidero me ipsum tibi spontaneam oblationem offerre et tuus perpetuo permanere. Domine, in simplicitate cordis mei offero me ipsum tibi hodie in servum tuum sempiternum, in obsequium et in sacrificium laudis perpetuae" (Imitatio Christi). [189] „Dein Sklave opfert sich dir mit freiem Herzen" (Nanak). [190] „Ich bin nur eine Opferspende, vor deine Füße geworfen" (Tulsi Dâs). [191]

„Was ich denke und verrichte,
Ist vor deinem Angesichte:
Tun und Lassen, Freud und Pein,
Soll dir aufgeopfert sein.

Was ich bin von auß- und innen,
Was nur vorkommt meinen Sinnen,
Wär' die Sache noch so klein,
Alles soll dein Opfer sein" (Tersteegen). [192]

Die Ergebungsgebete der Mystiker stimmen mehrfach im Wortlaut mit Epiktets Gebet überein (s. o. S. 206). Trotz der auffälligen Ähnlichkeit ist jedoch an einen literarischen Zusammenhang der christlichen Mystiker mit dem stoischen Philosophen nicht zu denken. Dieselben Gebetsworte sind der Ausfluß grundverschiedener seelischer Stimmungen. Das stoische Resignationsgebet ist der Ausdruck eines mutigen und hoheitsvollen sittlichen Willens, der jedes Geschick zu tragen entschlossen ist, das mystische Ergebungsgebet strömt aus der enthusiastischen Liebeshingabe an das höchste Gut, die alles Eigenwollen und Eigenwünschen verstummen läßt.

4. *Die Betrachtung des eigenen Unwertes und des göttlichen Gnadenwunders.*

Mit der Betrachtung Gottes als des einzigen Wertes verbindet sich häufig die Betrachtung des eigenen Unwertes, die sich nicht selten zur völligen Selbstentwürdigung und Selbstentwertung steigert. „Der Mensch versinkt und verschmilzt in sein eigenes Nichts und seine Kleinheit; je klarer und bloßer ihm die Größe Gottes einleuchtet, um so kenntlicher wird ihm seine Kleinheit" (Unbekannter Dominikanermystiker) [193]. Die Mahnung der Magdeburger Begine Mechthild: „Also du betest, so sollst du dich kleine machen mit großer Demütigkeit", [194] haben alle Mystiker im Übermaße erfüllt. Wie bei der Betrachtung des höchsten Gutes, so redet auch bei der Betrachtung des eigenen Unwertes der Mystiker nur in Superlativen. Mechthild von Magdeburg nennt sich die „allermindeste, allerschnödeste, allerunwürdigste unter allen Menschen". [195] Symeon der Neue Theologe gesteht: „Ich weiß, Herr, daß kein anderer dich so verspottet hat wie ich und solche Taten getan, die ich Elender getan habe, der ich noch anderen zum Urheber des Ver-

derbens geworden bin." „Alle Glieder meines Leibes und meiner Seele habe ich befleckt von Geburt an; ich bin ganz Sünde." [196] Ähnliche Sündenbekenntnisse und ähnliche Worte rücksichtsloser Selbsterniedrigung kann man in den Schriften aller Mystiker unzähligemale lesen. Aber die unmittelbare Verbindung der Kontemplation des höchsten Gutes mit der Betrachtung der eigenen Nichtigkeit erzeugt ein Kontrasterlebnis von wundersamer Paradoxie. Die innere Blickrichtung des Betenden zielt auf ein doppeltes Objekt: Gottes Unendlichkeit, Heiligkeit, Schönheit und Liebe — des eigenen Ichs Kleinheit, Sündigkeit, Häßlichkeit und Verworfenheit. Liebe und Haß, Ehrfurcht und Verachtung, Anbetung und Verdammung, Entzücken und Erschauern, Angst und Zuversicht, Qual und Wonne — all die konträren Affekte und Wertgefühle vereinigen sich in Kontrastharmonie zu einem überwältigenden Gesamterlebnis, das im Gebet durchbricht. Die inneren Gegensätze, die dieses Erlebnis umspannt, kommen in den schlichten Gebetsworten treffend zum Ausdruck.

„Inops et pauper sum ego, tu dives in omnes invocantes te." „Nunc autem, quod gemitus meus testis est, displicere me mihi, tu refulges et places et amaris et desideraris, ut erubescam de me et abiiciam me atque eligam te et nec tibi nec mihi placeam nisi de te" (Augustinus). [197] „Quid es tu, dulcissime Deus meus, et quid sum ego vermiculus et parvus servus tuus?" (Franziskus). [198] „Domine Deus meus, omnia bona mea tu es. Et quis ego sum, ut audeam ad te loqui? Ego sum pauperrimus servulus tuus et abjectus vermiculus, multo pauperior et contemptibilior quam scio et dicere audeo. Memento, Domine, quia nihil sum, nihil habeo nihilque valeo. Tu solus bonus, iustus et sanctus, tu omnia potes, omnia praestas, omnia imples" (Thomas von Kempen) [199]. „Was bin ich, mein Gott, du Liebe meines Herzens? Wehe, wehe! Wie unähnlich bin ich dir! Siehe ich bin das kleinste Tröpflein von deiner Güte — und du bist das volle Meer der ganzen Süßigkeit" (Gertrud). [200]

Die Paradoxie des mystischen Kontrasterlebnisses steigert sich noch durch den Gedanken, daß der unendliche Gott sich zum kleinen, sündigen Menschen herabneigt, sich ihm schenkt und mit ihm sich vereinigt. Der Mystiker schwelgt in der Betrachtung dieses unfaßlichen Gnadenwunders; er wagt kaum aufzublicken, er bebt und zittert vor Entzückung und Seligkeit.

„Wie darf ich, befleckt am Leib und beschmutzt an der Seele, vor dir erscheinen? wie darf ich dich schauen? wie darf ich Elender vor deinem Angesicht stehen? wie muß ich nicht fliehen vor deiner Herrlichkeit und dem blitzenden Licht deines heiligen Geistes?" (Symeon der Neue Theologe). [201] „Mich, den Geringsten, hast du beachtet wie ein kostbar Ding!" „Mich Hund und noch Geringeren als ein Hund hast du voll Liebe zu deinem Eigentum gemacht!" (Mânikka-Vâšagar). [202] „Mein Gott, daß ich dich liebe, ist nicht erstaunlich, denn ich bin dein Diener, schwach, ohnmächtig, bedürftig, aber seltsam ist, daß du mich liebst, du, der König der Könige" (Bâyazîd). [203] „Herr, daß du eine Verbindung eingehst mit Seelen, die dich so oft beleidigt, daß du eine Seele wie die meinige, so hoch begnadest — das überwältigt meinen Geist" (Teresa). [204]

„Du Hoher und Erhabener,
Du Großer, ja du Größester,
Kein Geist erreicht dein hohes Denken.
Ein Stäublein ist dir alle Welt,
Das deine Hand formiert und hält;
Wie tief muß denn ich Wurm mich senken!
Und doch ist Kleinheit groß bei dir,
Du suchst sie und du wohnst in ihr" (Tersteegen). [205]

Die Kontemplation des höchsten Gutes und der eigenen Nichtigkeit geht so in die Betrachtung des göttlichen Gnadenwunders der mystischen Einigung über. Oft ist das Beten nur ein Staunen über das Große, Unbegreifliche, das sich in der gottbegnadeten Seele vollzieht.

„Woher kommst du? Wie kommst du in meine rings umschlossene Zelle? Seltsam ist das fürwahr, es übersteigt Rede und Verstand. Daß du plötzlich in meinem Innern Platz nimmst und aufleuchtest und lichtförmig erscheinst wie der hellblinkende Vollmond, das macht mich sinnlos und sprachlos, mein Gott. Ich weiß, daß es du bist, der gekommen ist, um zu erleuchten, die in der Finsternis sitzen, ich gerate außer mir und verliere Verstand und Worte, weil ich schaue das fremde Wunder, das alle Kreatur, alle Natur, alle Rede übersteigt" (Symeon der Neue Theologe). [206] „Wer schaut wie du, mein Herr Jesu Christe, meine süße Liebe, hoch erhaben und unermeßlich, herab auf das Niedrige? Wer ist dir gleich unter den Starken, mein Herr, der du das Niederste in der Welt erwählst? Wer ist wie du, der du Himmel und Erde gegründet hast, dem Throne und Herrschaften dienen und der du doch deine Wonne unter den Menschenkindern suchst? Wie groß bist du, König der Könige und Herr der Herrscher, der du denSternen gebietest und dem Menschen dein Herz schenkst? Wer bist du, in dessen Rechten Reichtum und Ruhm? Du bist voll von Wonne und hast eine Braut von der Erde? O Liebe, wohin neigst du deine Majestät? Eija, o Liebe, wohin lenkst du den Quell der Weisheit? Fürwahr bis zum Abgrund des Elends" (Gertrud). [207]

III. Ekstase.

Die schauervoll-wonnevolle Kontemplation der ‚unaussprechlichen göttlichen Schönheit' ist noch nicht das Endziel mystischen Betens und Betrachtens. Das höchste und heiligste Gebet des Mystikers ist das ekstatische ‚Gebet', das kein Gebet im gewöhnlichen Sinne mehr ist. In der entzückenden Gottesschau ist der Unterschied zwischen Seele und Gott, zwischen endlicher Kreatur und unendlichem Geist, zwischen dem kleinen, armseligen Ich und dem großen, reichen Du entschieden gewahrt. Aber in der ekstatischen Gotteinigung sind alle Unterschiede aufgehoben: Beter und Angebeteter, Ich und Du sind in unzertrennlicher Einheit zusammengeflossen. Alle Gebetsrede, ja alle Gebetshinwendung hat aufgehört; es sind nicht mehr zwei, sondern Eines; das Endliche ist verschlungen vom Unendlichen. Diese ekstatische *unio substantialis* ist unaussprechlich, weil sie jenseits des wachen Bewußtseins sich vollzieht. Aber wenn der Mystiker aus der ekstatischen Gottrunkenheit erwacht, versucht er das Unaussprechliche in einem Gebetsworte zu stammeln; er kann sein Glück nur in der Formel ausdrücken: „Ich bin du und du bist ich." Von den Lippen der indischen und persischen, der hellenistischen und christlichen Mystiker tönt dieses Ekstatikergebet uns entgegen. [208]

„Du bin ich, hohe Gottheit, ich bist du, hohe Gottheit," ruft der indische Mystiker Nimbâditya [209]. Immer wieder kehrt dieser Ruf bei den hellenistischen Mystikern, in der Poimandresliteratur wie in den Schriften der Gnostiker: *σὺ γὰρ ἐγὼ καὶ ἐγὼ σύ.* [210] Am häufigsten aber begegnet uns diese Identitätsformel bei den persischen Sûfî. Jalâl ed-dîn Rûmî ruft begeistert: „Ich bin du und du ich" [211]. Und in einem längeren Gebet sagt er: „Es hat zwischen uns aufgehört das Ich und Du. Ich bin nicht ich, du bist nicht du, auch bist du nicht ich. Ich bin zugleich ich und du, du bist zugleich du und ich. Ich bin in Verwirrung darüber, ob du ich oder ich du seiest". [212] Schon vor Jalâl hatte Husain al-Hallâdsch diese Wesenseinigung mit den Worten ausgesprochen: „Dein Geist vermengt sich mit meinem Geist so wie Wein sich mengt mit reinem

Wasser." „Wenn irgend etwas dich berührt, berührt es mich. Siehe, in jedem Falle bist du ich.". [213] Ja, auch aus dem Munde christlicher Mystiker vernehmen wir diesen ekstatischen Jubelruf: „Du bist ich und ich bin du," betet Angela von Foligno [214]. Zumeist freilich formulieren die christlichen Mystiker die Erfahrung der *unio mystica* milder; häufiger als die ‚reziproke Identitätsformel' (Weinreich) [215] begegnet uns bei ihnen die ‚reziproke Immanenzformel'. Mechthild von Magdeburg spricht betend:

„Ich bin in dir und du bist in mir,
wir mögen nit naher sin,
wan wir zwöi sind in ein gevlossen
und sind in eine form gegossen,
also son wir bliben eweklich unverdrossen". [216]

Und Gerhard Tersteegen singt:

„Ich senk mich in dich hinunter:
Ich in dir, du in mir" [217].

Diese ‚reziproke Identitätsformel' ist das höchste mystische Gebet. Erst wenn er dieses Gebet sprechen kann, hat er seinen Gott ganz gefunden, bleibt er eins mit ihm in Ewigkeit. Jalâl-ed-dîn-Rûmî, der Klassiker der islamischen Mystik, hat diesen Gedanken in ein wundervolles Gleichnis gehüllt.

Ein Liebender kam einst des Nachts vor die Türe seiner Liebsten und pochte an. Da rief sie: „Wer klopfet hier?" Und er antwortete: „Ich bin es." Sie aber öffnete nicht, sondern sagte barsch: „Fort mit dir!" Da ging der Jüngling in die Ferne und wanderte durch die Welt, bis die Liebe ihn mit unwiderstehlicher Macht zurücktrieb zu der Geliebten Behausung. Und er pochte abermals mit dem Ring an die Pforte, leise und zaghaft, in schüchterner Hoffnung. Und wieder ertönte die Frage der Geliebten: „Wer klopfet hier?" und er antwortet: „Du bist es, du stehst noch einmal vor der Türe." Da öffnete ihm die Angebetete mit den Worten:

„O Liebster, komm herein,
Zweie faßt zwar nicht mein enges Kämmerlein;
Da indes auch du nichts mehr als ich nur bist.
Im Gemach und auch am Tische Raum noch ist". [218]

Der Grundgedanke der Mystik ist in dieser Erzählung klar ausgesprochen: des Menschen Identität mit dem Göttlichen. Durch das mystische Schrifttum des Orients und Okzidents klingt wie als Leitmotiv jene ekstatische Identitätsformel hindurch. Die Mystiker bilden eine unsichtbare Brüdergemeinde, die sich über alle Länder und Zeiten erstreckt; durch Meilenweite und Jahrhundertferne getrennt, reichen sie sich die Hände und stimmen in das Lied: Gott und Mensch sind nur durch äußeren Schein getrennt, beide sind eins in unauflöslicher Einheit. Und in trunkener Begeisterung sprechen sie das große mystische Gebet: „Ich bin du und du bist ich."

IV. Die Verwerfung des Bittens um irdische Güter.

Das naive Bitten um äußere Dinge ist mit der mystischen Grundtendenz unvereinbar. Wo es sich (meist als Fürbitte für andere) bei Mystikern findet, spielt es eine durchaus sekundäre Rolle und läuft als etwas Selbständiges neben dem mystischen ausschließlich auf Gott und das Heil abzielenden Gebet einher. Die echte Mystik verwirft genau so wie die philosophische Kritik das Bitten um Irdisches als irreligiös. Der Gegenstand des Gebets ist ausschließlich „Gott und

die Seele" — Gott das *unum bonum*, das *summum bonum*, und der Seele Heil und Seligkeit in diesem höchsten Gut. Augustin gibt die Gebetsanweisung: „Nolite aliquid a Deo quaerere nisi Deum." „Ora beatam vitam" — und *beata vita* ist für ihn *vita aeterna*, das *contemplari Domini delectationem in aeternum*. Das Bitten um äußere Glücksgüter ist ihm ein ‚*carnaliter orare*'; den im Geiste Wiedergeborenen geziemt nur ein ‚*spiritaliter orare*'. [219] Mit derselben Begründung weist der persische Mystiker Sa'adi das Bitten um äußere Gnadengaben ab.

„. . Ein wahrer Diener seines Herrn nur jener ist,
Der nicht ob des Herren Gnade seinen Herren selbst vergißt.
Also wandelt auch nur jener treu auf seines Gottes Pfad,
Der von Gott sich n u r i h n s e l b e r als Geschenk erbeten hat.
Blickst du nur auf Gottes Gaben und nicht auf ihn selber hin,
Fesselt dich nicht seine Liebe, fesselt dich dein eigner Sinn.
Öffnet sich dein Mund zum Beten nur aus Gierde nach der Gab',
Nimmer strömt dann das Geheimnis seiner Liebe dir herab". [220]

Das Bitten um die Erfüllung selbstsüchtiger Wünsche widerspricht auch dem mystischen Ideal der absoluten Gleichförmigkeit mit Gottes Willen.

„Beten: Ach, Herr, wende dies Verhängnis ab,
Fürwahr Sünde gegen den ist, der es gab."
(Jalâl-ed-dîn Rûmî). [221]

Schließlich macht die Nichtigkeit und Wertlosigkeit alles Irdischen das Beten um vergängliche Güter zur Torheit. Meister Eckhart kleidet die Ablehnung alles irdisch-selbstsüchtigen Bittens in ein reizvolles Gleichnis:

„Man fragte einen siechen Menschen, warum er Gott nicht darum bäte, daß er ihn gesund machte. Da sagte der Mensch, das wollte er ungern tun aus drei Gründen. Der eine war, er wollte das wissen und dessen gewiß sein, daß der minnigliche Gott nimmer möchte das leiden, daß er siech wäre, denn zu seinem Allerbesten. Ein anderer Grund war der: Wenn der Mensch gut ist, so will er alles, was Gott will und nicht, daß Gott wolle, was der Mensch will, denn das wäre gar unrecht. Und darum so will er, daß ich siech sei; denn wollte er es nicht, so wäre ich es auch nicht; so soll ich auch nicht wünschen gesund zu sein. Sonder Zweifel, möchte das sein, daß mich Gott gesund machte sonder seinen Willen, mir wäre unwert und ungenehm, daß er mich gesund machte. Leiden wollen kommt von Minne, nicht wollen kommt von Unminne. Viel lieber, besser und nützer ist mir, daß mich Gott minne und ich auch siech sei, denn daß ich gesund an dem Leibe wäre und mich Gott nicht minnet. Was Gott minnet, das ist etwas, was Gott nicht minnet, das ist nichts . . . . Die dritte Sache, warum mir unwert und ungenehm wäre, daß ich Gott wollte bitten darum, daß er mich gesund mache, ist die: Ich will und soll den reichen, minnigliehen Gott nicht um solche Kleinigkeiten bitten. Gesetzt, daß ich zu dem milden Papste käme hundert oder zweihundert Meilen, und so ich käme vor ihn und spräche: ‚O Herr, heiliger Vater, ich bin gekommen wohl zweihundert Meilen schweren Weges mit großen Kosten und bitte euch, warum ich auch her zu euch gekommen bin, daß ihr mir gebet eine Bohne'. Wahrlich er selber und auch wer das vernähme, spräche mit Recht, daß ich ein großer Tor wäre. Nun ist das Eine gewisse Wahrheit, die ich spreche, daß alles Gut, auch alle Kreatur gegen Gott ist minder denn eine Bohne. Darum verschmähe ich billigerweise, wenn ich ein weiser und guter Mensch bin, daß ich wollte beten darum, daß ich gesund würde". [222]

Die konsequente Mystik verwirft nicht nur das Bitten um Irdisches, sondern das Bitten überhaupt. Die Bitte ist Ausdruck des Wunsches und Willens — das mystische Ideal hingegen ist die völlige Wunsch-

und Willenlosigkeit, die ‚Ledigkeit' und ‚Gelassenheit'. Darum schreiten Meister Eckhart und Katharina von Genua ebenso wie die quietistischen Mystiker des 17. Jahrhunderts zur Ablehnung jeder Bitte, auch der Bitte um religiöse und sittliche Werte, fort und beschränken das Gebet auf die Aussprache der Indifferenzstimmung. Meister Eckhart sagt:

„In wahrem Gehorsam soll nicht erfunden werden: ‚ich will also oder also, dies oder das', sondern ein lauter Verzicht auf das Deine. Und darum auch in dem allerbesten Gebet, das der Mensch mag beten, soll es nicht heißen: ‚gib mir die Tugend oder die Weise' oder ‚ja, Herr, ‚gib mir dich selber oder ewiges Leben' [gegen Augustins obigen Ausspruch], sondern allein: ‚Herr, gib mir nichts, denn was d u willst, und tue, Herr, was und wie d u willst in aller Weise.' Das übertriffet das erste wie der Himmel die Erde. Dann zumal ist der Mensch ausgegangen in Gott in wahrem Gehorsam." „Das kräftigste Gebet . . . ist das, das da geht aus einem ledigen Gemüt . . . Was ist ein ledig Gemüt? Das mit nichts beladen ist oder verworren und an nichts gebunden noch das Seine sucht in den Dingen, sondern allzumal in den liebsten Willen Gottes versenket ist und ausgegangen aus dem eigenen". [223]

Katharina von Genua empfing von Christus die Mahnung: „Sage niemals: ich will oder ich will nicht. Sage niemals mein, sondern immer unser. Wenn du das Vaterunser betest, so nimm dir als Grundlage daraus die Worte: Fiat voluntas tua, d. h. es geschehe dein Wille in jeder Sache, in der Seele, im Leibe, in den Kindern, in den Verwandten, in den Freunden, in Hab und Gut und in jeder anderen Sache, die dir begegnen möge, sei es zum Wohl oder Weh." Katharina hat diese Mahnung buchstäblich befolgt; so konnte sie in ihren späteren Jahren bekennen: „Schon sind es etwa 35 Jahre, daß ich dich, o mein Herr, niemals mehr um irgend etwas für mich gebeten habe". [224]

5. Die psychologischen Stadien des Gebets bzw. der Versenkung.

Die mystische Konzentration auf den höchsten Wert kann entweder ein bewußtes, absichtliches, willkürliches Sichhinwenden zu Gott sein oder ein unbewußtes, unwillkürliches, spontanes Ergriffen-, Hingerissensein von Gott. Die spontane Kontemplation wächst meist von selbst aus der willentlichen Meditation und Konzentration heraus; oder man sucht durch die absichtliche Konzentration die in der spontanen Anbetung früher erlebte Gebetsstimmung neu zu erzeugen. Die Konzentration, das Hinschauen auf ein einziges Objekt bedingt eine Vereinheitlichung des gesamten psychischen Geschehens, eine Absorption aller auf andere Gegenstände sich richtenden Vorstellungen, Willenstendenzen und Wertungen wie eine Unterbindung der natürlichen Affekte. Die Gebetssammlung und Gebetsbetrachtung führen so von selbst in die von den Mystikern ersehnten überwachen Bewußtseinszustände (Friede, Entzücken) hinüber, bisweilen sogar in die ekstatische Bewußtseinstrübung. Diese beiden Momente — der Unterschied von naivem und absichtlichem Beten wie die Annäherung an die Ekstase — veranlassen eine Klassifikation von Gebetsstufen unter dem Gesichtspunkt der fortschreitenden Vereinfachung des psychischen Zustandes, der Reduktion des Bewußtseinsumfanges und der Steigerung der Bewußtseinsintensität. Die neuplatonischen Mystiker reden von ‚Ideen' (*εἴδη*) oder ‚Begriffen' (*ὅροι*) [225] des Gebets, die christlichen von ‚Stufen' oder ‚Staffeln', ein islamischer Mystiker (Algazâlî) [226] spricht sehr fein von ‚Hüllen' des Gebets — der Fortgang ist hier nicht von unten nach

oben, sondern von außen nach innen gedacht. Bei all diesen Klassifikationen ist unter ‚Gebet' nicht das aktuelle Gebet, die Gebetsaussprache gemeint, da das Beten in Worten und Vorstellungen mit der fortschreitenden Vertiefung aufhört, sondern das habituelle Gebet, der mystische ‚Gebetszustand' (*état d'oraison*). Franz von Sales sagt: „L'oraison et la théologie mystique ne sont qu' une même chose." [227]

Die Konstruktion einer zur Ekstase führenden „Gebetsleiter", die eine hohe psychologisch-analytische Begabung voraussetzt, erfüllt eine dreifache Funktion: 1. eine axiologische: die einzelnen psychischen Zustände werden unter dem Gesichtspunkt der Vollendung des mystischen Erlebens, der Ekstase gewertet; 2. eine psychologische: durch die Beschreibung und Analyse der einzelnen Gebetszustände sucht der Mystiker sich Klarheit über das eigene Erleben zu schaffen; 3. eine pädagogische: die detaillierte Schilderung der psychischen Erlebnisse soll anderen Menschen die Möglichkeit geben, selbst diese Erlebnisse zu haben und auf den Gebetsstaffeln zur vollen Einheit mit Gott zu gelangen.

Obwohl die Bezeichnungen der Gebetsstufen, ihre Zahl und ihre Merkmale wechseln, besteht im wesentlichen kein Unterschied zwischen den Gebetsstufen der neuplatonischen [228], sûfistischen, [229] hinduistischen [230] und christlichen [231] Mystiker; ihr psychologischer Grundcharakter deckt sich sogar mit den Versenkungsstufen des Yoga [232] und Buddhismus [233], obgleich in letzteren jeder Gedanke an ein Gebet, d. h. einen Verkehr mit Gott, ausgeschlossen ist. Die feinste psychologische Durchbildung zeigen die Gebetsskala der heiligen Teresa und die buddhistische Versenkungsskala.

Die Bezeichnung der einzelnen Gebetsstufen gibt meist eine Charakteristik des psychischen Erlebnisses bzw. Zustandes (Sammlung, Meditation, Kontemplation, Ruhe, Einigung, Ekstase). Die Gebetsskala der hinduistischen Mystiker (die fünf ‚Geschmäcke' des Caitanya) charakterisiert die psychische Stimmung der einzelnen Gebetszustände sehr glücklich durch die verschiedenen sozialen Verhältnisse: vom Sklavenverhältnis erhebt sich der Fromme zur Freundschaft mit der Gottheit, sodann zur Kindesliebe, bis er schließlich beim Brautverhältnis, dem Liebesrausch angelangt ist. Derselbe Stufengang begegnet uns auch in der abendländischen Mystik (Bernhard von Clairvaux, [234] Thomas von Celano [235], Angelus Silesius. [236]) Doch entbehrt diese Skala des geistlichen Lebens ebenso des theoretisch-psychologischen Charakters wie der ausschließlichen Beziehung auf das Gebetsleben bzw. die Versenkung.

Verschiedene Gebetsskalen (Algazâlî. Johann von Kreuz usw.) bezeichnen als erste Stufe das ‚mündliche' Gebet; es handelt sich jedoch hier mehr um eine Vorstufe. Die klassische Gebetsleiter der hl. Teresa enthält diese Stufe nicht.

a) Die eigentliche Gebetsskala [237] beginnt stets mit der bewußten und willkürlichen K o n z e n t r a t i o n der Aufmerksamkeit auf Gott bzw. eine religiöse Vorstellung. Pseudo-Jamblich bezeichnet die erste Stufe als Gebet der ‚Sammlung', ebenso Johann vom Kreuz: Algazâlî als ‚energische Konzentration'; Proclus charakterisiert sie als *γνῶσις*, die meisten christlichen Mystiker nennen sie schlechthin ‚M e d i t a t i o n' oder Gebet der Meditation, Teresa redet von der *‚oracion de recogimento'*. Die buddhistische Formel von den vier *jhâna* bezeichnet die erste Versenkungsstufe als „mit Überlegen und Erwägen" verbunden

(*savitakka, savicâra*); dieselben Termini kehren in der Versenkungsskala des Yogasûtra wieder, in welcher jedoch die Meditation in zwei Etappen zerspalten ist. Auf der ersten Gebetsstufe ist nach der hl. Teresa und anderen Mystikern der Mensch selbst tätig, während die seelischen Zustände des höheren Gebets spontan entstehen und durch die bewußte Konzentration und Meditation nicht direkt erzeugt, sondern nur vorbereitet und begünstigt werden können, also ein Werk der göttlichen Gnade sind.

Der Beter sucht die Einsamkeit auf. In einem Willensakt wendet er seine Aufmerksamkeit von der Außenwelt ab, er „sammelt die Sinne", „zieht sie von allem Sehen und Hören ab" (Madame Guyon); [238] er löst sich los von der zerstreuenden Mannigfaltigkeit seelischer Inhalte, unterdrückt die in seinem Innern sich tummelnden Gefühle und Vorstellungen. „Von aufsteigenden schlechten Gedanken unbehindert, wendet er sich den göttlichen Dingen zu" (Algazâlî); [239] er konzentriert seine Aufmerksamkeit in willkürlicher Wahl auf eine bestimmte religiöse Vorstellung. (Über den Gegenstand der Meditation s. o. S. 287.) Dieses Betrachten hat teils eine intellektuelle, teils eine emotionelle Färbung; es besteht bisweilen in einem Überlegen, Erwägen, also in diskursiven Denkoperationen (Begründen, Vergleichen, Schließen). Proclus redet von einer *γνῶσις*, Petrus von Alcantara von „Vernunftschlüssen und Verstandesgrübeleien", [240] Johann vom Kreuz von einem „Betrachten und Nachdenken mit dem Verstand"; der Fromme macht sich über die Meditationsgegenstände „seine Gedanken, zieht Schlüsse, vergleicht sie miteinander und bezieht sie auf sich selbst". [241] Noch häufiger aber besteht die Meditation in einem phantasiemäßigen Sichvergegenwärtigen, Sicheinfühlen, Sichvertiefen in den kontemplierten Gegenstand. Teresa empfiehlt „sich nicht damit zu ermüden, immer neue Erwägungen anzustellen", sondern „die Verstandestätigkeit ruhen zu lassen" und sich „recht lebendig in der Gegenwart des Herrn zu lassen". [242]

Die durch die straffe Konzentration vollzogene Loslösung von der äußeren Welt und die Unterbindung der ungestümen Affekte und Begierden bewirkt ein tiefes Gefühl der vollen Abgeschiedenheit und inneren Freiheit. Die aufmerksame Betrachtung gefühlsbetonter Vorstellungen erzeugt eine nachhaltige, breite, von sanfter Lust gesättigte Stimmung. „Die Arbeit des Gebets," sagt David von Augsburg, „wird verkehrt in die süße Lust der Andacht"; den Betrachtenden überkommt „geistliche Freude". Die buddhistischen Texte nennen das erste „mit Erwägung und Überlegung verbundene" *jhâna* das „freudenreiche, lustvolle" (*pîti-sukham*). Die Tiefe, Resonanz und Nachhaltigkeit dieser aus der Betrachtung herauswachsenden Luststimmung wird an einer Stelle des Langen Kanons durch anschauliche Bilder verdeutlicht. „Er (der betrachtende Bettelmönch) tränkt diesen seinen Leib, überschüttet, erfüllt und durchdringt ihn mit dem aus der Loslösung geborenen tiefen Lustgefühl, so daß kein einziges Winkelchen von der Freude und dem Glück unberührt bleibt." Die weiche, lustgesättigte Meditationsstimmung hat häufig einen Einschlag von Unlustgefühlen. Teresa redet bei der Beschreibung der ersten Gebetsstufe von „fühlbaren, süßen Schmerzen". [243] In dieser sanften und eindringlichen Stimmung erlebt der christliche Mystiker die unmittelbare Gegenwart Gottes. Madame Guyon spricht von einem „*goût expérimental de la présence de Dieu*" [244], welchen die Seele durch die Meditation gewinnt.

Die folgenden Gebetsstufen offenbaren den mystischen Prozeß der *ἁπλωσις*, der fortschreitenden Reduktion und Vereinheitlichung des Psychischen, die teils eine stete Intensitätszunahme des Erlebens bedingt und in der Ekstase gipfelt oder eine Intensitätsminderung mit sich bringt und im Nirvâna, im ‚mystischen Tod' endet. Diese höheren Gebetszustände werden von den christlichen Mystikern als ‚übernatürlich', als ‚Gabe Gottes' erlebt (vgl. S. 224 f.), während die buddhistischen Mönche sie als religiöse Eigenleistung betrachten.

b) Auf der zweiten Gebetsstufe verschwindet die für die erste Stufe charakteristische willentliche Aufmerksamkeitsspannung; die diskursive Denktätigkeit erlahmt; das rege Spiel der konkreten Phantasievorstellungen endet, es wird ganz stille in der Seele des Betrachtenden. Die sanfte Luststimmung, die aus der Erhebung über das Getriebe der äußeren Welt und der eigenen Seele und aus der Vertiefung in das Reich der religiösen Werte hervorgegangen war, erlangt

Tafel der Gebets- und Versenkungsstufen.

	samprajñâta samâdhi (bewußte Versunkenheit)				*asamprajñâta samâdhi* (unbewußte Versunkenheit)
Yogasûtra Patañjali's	*vitarka* (anschauliche Meditation)	*vicâra* (geistige Reflexion)	*ânanda* (Freude)	*asmitâ* (Selbstbewußtsein)	
Die vier *jhâna* des buddhistisch. Kanons	*vitakka-vicâra* (Konzentration und Meditation)	*pîti-sukham* (Freude und Befriedigung)	*upekkhâ, sati, sukham* (Gleichmut, Bewußtheit, Befriedigung)	*upekkhâ-sati-parisuddhi* (Vollendung des Gleichmuts und der Bewußtheit)	(*nibbâna*) (Nirvâna)
PseudoJamblichus	*εἶδος συναγωγόν*	*εἶδος κοινωνίας ὁμονοητικῆς συνδετικόν*	*ἕνωσις*		
Proclus	*γνῶσις τῶν θείων τάξεων*	*ἡ συμπάθη καθαρότης*	*συναφή*	*ἐμπέλασις*	*ἕνωσις*
Algazâlî	energische Konzentration	tiefe Versunkenheit	Aufhören des Selbstbewußtseins, Aufgehen in Gott		
Bernhard v. Clairvaux	lectio	meditatio	oratio	contemplatio	
David von Augsburg	andächtige Betrachtung von Gebetsformeln	wortloses Gebet der Begierde	Ruhe in Gott	Schauen der göttlichen Schönheit	Schlaf der inneren Ruhe	Einigung mit Gott	Gottgleichheit

Johann vom Kreuz	Betrachtendes Gebet oder Gebet der Sammlung	Gebet der Ruhe oder des Schweigens	Gebet der Vereinigung			
Teresa di Jesu	*oracion de recogimento*	*o. de quietud*	*o. de la union*	*o. de arrobiamento*		
Franz v. Sales	méditation	contemplation				
		quiétude	union	conformité	soumission	
Johann Arndt	Mündliches Gebet oder Betrachtung	Innerliches Gebet, Gebet des Gemütes	Übernatürliches Gebet (Vereinigung mit dem höchsten Gut)			
P. Lacombe	oraison de méditation ou du discours	o. d'affection	o. de contemplation			
Madame Guyon	o. de méditation	o. de simplicité	o. de simple précence de Dieu	o. infuse		(la mort mystique)
Alphons v. Liguori	recollectio supernaturalis	oratio quietis	unio simplex	unio desponsationis		unio consummata
				extasis	raptus	elevatio mentis
Die mystischen Stufen der Hindu:	*šânti* (kontemplative Ruhe)	*dâsatva* (Sklavenzustand, Unterwerfung unter den Willen Gottes)	*sâkhya* (Freundschaft)	*vaitsalya* (kindliche Zärtlichkeit)		*mâdhurya* (Liebesrausch)

die Alleinherrschaft; die erhebende und befreiende Meditation weicht dem hehren Zustand innerer Einheit, seligen Friedens, wonnevoller Ruhe, entzückender Klarheit. „Die Seele," sagt Teresa, „ruht tief befriedigt in Gott; er gewährt ihr einen unaussprechlich süßen, friedlichen Genuß, der alle ihre Kräfte mit tiefster Befriedigung, mit dem reinsten Wonnegefühl erfüllt". [245] Johann vom Kreuz sagt: „Die Seele hört auf, an etwas zu denken und stellt die Ruhe in Gott her". [246] Die stereotype Deskription der zweiten buddhistischen Versenkungsstufe lautet: „Nach dem Zurruhekommen von Konzentration und Meditation erlangt der Mönch die tiefe innere Ruhe, das Einswerden des Geistes, die von Konzentration und Meditation freie, aus der Versenkung geborene, freudenreiche, lustvolle zweite Stufe des *jhâna* und verweilt auf ihr." Die konkreten Objekte, die den Frommen auf der ersten Gebetsstufe angestrengt beschäftigt haben, sind ihm in der Ruhe und Seligkeit der zweiten Stufe ganz entschwunden oder sie stehen nur als dunkle Erinnerungsbilder im Hintergrund des geistigen Blickfeldes. [247]

Bei den christlichen Mystikern ist diese Stimmung der wonnevollen Ruhe nicht völlig gegenstandslos, sondern wird getragen von der Liebe zu Gott, von dem reinen und geistigen Erlebnis des höchsten Wertes, einem „Akt des Willens", wie Johann vom Kreuz in der scholastischen Terminologie sich ausdrückt. „Die Seele ruht, von Liebe ganz erfüllt, in Gott und vereinigt sich auf die lieblichste Weise in Wonne und Bewunderung und mit der Allgemalt der Liebe mit ihm; sie vergißt alle Geschöpfe und richtet ihren Blick allein auf sein unendliches Sein, seine Güte, seine Schönheit und verweilt dabei liebend in unaussprechlicher Seligkeit, Freude, Ruhe und Frieden". [248] Ähnlich sagt Teresa von dieser Gebetsstufe: „Die Seele genießt ihr höchstes Gut". [249] In der buddhistischen Versenkung hingegen ist der Ruhepunkt nicht ein *summum bonum*, dem der Fromme sich ganz übergibt; das Erlebnis der Ruhe und Seligkeit ist hier gegenstandslos, rein subjektiv; der Betrachtende ist ganz in sich gewendet, in sich versunken, ruht in sich selbst.

Die psychologische Charakteristik und terminologische Bezeichnung dieser Gebetsstufe ist verschieden. David von Augsburg, Johann vom Kreuz, Teresa und Alphons von Liguori nennen sie das Gebet der ‚Ruhe'; die Eigenart des Erlebens wird hier am treffendsten umschrieben. Père Lacombe heißt sie ‚*oraison d'affection*', um die Gefühlssteigerung zu betonen. Johann vom Kreuz spricht auch vom Gebet des Schweigens, weil ebenso die Zunge wie die Vorstellungstätigkeit schweigt. Die Charakterisierung dieser Gebetsstaffel durch Proclus (*οἰκείωσις κατὰ τὴν πρὸς τὸ θεῖον ὁμοίωσιν ἡμῶν συμπάσης καθάρότητος*) hebt die innere Reinheit, d. h. die Freiheit von den Affekten und Phantasievorstellungen hervor, durch die der Mystiker dem Göttlichen ähnlich wird. Algazâlî betont die Tiefe der Versunkenheit, die es schwer macht, sich von dem betrachteten Göttlichen abzuwenden. Die Bezeichnung des Pseudo-Jamblich *εἶδος κοινωνίας ὁμονοητικῆς συνδετικόν* weist darauf hin, daß der Betrachtende in enge Verbindung und Gemeinschaft mit Gott tritt.

c) Die dritte Gebetsstufe (ebenso auch die vierte, wo fünf oder mehr Staffeln unterschieden werden) bedeutet gegenüber der vorhergehenden Stufe keinen Art- oder Wesensunterschied, sondern nur einen Grad- und Intensitätsunterschied. Die Reduktion und Bindung des normalen Seelenlebens schreitet weiter fort, die seelische Aktivität nimmt weiter ab; einen „Schlummer der Seelenkräfte" nennt Teresa diesen Zustand, von dem „Schlaf in der inneren Ruhe" redet David von Augsburg. Die Intensität der Wonne steigert sich. „Die Seele genießt unvergleichlich mehr Freude, Wonne und Entzücken als vorher. Sie genießt ein namenloses Entzücken. Sie ist in einen himmlischen Rausch, eine himmlische Torheit versunken, sie schwimmt in den reinsten und höchsten Wonnen. Sie möchte sich ausströmen im Preise der göttlichen Liebe". Die kontemplierende Seele verliert sich in völliger Passivität an ihr höchstes Gut. „Sie verlangt nur Gott, gehört nicht mehr sich selbst, sondern nur ihm." „In diesem Zustand muß sich die Seele ganz in die Arme Gottes werfen; will er sie in den Himmel erheben, so gehe sie getrost, will er sie in die Hölle stürzen, so fürchte sie nichts, denn ihr höchstes Gut ist bei ihr. Soll ihre Liebe erlöschen — sie ist zufrieden. Soll sie tausend Jahre leben — es ist recht! Der göttliche König verfahre mit ihr ganz

wie mit seinem Eigentum. Denn nicht mehr sich selbst — ihm gehört sie an" (Teresa). [250]

Die Bezeichnungen dieser Gebetsstufe sind verschieden. Teresa und Johann vom Kreuz reden nicht ganz glücklich vom Gebet der ‚Einigung' — ein Terminus, der von vielen Mystikern nur auf die Ekstase, den Schlußpunkt der Gebetsskala angewendet wird. Alphons von Liguori unterscheidet diese niederste Form der Gotteinigung von höheren durch den Terminus ‚*unio simplex*'. Äußerst zutreffend sind die Termini des Proclus für die beiden der Endstufe vorangehenden Gebetsstaffeln: *ἡ συναφή, καθ' ἣν ἐφαπτόμεθα τῆς θείας οὐσίας τῷ ἀκροτάτῳ τῆς ψυχῆς καὶ συννεύομεν πρὸς αὐτήν, ἡ ἐμπέλασις μείζω τὴν κοινωνίαν ἡμῖν παρεχομένη καὶ τρανεστέραν τὴν μετουσίαν τοῦ τῶν θεῶν φωτός.* Der psychologischen Eigenart dieser Stufe wird am besten der Ausdruck ‚Kontemplation' (Bernhard, Lacombe) gerecht; er findet sich auch in dem deutschen Traktat über die sieben Staffeln des Gebets („die unsihtigen und die goetlichen schoene zu schouwen"); hier folgt auf diese Stufe noch eine weitere, nur künstlich von ihr unterschiedene, als deren Merkmale tiefe Versunkenheit („in gezogen") und Passivität („slâf der inneren ruowe") genannt werden.

In der buddhistischen Mystik wie bei den christlichen Quietisten folgt auf die friedvolle Wonnestimmung nicht die entzückte Kontemplation und enthusiastische Trunkenheit, sondern die *sancta indifferentia*, der stille Gleichmut, die kühle Affektlosigkeit. Das dritte buddhistische *jhânam* bildet den Übergang von der tiefen Seligkeit zur reinen Indifferenz. „Wenn dann der Bhikkhu", sagt die Formel, „nach dem Verschwinden der Freude im Gleichmut verharrt, einsichtig und vollbewußt, und im Körper Lust empfindet — jener Zustand, den die Heiligen meinen, wenn sie sagen: ‚gleichmütig, ernst besonnen, im Glücke weilend', dann erlangt er die dritte Stufe der Versenkung und verweilt auf ihr." Die Intensität des Wonnegefühls sinkt mehr und mehr, die Luststimmung verblaßt, wird vage und unbestimmt, das Seligkeitsgefühl geht über in den heiteren Gleichmut. Die stille Indifferenzstimmung zeigt nur eine matte Lustfärbung; das Lustgefühl wird nicht mehr als tiefe seelische Befriedigung, sondersn als dumpfes physisches Wohlbehagen erlebt. Schließlich beseitigt der Fromme jeden Einschlag von Lust in der Indifferenzstimmung und erhebt sich zum reinen, heiligen Gleichmut. „Hierauf erlangt der Bhikkhu nach dem Freiwerden vom Glück, nach dem Freiwerden vom Leid, nach dem Untergang aller früheren Lust- und Unlustgefühle die leidlose, freudlose, in Gleichmut (*upekkhâ*) und Besonnenheit vollendete vierte Stufe der Versenkung und verweilt auf ihr." Dieses vierte Jhâna ist ein Zustand emotioneller Erstorbenheit, völliger Gefühl-, Affekt- und Wunschlosigkeit; das bunte Spiel des natürlichen Seelenlebens hat aufgehört, ist der gänzlichen inneren Leere, Einförmigkeit und Reinheit gewichen. „Wie wenn jemand vom Kopf bis zu den Füßen weiß gekleidet dasitzt, so daß keine einzige Stelle seines Körpers nicht weiß umhüllt wäre, geradeso sitzt ein solcher Bhikku da, diesen seinen leiblichen Körper mit Geistesläuterung und -reinigung durchdringend, so daß nicht das kleinste Winkelchen desselben undurchdrungen bleibt." Über Lust und Leid erhaben, frei von Liebe und Haß, gleichgültig gegen Menschen und Götter, gegen die Welt und sich selbst, weilt er auf der Höhe vollkommener Gelassenheit, an der Schwelle des Nirvâna.

Wie die buddhistische Versenkungsleiter, so führt auch die Gebetsskala der christlichen Quietisten von der aus der Meditation strömenden Seligkeitsstimmung zu der radikalen Indifferenzstimmung. Franz von Sales bezeichnet ‚*quiétude*' und ‚*union*' als die niederen, ‚*soumission*' und ‚*conformité*' als die höheren Stufen der die Meditation ablösenden Kontemplation. Bei Madame Guyon (welche die sanfte Luststimmung nur als Phase der Meditation, der ersten Gebetsstufe, betrachtet), setzt die Indifferenzstimmung schon auf der zweiten Gebetssprosse ein. Die als „*oraison de simplicité, oraison de simple présence de Dieu, oraison infuse*" bezeichneten Gebetsstufen unterscheiden sich nur durch den Grad und die Reinheit der mystischen Gelassenheit. Im Grunde ist es dieselbe Indifferenzstimmung, die in der oraison de simplicité beginnt und im „mystischen Tod" sich vollendet. Madame Guyon charakterisiert sie in ihrer prägnanten Terminologie als „abandon". „dépouillement de tout soin de nous-mêmes pour nous laisser

entièrement à la conduite de Dieu," „délaissement total entre les mains de Dieu," „donation de tout soi-même à Dieu," „perdre sans cesse toute volonté propre dans la volonté de Dieu, renoncer à toutes inclinations particulières," „se mettre dans l'indifférence et ne vouloir que ce que Dieu a voulu de son éternité, être indifférent à toutes choses soit pour le corps, soit pour l'âme, pour les biens temporels et éternels". [251] In der Stimmungsfarbe gleicht diese *sainte indifférence* der christlichen Quietisten völlig der *upekkhâ* der buddhistischen Bettelmönche. Und doch besteht ein fundamentaler innerer Unterschied zwischen beiden psychologisch identischen Zuständen. Die Indifferenzstimmung der christlichen Mystiker ist getragen und durchdrungen von der Hingabe an Gott als das höchste Gut. Die Gleichgültigkeit gegen Lust und Leid, der Verzicht auf alles eigene Wünschen und Wollen wird hier zur restlosen Ergebung in Gottes souveränen Willen. Zwar ist auch die buddhistische *upekkhâ*-Stimmung nicht gegenstandslos; in ‚schauendem Erkennen' (*ñâna-dassanam*) richtet der Mönch seinen Blick auf die „Vergänglichkeit, Wesenlosigkeit und das Leid" alles Daseins, er dringt ein in den verborgenen Ursachenzusammenhang, das Gesetz der ewigen Wiedergeburt. Aber das Objekt seines Erkennens und Wertens ist nicht ein höchster Wert, sondern ein höchster Unwert, nicht der unendliche Gott, dem er sich unbedingt hingibt, sondern der unpersönliche Kausalzusammenhang, der leidvolle Kreislauf der Geburten, dem er entflohen ist.

d) Die letzte und höchste Staffel der Gebetsleiter, der „Kern" des Gebets, wie Algazâlî mit einem andersartigen Bildwort sagt, das vollkommenste Gebet ist die E k s t a s e , in der die Seele eins wird mit Gott. (Über die psychologische Eigenart der Ekstase s. o. S. 253 f. 306 f.) Sie ist zweifellos kein echtes Gebet, auch nicht eine *oratio mentalis*; das wesentliche Merkmal alles Betens, das Gegenüberstehen eines Ich und eines Du, der Dualismus zwischen dem betenden Menschen und dem gegenwärtigen angebeteten Gotte fehlt in der Ekstase. Algazâlî betont ausdrücklich, daß „das Gebet, ja das Ichbewußtsein aufhört, so daß jeder Gedanke an das Gebet wie ein hindernder Schleier erscheint". Gleichwohl lieben es die abendländischen Mystiker, auch diesen jenseits des Bewußtseins liegenden seelischen Zustand als Gebet zu bezeichnen. Und sie haben dazu ein gewisses Recht, denn das ekstatische Erlebnis hängt innerlich mit dem mystischen Gebet zusammen, wächst aus ihm heraus, ist seine notwendige Vollendung. Das im Beter lebendige Bewußtsein der Gegenwart Gottes im Seelengrunde und die Hingabe an das höchste Gut steigert sich soweit, daß das Bewußtsein des eigenen Ich getrübt wird oder völlig entschwindet.

Diese letzte Gebetsstaffel wird meist mit jenem Terminus gekennzeichnet, der für das ekstatische Erlebnis gebraucht wird: ‚*Einigung*'. Pseudo-Jamblich nennt sie die *ἄῤῥητος ἕνωσις*, Proclus *ἡ ἕνωσις αὐτῷ τῷ ἑνὶ τῶν θεῶν τὸ ἓν τῆς ψυχῆς ἐνιδρύουσα*. David von Augsburg sagt: „Der Mensch wird mit Gott ein Ding." (Die von ihm vorgenommene Unterscheidung eines höheren Grades der Ekstase, der vollkommenen Gottgleichheit, von der bloßen Einigung ist künstlich.) Teresa, die schon die vorhergehende Gebetsstufe als ‚Einigung' charakterisiert, bezeichnet den ekstatischen Endpunkt der Gebetsklimax als ‚*oracion di arrobiamento*', ein Ausdruck, der die ekstatische Bewußtseinsunterbrechung gut veranschaulicht.

Die buddhistische Versenkungsleiter gipfelt nicht im Sturm und Rausch der Ekstase, der Gottbesessenheit, sondern in der affektlosen Stille des Nirvâna, in der Erloschenheit und Erstorbenheit jeder Lebenstendenz, im Zustand der Vernichtung (*nirodha*) des gewöhnlichen Seelenlebens. (Über die Eigenart des Nirvânazustandes im Gegensatz zur Ekstase s. o. S. 255. 260). Von dem vierten Jhâna, dem leid- und freudlosen Gleichmut, erhebt sich der Heilige zu der hehren Freiheit, Ruhe und Seligkeit des Nirvâna; aus ihm ging der sterbende Buddha unmittelbar ins ewige, vollkommene Nirvâna ein. Die vierte Meditationsstufe wird in einem hübschen Gleichnis mit der sich öffnenden Blüte des Paradiesbaumes verglichen, das Nirvâna mit der voll entfalteten Blütenpracht [252].

Der aus der radikalen Indifferenzstimmung hervorwachsende Nirvânazustand ist auch von den christlichen Quietisten erlebt worden; sie nennen ihn den ‚mystischen Tod' oder mit einem dem Yoga und Buddhismus so geläufigen Terminus den Zustand der ‚Vernichtung'. Madame Guyon beschreibt ihn mit der ihr eigenen

psychologischen Treffsicherheit: „Der Verstand verfinstert sich, die Erinnerung verblaßt, der Wille verliert alle Spannkraft; die leiseste Lebensregung der Selbstheit erlischt. Wunsch, Neigung, Begierde, Widerwille, Abneigung, alles ist dahin. Die Seele tritt in den dunklen, schauervollen Zustand des mystischen Todes, indem sie in den Zustand gänzlicher Gefühllosigkeit übergegangen ist; denn sie ist gleichgültig geworden gegen die Welt, gegen sich, gegen Gott. Sie liebt nicht mehr und haßt nicht mehr; sie leidet nicht und freut sich nicht; sie tut nichts Gutes und tut nichts Böses, sie tut gar nichts. Die Seele hat nichts, will nichts, ist nichts; sie steht im Stande der Vernichtung". [253] Wie im buddhistischen Nirvâna, so fehlt im ‚mystischen Tod' der christlichen Quietisten der Gottesgedanke ebenso wie das Bewußtsein. Dennoch besteht trotz der frappierenden Übereinstimmung ein unverkennbarer Unterschied. Das buddhistische Nirvâna ist ein Letztes, Höchstes, das Ziel alles Heilstrebens, die Erlösung. Der ‚mystische Tod' der christlichen Mystiker ist kein Endgültiges, sondern nur ein Durchgangsstadium; dem Tod folgt die Auferstehung, der Vernichtung die beseligende Einigung mit Gott.

6. Die dem Gebet zugrunde liegende Gottesvorstellung.

Der Gott, den der Mystiker anbetet, ist durchaus statisch gedacht; die geistige Wirklichkeit, in die er kontemplierend sich versenkt, ist ein ruhendes Ideal; das Objekt der Konzentration und Kontemplation kann nur ein Letztes, Vollendetes, ein Endgültigkeitswert sein (vgl. o. S. 298ff.). Die dem primitiven Gebet zugrunde liegende Vorstellung der wirkenden Schicksalsmacht Gottes fehlt im Gebetserlebnis des Mystikers fast völlig.

Der Gott der mystischen Kontemplation besitzt nicht den ausgeprägten Persönlichkeitscharakter, der der Gottesvorstellung des naiven Beters eigen ist. Es ist bedeutsam, daß Gott in den mystischen Gebeten so oft mit einem neutrischen Ausdruck als *summum bonum* angeredet wird. Eine völlige Entpersönlichung Gottes, wie sie die philosophische Spekulation eines Plotin, Eckhart, Šankara vollzieht, ist freilich so lange nicht möglich, als eine Gebetsanrede oder doch eine innere Gebetshinwendung an Gott vorhanden ist. Die meisten mystischen Beter reden Gott auch mit dem anthropomorphen Terminus der primitiven Gebetssprache ‚Herr' an. Aber dort, wo an die Stelle des trauten Gebetsumgangs die ästhetische Intuition und feierliche Anbetung des höchsten Wertes tritt, ist ein Verblassen der Persönlichkeitszüge Gottes innerlich notwendig. Der Kontemplierende verliert sogar in dem völligen Hingegebensein an den unendlichen Wert nicht bloß das eigene Selbstbewußtsein, sondern das Bewußtsein der gegenständlichen Voraussetzung seines Werterlebnisses. „Ich bin verliebt und weiß nicht, in wen," sagt der Sûfî Ferîd-ed-dîn-Attâr. [254]

Die mystische Tendenz der Entanthropomorphisierung des Gottesbildes ist weniger wirksam in der naiven, erotisch gefärbten Mystik, in der das Gebet nicht exklusive Konzentration und Kontemplation ist, sondern ein herzliches Liebesgespräch und einen vertrauten Liebesverkehr zwischen Seele und Gott darstellt. Hier ist Gott der sich zum Menschen liebevoll herabneigende Heiland, der traute Freund, der leidenschaftliche Bräutigam und Geliebte. Die das naive Beten des primitiven Menschen bestimmende anthropomorphe Gottesvorstellung

offenbart im Gebet der Liebesmystik ihre ursprüngliche Kraft und Anschaulichkeit. Die Gebete der christlichen Brautmystiker richten sich ungleich seltener an den unendlichen Gott, den ewigen Vater als an den ‚süßesten Jesus', dessen menschlicher Charakter der mystischen Gottesvorstellung des *summum bonum* persönliche Lebendigkeit und sinnliche Anschaulichkeit verleiht. Seuse sagt treffend: „Da die Seele wegen der Schwachheit des schweren Leibes dem lauteren Gute in bildloser Weise nackt nicht allezeit anhaften kann, so muß sie etwas Bildliches haben, das sie dahin leite. Und das Beste dazu ist das liebreiche Bild Jesu Christi; denn da findet man Leben, das ist der höchste Lohn und der oberste Nutzen." [255]

7. Die Erfahrung der Präsenz Gottes im Gebet.

Alles mystische Beten ist durchdrungen von der unzweifelhaften Gewißheit der unmittelbaren, realen Gegenwart Gottes. Im Gebet „hat man Gott sich gegenüber", sagt Meister Eckhart. [256] Beten heißt für Teresa „in der Gegenwart Gottes verharren." „Wir stellen uns in seine Gegenwart und denken daran, daß wir von ihm gesehen werden." „Die Seele, die sich ins Gebet begibt, scheint jemand zu finden, mit dem sie sprechen kann. Sie begreift, daß man ihr zuhöre." [257] Madame Guyon sagt: „Gott ist mehr in uns als wir selbst; wir haben ihn und schmecken ihn." [258] In der affektlosen inneren Einheit und Ruhe, in der tiefen, sanften Wonnestimmung glaubt der Betende und Sichversenkende die Gegenwart des unendlichen Gottes zu spüren; denn Gott wohnt, wie Augustinus sagt, „*in ipsis rationalis animae secretis, qui homo interior vocatur*" [259], oder wie Tauler sagt, „im innerlichsten Grund, wo wahre Einigkeit allein ist" [260]. Die bewußte Meditation und Konzentration zielt besonders darauf ab, durch die Schaffung einer einheitlichen Seelenstimmung die gefühlsmäßige Erfahrung der Präsenz Gottes zu ermöglichen. Nach Teresa hat das Betrachten auf der ersten Gebetsstufe den Zweck, sich in Gottes Nähe und Gegenwart zu versetzen und dort zu verweilen [261]. Madame Guyon sagt: „L' exercice principal (de la méditation) doit être la présence de Dieu." [262] Einen ganz anderen psychologischen Charakter hat die Gebetserfahrung der Präsenz Gottes in der Kontemplation des *summum bonum*. Was der Beter hier erlebt, ist nicht eine sanft dahingleitende Stimmung, sondern eine aufwühlende affektive Erregung. Das Erleben von Gottes Gegenwart ist nicht innen-, sondern außenkonzentriert, kein inneres ‚Spüren' und ‚Schmecken', sondern ein geistiges ‚Schauen' Gottes — *ὁρᾷ αὐτὸν νοεροῖς ὀφθαλμοῖς*, sagt Symeon der Neue Theologe vom Betenden. [263]

In wundervoller Weise hat Gerhard Tersteegen das im mystischen Beter lebendige Gefühl der Gottesnähe besungen:

„Großer Gott, in dem ich schwebe,
Menschenfreund, vor dem ich lebe,
Höchstes Gut und Herr allein,
Ich bet an dein Nahesein.

Den die Engel bückend sehen
Und mit tausend Lob erhöhen,
Da du sitzest auf dem Thron,
Du bist hier auch nahe schon."

„Du höchst vergnügend Wesen du,
Mein Seelenfreund und ein'ge Ruh',
Den ich in mir gefunden:
Wie bist du mir so innig nah!
Kehr ich hinein, so bist du da;
Du hältst mein Herz gebunden". [264]

Das Bewußtsein von Gottes Präsenz gehört zur Wesensstruktur des Gebets; es ist ein sicheres Kriterium dafür, ob die mystische Betrachtung und Versenkung als Gebet bezeichnet werden darf. In der buddhistischen Versenkung fehlt dieses Erlebnis völlig. Das ‚Verweilen' — diesen Terminus hat die Beschreibung der *Jhâna*-Stufen mit der Gebetsterminologie der christlichen Mystik gemeinsam — ist hier nicht ein Verweilen in Gottes Gegenwart, sondern ein Weilen bei sich und in sich selbst.

8. Das im Gebet sich äußernde Verhältnis von Mensch und Gott.

Das Gebet des Mystikers ist kein bloßes Denken an Gott, kein gedankliches Sichvergegenwärtigen einer metaphysischen Realität, in das es meist die philosophische Kritik auflöst, sondern eine wirkliche Berührung, ein realer Verkehr, Umgang, Austausch mit dem als gegenwärtig erlebten Gott, eine Gemeinschaft mit ihm, die schließlich zur vollen Einigung mit ihm, zum Auf- und Untergehen der Seele in ihm führt. Proclus definiert das Gebet als *συναγωγὸς καὶ συνδετικὴ τῶν ψυχῶν πρὸς τοὺς θεούς*. [265] Das Gebet macht uns nach Pseudo-Jamblich zu *ὁμιλητὰς θεοῦ*.; [266] Proclus nennt das Beten auch ein *προσομιλεῖν θεοῖς* [267]. Diese neuplatonische Gebetscharakteristik kehrt in der christlichen Gottesmystik immer wieder. Nilus Sinaita definiert das Gebet als die *ὁμιλία νοῦ πρὸς θεόν*. [268] Symeon der Theologe sagt vom Betenden: *προσομιλεῖ τῷ θεῷ προσώπῳ πρὸς πρόσωπον*. [269] Die Imitatio spricht oft von dem *‚familiariter cum Jesu conversari'*, [270] Teresa vom ‚innigen Umgang', ‚traulichen Verkehr', der ‚Liebesgemeinschaft mit Gott', der ‚heiligen Gesellschaft des Herrn'; [271] Franz von Sales definiert das Gebet als *‚entretien et conversation de l'âme avec Dieu'* [272], Tersteegen als „familiären Umgang mit Gott". [273] In der Einsamkeit, losgelöst von aller Welt und von allen Menschen redet der Beter zu seinem Gott — *μόνος πρὸς μόνον*; [274] auch diese neuplatonische Gebetscharakteristik kehrt in der christlichen Mystik wieder. [275] Beten heißt als isoliertes Individuum mit Gott zusammen sein, als Einsamer in seiner ‚Gesellschaft' weilen. Tersteegen singt:

„Du, vollkomm'ner Gott, warst einsam
In dir selbst vor aller Zeit:
Selig, wer mit dir gemeinsam
Lebt in deiner Ewigkeit!
In die Wüste lock mich ein,
Einsam so in dir zu sein."
„O schönes Einsam!
O süß Gemeinsam!
Mit Gott allein!"
„Du und ich allein
Sollen sein gemein". [276]

Die selbstverlorene Hingabe an Gott als den einzigen und höchsten Wert schließt den primitiven Gedanken an die im Gebet zu erzielende reale Einwirkung auf Gott, Umstimmung seines Willens aus (nur in der naiven Brautmystik spielt er eine bestimmte Rolle). Die exklusive Einstellung auf Gott und die hiedurch bedingte völlige Wunschlosigkeit macht ein naives Gott-beeinflussen-wollen im Sinne der eigenen Wünsche unmöglich. Der Glaube an einen wirklichen Verkehr, ein Inbeziehungtreten zu Gott ist für die Mystik nicht identisch mit einer tatsächlichen Einwirkung auf Gott. Augustinus betont immer wieder, daß im Gebet keinerlei Einwirkung auf Gott erfolge. Der Mensch betet zu Gott, „*ut ipse construatur, non ut Deus instruatur*“ [277]. Das Bitten ist nicht dazu bestimmt, Gott zur Erfüllung unserer Wünsche zu bewegen, sondern dazu, in uns die Sehnsucht nach Gott zu wecken und uns zu Gott zu erheben. [278] Der Areopagite verdeutlicht in zwei hübschen Gleichnissen den mystischen Gedanken, daß das Gebet eine Erhebung des Menschen zu Gott, nicht eine Gewinnung Gottes für die Zwecke des Menschen ist.

„Wir schwingen uns durch Gebet zum höheren Anblick der göttlichen und gütigen Strahlen auf, wie wenn wir an einer lichtvollen, an der Höhe des Himmels befestigten und bis herabhängenden Kette abwechselnd mit den Händen vorwärtsgreifend, dieselbe scheinbar herabzögen, tatsächlich aber nicht herabbrächten, sondern uns selbst hinaufbrächten zu den höheren Glanzpunkten der lichtvollen Strahlen.“ „Wer in einem Schiffe stehend ein von einem Felsen aus ihm zugeworfenes Tau ergreift und an demselben zieht, der zieht nicht den Felsen zu sich her, sondern er bringt sich und das Schiff dem Felsen näher“. [279]

In der rein kontemplativen Mystik ist der Gebetsumgang mit Gott nicht ein deutlicher Reflex menschlich-sozialer Verkehrsbeziehungen; Gott, das *summum bonum* ist zu groß, zu geistig, zu heilig, als daß man bei aller Innigkeit, Sehnsucht, Liebe und Begeisterung mit ihm so verkehren könnte wie mit Menschen. Nur in der naiven, phantasiemäßigen, von philosophischer Problematik unberührten Mystik reflektiert das Verhältnis des Frommen zu Gott deutlich soziologische Beziehungen: das Diener-, Freundes-, Kindes- und Brautverhältnis; diese Verhältnisse sind jedoch nicht gleichwertig, sondern ordnen sich — was echt mystisch ist — als aufsteigende Skala an. „Die Liebe,“ heißt es in der hinduistischen Vischnusekte, „offenbart sich in der Beziehung eines Dieners zu seinem Herrn, der eines Freundes zu seinem Freund, der eines Kindes zu seinen Eltern und der eines Weibes zu seinem Gatten. Die höchste Stufe der Liebe ist erreicht, wenn die Menschenseele Gott lieben kann wie ein Weib seinen Gatten liebt.“ [280] (Vgl. o. S. 310.) Der Gebetsverkehr der Seele mit Gott spielt sich in der naiven Mystik zumeist in den Formen und Symbolen des Brautverhältnisses ab, wie das schon aus der Gebetsanrede hervorgeht. Selbst Angelus Silesius singt:

„Du magst Gott, wie du willst, für deinen Herrn erkennen,
Ich will ihn anders nicht als meinen Bräut'gam nennen.“
„Wer meiner Seele will den größten Titel geben,
Der nenn' sie Gottes Braut, sein Herze, Schatz und Leben“. [281]

9. Gebetsanweisung.

Die Gebetsanweisung der Mystiker ist nur an die wenigen mystisch begabten und interessierten, nach Vollkommenheit strebenden Seelen

gerichtet (vgl. o. S. 273). Typische Beispiele sind das ‚goldene Büchlein über die Betrachtung' von Petrus von Alcantara und das ‚Moyen court et très facile de faire oraison' der Madame Guyon. Die mystische Gebetsanweisung ist ein psychologisches Rezept; sie besteht in der psychologischen Deskription und Analyse der Erlebnisse, die dem betenden Mystiker auf den verschiedenen Stufen des geistlichen Lebens zuteil werden. Sie gibt detaillierte — bisweilen raffiniert-künstliche — Regeln und Methoden an, nach denen die Konzentration und Meditation durchgeführt und durch deren Anwendung die Disposition für die höheren Gebetszustände geschaffen werden soll. Die mystische Gebetsanweisung enthält aber nicht nur formale, sondern auch inhaltliche Gesichtspunkte für die Meditation, sie bietet dem Betrachtenden die *materia meditandi* dar (s. o. S. 287). Solche methodische Gebets- und Betrachtungsanleitungen haben die meisten christlichen Mystiker gegeben, Bonaventura, Petrus von Alcantara, Teresa usw. Die straffste Gliederung und konsequenteste Durchführung im Detail zeigen die *exercitia spiritualia* des Ignatius von Loyola. Aus den knappen und schematischen Meditationsrezepten der großen Heiligen ist die Flut religiöser Betrachtungsbücher hervorgegangen, die dem Durchschnittsfrommen vollständige Meditations- und Gebetstexte an die Hand geben. Die methodologische Gebetseinführung der Mystiker beschränkt sich jedoch nicht auf die bewußte und willkürliche Meditationsübung, sondern gibt dem Beter auch Winke, wie er sich bei den passiv erlebten und als übernatürliche Gnadeneingießung gedeuteten Gebetszuständen zu verhalten habe, um sie nicht aufzulösen und um ihre Intensität zu steigern.

Die mystische Gebetsanweisung entbehrt des normativ-gültigen, kritisch-ethischen Akzentes, der dem philosophischen und prophetischen Gebetsideal eigen ist: der Mystiker fällt wohl Werturteile über die verschiedenen Gebetsarten, aber er verurteilt und bekämpft nicht die unter dem Niveau des mystischen Ideals liegenden Gebetsformen. Die mystische Gebetspädagogik wird nie zur Gebetspolemik. Das pflichtmäßige, formelhafte Beten in Worten betrachtet sie als Vorstufe des ‚inneren' Gebets, nicht als Widerspruch gegen dieses.

Die Varianten des mystischen Gebets.

Das mystische Beten stellt einen einheitlichen Gebetstypus dar; es variiert jedoch je nach dem Hervortreten bestimmter Elemente, die irgendwie in allem mystischen Beten stecken. Die verschiedenen Varianten kombinieren sich häufig. So vereint z. B. die Mystik der Nachfolge Christi in harmonischer Weise das Kultmotiv mit dem Brautmotiv und dem quietistischen. Bisweilen aber dominiert eines dieser Motive, so daß ganz selbständige Ausprägungen des mystischen Gedankens entstehen, die sich scharf voneinander abheben. Die Mystik der synkretistischen Mysterienreligionen ist reine Kultmystik, die Mystik Laotses und der indischen Atman-Seher ist reine Unendlichkeitsmystik, die Mystik des Molinos und der Madame Guyon rein quietistisch, die Mystik der Schwester Mechthild von Magdeburg und vieler Nonnen reine Brautmystik.

a) Die kultisch-sakramentale Mystik.

Der Wurzelboden, aus dem alles mystische Beten und Sichversenken seine Nahrung und Kraft saugt, ist die Meditation. Diese nimmt ihren Ausgangspunkt stets bei einem Konkretum, meist bei einer anschaulichen Phantasievorstellung, häufig auch bei einem wahrnehmbaren äußeren Objekt. So knüpfen die buddhistischen Bettelmönche ihre Betrachtung über die Vergänglichkeit alles Irdischen bisweilen an den Anblick eines dahineilenden Stromes oder gar eines verwesenden Leichnams. Wenn die christlichen Mystiker über die Nichtigkeit des Lebens sinnen, schauen sie nicht selten auf einen grinsenden Totenschädel, wenn sie ihr Sündenelend beweinen und das große Erlösungsgeheimnis erwägen, versenken sie sich in das Bild des gekreuzigten Heilands.

Neben profanen Objekten und Darstellungen der religiösen Kunst bilden in der außerchristlichen und christlichen Mystik spezifische Kultobjekte, ‚heilige' Gegenstände den Stützpunkt des Meditierens und Betens. Aber das heilige Objekt ist dem Mystiker mehr als eine bloße Anregung zu frommen Gedanken und Gefühlen; an seinem Anblick entzündet sich vielmehr das Erlebnis der realen Gegenwart Gottes. Gott weilt in geheimnisvoller sinnlich-übersinnlicher Weise in dem Kultgegenstand. Wohl ist der Gott der Mystiker unsinnlich, geistig, unendlich, Himmel und Erde können ihn nicht fassen, wieviel weniger vermag ein kleines, materielles Objekt ihn zu umschließen. Und dennoch ist für den Mystiker Gottes Präsenz im heiligen Objekt eine ebenso unzweifelhafte Gewißheit wie für den primitiven Menschen. Freilich ist für ihn das Sinnlich-Dingliche nicht identisch mit dem Übersinnlich-Geistigen, das Sichtbar-Greifbare ist nur Zeichen und Unterpfand des Unsichtbar-Göttlichen, aber doch kein bloßer Schatten einer höheren

Realität, sondern selbst Realität. Symbolismus und Realismus, Sinnlichkeit und Geistigkeit, Natur und Übernatur vermählen sich in voller Harmonie.

Irgendwelche Beziehungen zum Kult weist fast jede Mystik auf. Selbst bei Plotin, einem der grandiosesten Unendlichkeitsmystiker, lassen sich Spuren der sakramentalen Mystik aufweisen; die seltsamen Riten der Mysterienkulte sind ihm anschauliche Bilder und Symbole der sublimen mystischen Erlebnisse [1]. Die Upanischaden des Veda sind unmittelbar aus dem komplizierten vedischen Ritualwesen herausgewachsen. Nach einer neueren Deutung bedeutete *upanishad* ursprünglich nichts anderes als die kontemplative Adoration eines heiligen Gegenstandes [2]. Nur der alte Buddhismus, der in seinem eigenartigen Radikalismus den mystischen Gedanken bis in seine letzte Konsequenzen fortgebildet hat, verwirft jeden Zusammenhang der mystischen Versenkung mit dem Kultischen.

Eine bedeutsame Rolle spielt das Kultmotiv in der hinduistischen Bhakti-Mystik, in der eine zarte mystische Frömmigkeit mit den volkstümlichen Götterkulten verschmilzt. Die mystische Anbetung des göttlichen ‚Herrn' (*îšvara*) und Heilands, des Vischnu oder Schiva, entzündet sich beim Anblick seines Gottesbildes, der *arcâ*. Der Gott ist in der Statue, die durch eine bestimmte Zeremonie (*avâhanam*) konsekriert ist, wirklich und wesentlich gegenwärtig, das Götterbild ist ein *avatâra*, d. h. eine Inkarnation, Verkörperung des über Raum und Zeit erhabenen Gottes [3]. Wenn der Fromme die vom matten Glanz flimmernder Lampen erleuchtete und von den Wolkenschleiern des aufsteigenden Weihrauchs verhüllte Statue seines Gottes schaut, dann sinkt er, von Staunen und Entzücken ergriffen, nieder und versenkt sich anbetend in die Größe, Schönheit und Liebe des ihm so nahen Gottes. Die innigen und leidenschaftlichen Gebetslieder des großen Tamilmystikers Mânikka-Vâšagar sind alle in den Schiva-Tempeln gedichtet oder doch konzipiert worden, sie sind geboren aus der Kontemplation des heiligen Gottesbildes; im Tempel, im Anblick der Statue werden sie noch jetzt Tag für Tag von den frommen Gläubigen rezitiert.

Die Mysterienkulte des orientalisch-hellenistischen Synkretismus zeigen alle die mystische Grundtendenz — nicht umsonst hat die Mystik ihren Namen von demselben Stammwort, von dem die Mysterien ihre Bezeichnung haben (*μυεῖν*). Uralte barbarische Riten, prunkvolle Zeremonien, geheimnisvolle Weihehandlungen treten in den Dienst des mystischen Heilsstrebens; sie sollen auf sinnlich-übersinnliche, zauberhafte Weise den Mysten zum Heilsziel, zur beseligenden *ἕνωσις* führen. Dieterich sagt von der bekannten Mithrasliturgie: „Die Vereinigung mit dem Gotte ist das Ziel der ganzen Aktion, darauf ist alles gerichtet." [4] Am unmittelbarsten und innigsten wird diese Vereinigung mit der Gottheit durch das Essen von der heiligen Speise und das Trinken vom göttlichen Tranke hergestellt. Ein anderer Weg zur ekstatischen Einigung, wie wir ihn vor allem im ägyptisch-hellenistischen Mysterienkult treffen, ist die kontemplative Adoration der Götterbilder. Nach dem Zeugnisse des Porphyr brachten die ägyptischen Priester ihr ganzes Leben in der Betrachtung und Kontemplation der Götter (*τῇ τῶν θεῶν θεωρίᾳ*

καί θεάσει) zu [5]. „Ägypten ist das Land, aus dem die kontemplative Frömmigkeit nach Europa gelangt ist." [6] Im römischen Isiskult waren die Bilder der Götter vom frühen Morgen bis zum späten Nachmittag der stillen Adoration durch die Eingeweihten ‚ausgesetzt' (um in der Sprache der katholischen Liturgie zu reden) [6]. Apulejus erzählt von der unsagbaren Wonne (*inexplicabiliis voluptas*), die ihn beim Anblick des Götterbildes überkam [7]. Ein im Papyrus Mimaut erhaltenes mystisches Gebet enthält die Dankes- und Bittworte eines Mysten, dem der beglückende Anblick des Gottesbildes zuteil geworden.

„Wir freuen uns, daß du dich uns gezeigt hast, wir freuen uns, daß du uns, da wir noch im Leibe sind, vergottet hast durch deinen Anblick (*ἀπεθέωσας τῇ σεαυτοῦ θέᾳ*). Der Mensch dankt dir dafür, daß er deine Größe erkannt hat. Wir haben dich erkannt, du Leben des menschlichen Lebens, dich erkannt, du Licht aller Erkenntnis, dich erkannt, o Mutter, schwanger vom Samen des Vaters, du ewige Stätte des Lebenskeimes. Indem wir dich so anbeten, richten wir an dich keine andere Bitte, als daß du uns gnädig bewahrest in deiner Erkenntnis" [8].

Die Kultmystik der hinduistischen Sekten und der synkretistischen Mysterien liegt bei aller Innigkeit und allen ästhetischen Reizen ganz in den Fesseln primitiver Idololatrie. Die christliche Mystik hingegen hat sich mit dem Kult vermählt, ohne daß ihre Geistigkeit und Reinheit durch niedere Vorstellungen getrübt wurde. Nicht ein Fetisch oder Götterbild, sondern das eucharistische Mysterium, der in der sinnlichen Hülle des Brotes sich bergende Leib des Herrn ist für die christlichen Mystiker die äußere Stütze des Erlebnisses von Gottes unmittelbarer Präsenz. Die Eucharistie hatte seit urchristlichen Zeiten mystischen Charakter und mystische Bedeutung genau so wie die Riten und Sakramente der synkretistischen Heilsgenossenschaften. Durch den Genuß der heiligen Elemente trat die christliche Gemeinde in die innigste Gemeinschaft (*κοινωνία*) mit dem erhöhten Herrn (1 Kor. 10, 16) und nahm göttliches Leben, himmlische Kräfte in sich auf. Mit dem fortschreitenden Eindringen spätantiker mystischer Motive in die christliche Kirche verbanden sich die Grundgedanken der mystischen *ἕνωσις* und *ἀποθέωσις* immer enger mit der altchristlichen Eucharistieauffassung [9]. Von einer eucharistischen Mystik im eigentlichen Sinne des Wortes können wir aber erst in der Blütezeit der christlichen Mystik, in der mittelalterlichen Mystik der Ost- und Westkirche reden. Thomas von Aquin, der Verfasser der Imitatio und Symeon der Neue Theologe sind die klassischen Vertreter der christlichen Sakramentsmystik. Die mittelalterliche Mystik hat die altchristliche Auffassung von dem Sakrament der Sakramente in erstaunlicher Weise individualisiert und eben dadurch vertieft und verinnerlicht. Im alten Christentuum ist die Eucharistie ein Gemeinschaftsmahl — das ‚Herrenmahl' nennt sie der Apostel (1 Kor. 11, 20) — eine Tischgemeinschaft der versammelten christlichen Gläubigen mit dem erhöhten Herrn; für die Mystik ist der Empfang der Eucharistie die Vereinigung der Einzelseele mit ihrem himmlischen Herrn und Heiland. Für die alte Kirche bedeutete der Genuß vom Segensbrot und Segenskelch eine Gemeinschaft (*κοινωνία*, *communio*) mit Christus, für die Mystiker ist der Emp-

fang der Eucharistie eine geheimnisvolle Vereinigung (ἕνωσις, unio) mit ihrem himmlischen Heiland und Geliebten [10]. Unzähligemale ist ihnen an der Kommunionbank die Ekstase oder ein der Ekstase nahekommendes Erlebnis zuteil geworden. Mechthild von Magdeburg sagt: „Wenn wir Gottes Leichnam empfahen, se vereinet sich die Gottheit mit unserer unschuldigen Seele und mischet sich Gottes Menschheit mit unserem Leibe." [11] In dieser Erfahrung wurzelt die Hochschätzung des häufigen Sakramentsempfanges durch die mystische Frömmigkeit. [12]

Die Entfaltung des latreutischen Eucharistiekultes, die in der abendländischen Christenheit im 13. Jahrhundert einsetzte, bedingte eine Erweiterung der sakramentalen Mystik über den Rahmen der altchristlichen Eucharistieliturgie hinaus. Nicht nur in der Messe und Kommunion, sondern auch außerhalb derselben konzentrierte sich die mystische Gebetsfrömmigkeit immer mehr auf den eucharistischen Heiland. Auf dem lichterumstrahlten Altar oder in der Hand des Priesters durfte die Schar anbetender Gläubigen den in Brotsgestalt gegenwärtigen Heiland schauen, unverhüllt, in der kunstvollen ‚Monstranz' geborgen. Bei minder feierlichen Anlässen durfte sie ihn verhüllt kontemplieren, verborgen im heiligen Speisekelch (Pyxis oder Ciborium). Aber auch außerhalb des allgemeinen Gottesdienstes eilten die Frommen an die Stätte, wo der sakramentale Heiland weilte, zum Sakramentshäuschen oder zum Tabernakel. Für die ältere christliche Mystik war die abgeschlossene Klosterzelle der vornehmliche Ort des stillen Betens und Betrachtens, in der neueren katholischen Mystik des Abendlandes wird die Kirche oder Kapelle mit dem Tabernakel die vorzüglichste Stätte des mystischen Gebets. Magdalena von Pazzi sagt: „Übe das Gebet lieber vor dem heiligen Sakrament als an jedem anderen Orte; denn wie Gott im Himmel weilt, so ist hier auf Erden der Tabernakel seine Wohnung." [13] Man kann geradezu von einer ‚Tabernakelmystik' sprechen. Mit dem wuchtigen Glaubensgedanken, daß Gott im Altarsakramente „wahrhaft, wirklich und wesentlich" gegenwärtig ist, verschmelzen noch starke ästhetische Reize: die lautlose Stille, das durch die buntbemalten Glasfenster abgedämpfte Sonnenlicht oder das nächtliche Dunkel, das ruhelos flimmernde und zitternde ‚ewige Licht' vor dem Tabernakel, der das Gotteshaus durchströmende süßliche Duft. All diese ästhetischen Erlebnisse vereinigen sich in einer eigenartigen, weichen, wonnigen Stimmung, die dem Glauben an Gottes sinnenfällige Präsenz gefühlsmäßige Tiefe und Wärme verleiht. Die Tabernakelmystik gehört zu den wundervollsten Phänomenen, welche die Religionsgeschichte kennt; sie ist eine der verborgenen, unversiegbaren Quelladern der katholischen Frömmigkeit.

Die alte und frühmittelalterliche Kirche kennt keine private Adoration der Eucharistie außerhalb des liturgischen Gottesdienstes oder des Kommunionempfanges. Die konsekrierten Elemente wurden nur zum Zwecke des Viatikums (der Kommunion der Sterbenden) aufbewahrt, und zwar von den Priestern in ihren Häusern, später in den Kirchen bzw. ihren Nebenräumen (Diaconarium, Secretarium, Sakristei). In den ersten Jahrhunderten kam es auch häufig vor, daß Laien die Eucharistie nach Hause nahmen und in Schränkchen verwahrten um sie dann zu empfangen, wenn ihnen die Teilnahme an der gottesdienstlichen

Versammlung nicht möglich war. Im Mittelalter wurde der Leib des Herrn zumeist in der Kirche selbst aufbewahrt, und zwar auf die verschiedenste Weise: auf dem Altar in einer Büchse (*pyxis, capsa*) oder einer Art Reliquienkästchen (‚Truchlin'), über dem Altar in einer Taube (*columba*) oder einem turmartigen Behälter (*turris, turricula*), der von dem den Altar überschattenden Baldachin oder dem Altarkreuz herabhing, neben oder hinter dem Altar in einer Wandnische oder einem Wandschrank (*arca, armarium*). Aus dem Wandschrank wuchs bei Beginn des 14. Jahrhunderts, im Zeitalter der Gotik, das kunstvolle Sakraments- oder Herrgottshäuschen heraus, teils freistehend, teils mit der Wand verbunden. Im 16. Jahrhundert wurde (zuerst von dem Veroneser Bischof Giberti) das Sakramentshäuschen auf den Altar (meist Hochaltar) übertragen; so entstand der heutige Tabernakel. [14] Im 13. Jahrhundert wurde die aufbewahrte Eucharistie in den Kreis der mystischen Gebetsfrömmigkeit einbezogen; die den Fronleichnam des Herrn bergende Pyxis oder Turricula wurde zum Objekt der mystischen Adoration und Kontemplation. Bei Bernhard von Clairvaux suchen wir noch vergebens nach einer inneren Beziehung des mystischen Lebens auf das eucharistische Mysterium. Es waren mystisch begabte Nonnen, welche die latreutische Sakramentsmystik ins Leben riefen. Nicht genug, daß sie häufig die Eucharistie empfingen und auf den Empfang sich mit allem Eifer vorbereiteten, sie pflegten auch mit Vorliebe vor dem Sakrament zu beten. Die Rekluse Wilbrigis von Neuburg nahm während der Adventszeit die Eucharistie in ihre Zelle, um stets in der unmittelbaren Gegenwart des Herrn zu weilen [15]. Marie von Oignies war gewohnt, in der Kirche vor der Pyxis [16] zu beten. Juliana von Lüttich, die den Anstoß zur Einführung des Fronleichnamsfestes gab, baute ein Schwesternoratorium, in dem das Sanctissimum aufbewahrt wurde. Wenn sie eine Kirche betrat, fühlte sie instinktiv, ob in ihr der Leib des Herrn aufbewahrt war oder nicht. [17] Eine besondere Pflege fand die mystische Adoration des Sanctissimums in den Dominikanerinnenklöstern, wo der Fronleichnam des Herrn im Nonnenchor aufbewahrt wurde. [18] Die Schwestern des Klosters Engthal hielten nachts vor und nach der Mette eine Art Ehrenwache vor dem ‚Fronaltar'. [19] In der Not eilten die Nonnen von Adelshausen zum ‚Fronaltar', um dem eucharistischen Heiland ihr Herz auszuschütten. [20] Margaretha Ebner, Nonne des Klosters Medingen bei Dillingen, erzählt in ihrer Autobiographie, daß sie oft und lange „im Chor" „vor dem Altar" oder „vor dem Sarg", d. i. dem Behältnis des Leibes Christi betete. Auch „küßte sie mit großem Glauben und Begierde den Sarg" und begehrte, daß er ihr „Kraft aus ihm gebe"; und sie „empfing wirkliche Kraft daraus". Das Bewußtsein der Gegenwart des Herrn im Sakrament brachte ihr eine wunderbare seelische Erleichterung. „Mir lag kein Ding auf, wenn ich kam zu dem Sarg, es wurd' mir geringer oder gar benommen". [21] (Was unter dem „Sarg" im Chor des näheren zu verstehen ist, die auf dem Altar stehende Pyxis oder Truhe oder die hängende Turricula, der Wandschrank oder schon ein Sakramentshäuschen, ist nicht ersichtlich. Derselbe Ausdruck begegnet uns als Bezeichnung des Aufbewahrungsortes der Eucharistie in der „Nonne von Engeltal Büchlein von der Gnaden Überlast". [22]) Mit welcher Innigkeit die Nonnen am mystischen Sakramentskult hingen, lehrt eine Geschichte, welche Elsbeth Stagel in ihrer Vitensammlung des Nonnenklosters zu Töß berichtet. Als Margaretha Will vernahm, daß man den Herrn im Sakrament aus dem Nonnenkloster in die Kirche übertragen wollte, damit er immer da bliebe, war ihr Jammer so groß, „daß sie tät, als ob ihr das Herz im Leibe wollte brechen, und daß die Schwestern vor ihrer großen Klage herzlich weinend wurden". [23]

Die von den mystischen Nonnen des Mittelalters ins Leben gerufene eucharistische Gebetsfrömmigkeit, die nach und nach zum Gemeingut aller frommen Katholiken geworden ist, offenbart einen bedeutsamen Fortschritt der Eucharistieauffassung. In der alten Kirche ist der Leib des Herrn die heilige Mysterienspeise, durch welche die „Eingeweihten" auf sinnlich-übersinnlicher Weise göttliches Leben und göttliche Kraft in sich aufnehmen, ja selbst vergottet werden; er ist das *φάρμακον ἀθανασίας* (Ign. ad Eph. 20_2) die *τροφὴ εἰς ζωὴν αἰώνιον* (Chrysostomus), [24] das Unterpfand der Auferstehung. Im eucharistischen Kult des alten Christentums weht jene tiefe Jenseitsstimmung, die in allen hellenistisch-synkretistischen Mysterienliturgien uns entgegentritt. Die mittelalter-

liche Mystik ist viel mehr Gegenwartsfrömmigkeit. Sie suchte das beglückende Erlebnis der unmittelbaren Gegenwart Gottes, die beseligende Einigung mit dem Herrn schon auf dieser Erde. Und sie fand das Ziel ihrer religiösen Sehnsucht in der Eucharistie. Der Kommunionempfang bedeutete für sie die unio mystica mit dem Herrn, der das Allerheiligste bergende Tabernakel wurde für sie das äußere Zeichen der gnadenvollen Gegenwart Christi. Christus selbst sprach zu Margaretha Ebner: „Geh an den Sarg in dem Chor, da findest du meinen heiligen Fronleichnam also wahrlich wie in dem Himmel und sonst an keiner Stätte". [25] Seuse empfing von Christus die Belehrung: „Du hast mich im Sakrament vor dir und bei dir ebenso wahrlich und eigentlich als Gott und Mensch, nach Seel und Leib, mit Fleisch und Blut, als wahrlich mich meine reine Mutter trug auf ihrem Arm und als wahrlich ich bin im Himmel in vollkommener Klarheit". [26] Tauler mahnt in einer Predigt: „Betrage dich in der Kirche und im Chore mit großer Ehrerbietigkeit, denn des Herrn Leichnam ist da in der Wahrheit gegenwärtig. Stehe mit niedergeschlagenen Augen und mit zugekehrtem Gemüte vor des ewigen Königs Gegenwart und Angesicht". [27] Der bekannte dogmatische Kanon des Konzils von Trient, nach dem Christus im Sakrament des Altars „wahrhaft, wirklich und wesentlich gegenwärtig" ist, trägt unverkennbar die Spur dieser mittelalterlichen Sakramentsmystik an sich. Gewiß liegt der mittelalterlichen Mystik der reine Symbolismus ebenso ferne wie der alten Kirche; ihre Eucharistieauffassung ist ebenso entschieden realistisch wie die altkirchliche (nur die großen Theologen Origenes, Clemens und Augustinus dachten symbolistisch-spiritualistisch unter dem Einfluß philosophischer Motive.) Der Unterschied liegt darin, daß für die alte Kirche die Eucharistie etwas Unpersönliches ist, ein heiliges Objekt, voll von Wunder- und Lebenskräften, ‚das Allerheiligste'; für die mittelalterlichen Mystiker hingegen ist das Altarsakrament etwas durchaus Persönliches; im Sakrament schauen sie ihren Heilandgott in sinnenfälliger Gestalt, in ihm werden sie seiner Güte und Liebe zu den Menschenkindern inne. Das zentrale mystische Erlebnis der Präsenz Gottes im Seelengrund hat in dem Glauben an Gottes Gegenwart im Sakrament eine sinnliche Stütze gefunden. Daß aber in frommen Seelen bisweilen eine innere Spannung zwischen dem rein geistigen und dem sinnlich-sakramentalen Erlebnis der unmittelbaren Gegenwart Gottes entstand, lehrt das Gebetswort einer Nonne. Mechthild Tuschelin betete einmal vor dem Tabernakel: „Herr, mich hast du dazu erschaffen, daß du in mir wohnen solltest, eher denn in dieser Büchse". Da empfing sie von Christus die Antwort: „Wenn du so inhaltlos und leer wirst wie diese Büchse ledig ist aller Dinge außer Gott, so will ich in dir wohnen wie in dieser Büchse." [28]

Das mystische Gebet wird in seinem Inhalt und Wesen durch das sakramentale Motiv nicht verändert. Es wird nur auf die Gegenwart des Herrn in der Eucharistie und auf die mystische Vereinigung bei ihrem Empfang ausdrücklich Bezug genommen. Eben dadurch bekommen gerade die mystischen Komminiongebete eine eigentümliche Färbung. Das reifste und innigste aller Eucharistiegebete ist der Hymnus *Adoro te devote* des Thomas von Aquino, eines der schönsten mystischen Gebetslieder, die je gedichtet worden sind. Als Kommuniongebet ist das mystische Gebet in weite Kreise getragen worden; es waren in erster Linie die aus der mittelalterlichen Mystik entsprungenen Kommuniongebete, die der katholischen Durchschnittsfrömmigkeit eine kräftige mystische Prägung verliehen haben. Auch die Eucharistiegebete lassen in ihrem Inhalt den eigenartigen Fortschritt des mystischen Betens erkennen (vgl. o. S. 291 ff.). In den Gebeten vor der Kommunion überwiegen Bitte und Sehnsucht, in den Gebeten nach der Kommunion Betrachtung, Lobpreis und Dank. Eine strenge inhaltliche Scheidung ist jedoch undurchführbar.

I. Konzentration.

1. *Via purgativa.*

Reinigung von Leidenschaft und Sünde: „Lieber Herre Jesu Christe, erhitze und erglühe mein sehniges Herze nach dir mit deinem minneheißen Blute, das von deinem brennenden Herze floß an dem hehren Kreuze . . . Herzenslieber Herre, nun begieß mit deinem minneheißen Blute die Dürre meines Herzens, daß es tugendfruchtbar werde und erquicke und erwärme meine erloschene Begierde und heile und sänftige meine wunde Seele und meine tödlichen Schmerzen, daß sie von der Sänfte dieser Salben schmecke und erfinde die Süße und Sänfte deines Herzens, und speise und tränke mein dürres Herze mit dir, lebendige Speise, daß ich in allem Ungemache und Widermute dieser Welt unverzagt und kräftig und mächtig nach dir laufe, wo du gehst, bis ich dahin komme, da du ruhest zu deines Vaters Rechten, da du unser wartest" (David von Augsburg) [29]. „Rogo immensae largitatis tuae abundantiam, quatenus meam curare digneris infirmitatem, lavare foeditatem, illuminare caecitatem, ditare paupertatem, vestire nuditatem: ut panem angelorum, regem regum et dominum dominantium tanta suscipiam reverentia et humilitate, tanta contritione et devotione, tali proposito et intentione, sicut expedit saluti animae meae." „Haec sancta communio sit vitiorum meorum evacuatio, concupiscentiae et libidinis exterminatio, caritatis et patientiae, humilitatis et obedientiae omniumque virtutum augmentatio, . . . motuum meorum tam carnalium quam spiritualium perfecta quietatio, in te uno ac vero Deo firma adhaesio" (Thomas von Aquino) [30].

Pie pellicane Jesu Domine
Me immundum munda tuo sanguine,
Cuius una stilla salvum facere
Totum mundum quit ab omni scelere (Ds.). [31]

„Eija, unergründliches Gut, das da Himmelreich und Erdreich erfüllt, neige dich heute zu mir und verschmähe nicht deine arme Kreatur. Herr, bin ich deiner auch nicht würdig, so bin ich deiner doch bedürftig. Herr, mit einem einzigen Worte kannst du meine siechе Seele gesund machen. Nun komm heute so kräftig in meine Seele, daß du alle meine Feinde vertreibst, meine Gebrechen schmelzest und alle meine Sünde vergibst" (Seuse). [32]

2. *Via illuminativa.*

a) Erleuchtung: „Illumina oculos meos ad intuendum tantum mysterium et ad credendum illud indubitata fide me robora." „Illumina caecitatem meam claritate praesentiae tuae" (Imitatio) [33].

b) Glaube, Hoffnung und Liebe: „Erleuchte mein Verständnis mit dem Lichte des wahren Glaubens an dich, entzünde meinen Willen mit deiner süßen Liebe, kläre mein Gedächtnis mit deiner fröhlichen Gegenwart, gib allen meinen Kräften Tugend und Vollkommenheit" (Seuse). [34] „Concede pauperi mendico tuo vel interdum modicum de cordiali affectu amoris tui in sacra communione sentire, ut fides mea magis convalescat, spes in bonitate tua proficiat et caritas semel perfecta accensa et coeleste manna experta nunquam deficiat". (Imitatio) [35]

c) Liebesglut und Sehnsucht: „Herr, ich wollte, daß alle meine Glieder und alles, was ich bin und kann, in eine unergründliche Liebe verwandelt würde um dieses liebreichen Liebeszeichens willen" (Seuse). [36] „Vis ergo, ut te suscipiam et me ipsum tibi in caritate uniam. Unde tuam precor clementiam et specialem ad hoc imploro mihi donari gratiam, ut totus in te liquefiam et amore pereffluam atque de nulla aliena consolatione amplius me intromittam." „Accende frigiditatem meam igne amoris tui." „O Deus meus, amor aeternus, totum bonum meum, felicitas interminabilis, cupio te suscipere cum vehementissimo desiderio et dignissima reverentia, quam aliquis sanctorum unquam habuit et sentire potuit" (Imitatio). [37] „Da, ut anima mea te esuriat, panem angelorum, refectionem animarum sanctarum, panem nostrum quotidianum, supersubstantialem, habentem omnem dulcedinem et saporem et omne delectamentum suavitatis; te, in quem desiderant angeli prospicere, semper esuriat et comedat cor meum; te semper sitiat fontem vitae, fontem sapientiae et scientiae, fontem aeterni luminis, torrentem

voluptatis, ubertatem domus Dei" (Bonaventura) [38]. „Gib uns, mein Herr, eine innere süße Lust aus einem reinen Herzen nach dieser lebendigen Speise deines heiligen Leibes und einen minnenden Durst, in dem wir dich dürfen empfangen" (Margaretha Ebner). [39]

3. *Via unitiva.*

a) Die volle Einigung im Kommunionempfang: „Utinam me totaliter ex tua praesentia accendas, comburas et in te transmutes, ut unus tecum efficiar spiritus per gratiam internae unionis et liquefactionem ardentis amoris." „Anima mea corpus tuum concupiscit, cor meum tecum uniri desiderat. Trade te mihi et sufficit; nam praeter te nulla consolatio valet. Sine te esse nequeo et sine visitatione tua vivere non valeo." „Hoc oro, hoc desidero, ut tibi totus uniar. Ah, Domine Deus, quando ero tecum totus unitus et absorptus meique totaliter oblitus? Tu in me et ego in te; et sic nos pariter in unum manere concede" (Imitatio). [40]

b) Die ewige Einigung und Gottanschauung im Jenseits: „Precor te, ut ad illud ineffabile convivium me peccatorem perducere digneris, ubi tu sanctis tuis es lux vera, satietas plena, gaudium sempiternum, iucunditas consummata et felicitas perfecta" (Thomas von Aquin). [41] „Des hilf mir, daß ich zu dir komme, da du mich minniglich und reichlich empfangest und setzest in die ewige Freude und da du mich führest in die innerste Heimlichkeit, die du mit deinem ewigen Vater hast in dem ewigen Geiste, mit dem du lebest und regierest allen deinen Erwählten zu Ehren und zu Freuden ohne Ende" (David von Augsburg). [42]

„Jesu, quem velatum nunc aspicio,
Oro, fiat illud, quod tam sitio,
Ut te revelata cernens facie,
Visu sim beatus tuae gloriae".
(Thomas von Aquin, Hymnus Adoro.)

II. Kontemplation.

a) Des unendlichen Gottes Gegenwart: „Wo das Brot vorgesetzt und der Wein geleert wird, das Brot als Fleisch, der Wein als Blut, da bist du selbst, mein Gott und Logos; und diese Elemente werden fürwahr zu Fleisch und Blut durch des Geistes Herabkunft und des Höchsten Überschattung; und wir dürfen es wagen den unzugänglichen Gott zu berühren, der im unzugänglichen Lichte wohnt, unzugänglich nicht nur dieser vergänglichen und sterblichen Natur, sondern selbst allen geistigen Engelscharen" (Symeon). [43] „Ecce tu praesens es hic apud me in altari, Deus meus, sanctus sanctorum, creator hominum et dominus angelorum." „Habeo enim te in sacramento vere praesentem, quamvis aliena specie occultatum" (Imitatio). [44]

„Adoro te devote, latens deitas,
Quae sub his figuris vere latitas,
Tibi se cor meum totum subicit,
Quia te contemplans totum deficit.

Visus, gustus, tactus in te fallitur,
Sed auditu solo tuto creditur,
Credo, quidquid dixit Dei filius,
Nil hoc verbo veritatis verius.

In cruce latebat sola deitas,
At hic latet simul et humanitas,
Ambo tamen credens atque confitens,
Peto, quod petivitatro poenitens.

Plagas sicut Thomas non intueor
Tamen Deum meum te confiteor . . . ." (Thomas v. Aquin)

b) Summum bonum: „Tu solus cibus et potus meus, amor meus et

gaudium meum, dulcedo mea et totum bonum meum." „Ecce in te est totum, quod desiderare possum et debeo; tu salus mea et redemptio, spes et fortitudo, decus et gloria" (Imitatio). [45] „Tu sis solus semper spes mea, tota fiducia mea, iucunditas mea, gaudium meum, quies et tranquillitas mea, pax mea, suavitas mea, ardor meus, dulcedo mea, cibus meus, refectio mea, refugium meum, auxilium meum, sapientia mea, portio mea, possessio mea, thesaurus meus" (Bonaventura). [46]

c) Lobpreis und Dank: „O invisibilis conditor mundi Deus, quam mirabiliter agis nobiscum, quam suaviter et gratiose cum electis tuis disponis, quibus temet ipsum in sacramento sumendum proponis." „O dulcissime et benignissime Jesu, quanta tibi reverentia et gratiarum actio cum perpetua laude pro susceptione sacri corporis tui debetur, cuius dignitatem nullus hominum explicare potens invenitur. Laudo te, Deus meus, et exalto in aeternum" (Imitatio). [47]

d) Hingabe: „Suscipe me in laudem et gloriam nominis tui, qui corpus tuum et sanguinem in cibum et potum mihi parasti" (Imitatio). [48]

e) Der Kontrast zwischen Gottes Größe und der eigenen Nichtigkeit. „Omnipotens sempiterne Deus, ecce accedo ad sacramentum unigeniti filii tui Domini nostri Jesu Christi: accedo tamquam infirmus ad medicum vitae, immundus ad fontem misericordiae, caecus ad lumen claritatis aeternae, pauper et egenus ad dominum coeli et terrae" (Thomas von Aquino). [49] „Accedo aeger ad salvatorem, esuriens et sitiens ad fontem vitae, egenus ad regem coeli, servus ad dominum, creatura ad creatorem, desolatus ad meum pium consolatorem. Sed unde hoc mihi, ut venias ad me? Quis ego sum, ut praestes mihi te ipsum? Quomodo audet peccator coram te apparere? Et tu quomodo dignaris ad peccatorem venire? Ecce tu sanctus sanctorum, et ego sordes peccatorum. Ecce, tu inclinas te ad me, qui non sum dignus ad te respicere" (Imitatio). [50] „Wie unermeßlich ist deine Barmherzigkeit, Erlöser? Wie, du hast mich gewürdigt, dein Glied zu werden? Den Unreinen, den Ausschweifenden, den Buhlen? Wie, du hast mich mit dem glänzenden Kleid umhüllt, das blitzt vom Glanz der Unsterblichkeit, das alle meine Glieder durchleuchtet? Dein unbefleckter, göttlicher Leib blitzt, ganz mit dem Feuer deiner Gottheit vermengt und vermischt in unaussprechlicher Weise. Und diesen hast du mir geschenkt, mein Gott. Diese schmutzige und vergängliche Hütte hat sich vereint mit deinem ganz unbefleckten Leibe und mein Blut hat sich vermischt mit deinem Blute, auch mit deiner Gottheit fürwahr bin ich eins geworden und dein reinster Leib geworden, ein leuchtendes Glied, ein wahrhaft heiliges Glied" (Symeon der Neue Theologe). [51]

So ist auch das Gebet der kultisch-sakramentalen Mystik durch und durch mystisches Gebet, in seinem Aufbau, seiner Sprache, seinen Gedanken und Stimmungen. Der Unterschied von der reinen Mystik liegt nur darin, daß es auf allen Stufen von der Meditation bis zur Höhe der mystischen Einigung eine innere Beziehung auf ein sinnenfälliges Kultobjekt aufweist, daß auch die sublimen mystischen Erlebnisse und Zustände (mit Ausnahme der das normale Bewußtsein auslöschenden Ekstase selbst) in einem engen Zusammenhang mit der äußeren Wahrnehmung stehen. Die Gebetserfahrung der Präsenz Gottes stützt sich auf den Glauben, daß Gott in einem sinnlichen Objekt sich verkörpert, das Erlebnis der mystischen Einigung gründet in dem sinnlichen Genuß einer Speise und eines Trankes, durch den der Fromme Gott selbst in sich aufzunehmen glaubt. Beide Ideen, die Vorstellung von der sinnlichen Gegenwart Gottes wie die Idee des Gottesgenusses im heiligen Mahl sind uralt, sie entstammen der primitiven Religion. Durch die Verbindung der mystischen Zentralgedanken mit diesen primitiven Vorstellungen wird jedoch das mystische Erleben in seiner Reinheit und Zartheit nicht gefährdet und geschwächt; es gewinnt sogar an Kraft und Feurigkeit, Wärme und Leidenschaft. Die kultisch-sakramentale Mystik ist das deutlichste Beispiel dafür, daß in der Frömmigkeit

Sinnlichkeit und Geistigkeit sich nicht ausschließen, sondern in einer höheren Synthese vereinigen lassen. Selbst der religiöse Genius vermag aus der unscheinbaren Äußerlichkeit des Kults Nahrung und Kraft für seine tiefsten und geistigsten Erlebnisse zu saugen.

b) Die Brautmystik.

Die naive, affektive, phantasiemäßige Mystik tritt zumeist im Gewande der Brautsymbolik auf. Das Verhältnis der Seele zu Gott wird als Liebes- oder Brautverhältnis gedacht, die ekstatische Vereinigung mit Gott als zarte Liebesvereinigung, die mystische Seligkeit als schwelgende Liebesfreude. Die Idee einer geschlechtlichen Vereinigung des Menschen mit Gott ist jedoch keine originäre Schöpfung der Mystik, sondern gehört schon der primitiven Sphäre der Religion an. [52]

Eine besondere Rolle spielte das sexuelle Moment im Kult der kleinasiatischen Religionen. In der hellenistisch-synkretistischen Religionsepoche, in der das Uralte, Wild-Barbarische zu neuem Leben erwachte, trat die Idee der geschlechtlichen Vereinigung (*συνουσία, ἱερὸς γάμος*) mit der Gottheit „mit neuer Kraft und viel ausgedehnter als je in Wirkung". [53] Die Formen, in denen der Mensch mit der übersinnlichen Gottheit in sexuelle Beziehung tritt, sind sehr verschieden. Die primitivste Form ist wohl das Beilager mit einem (häufig grotesk-ithyphallischen) Götterbild (*ξόανον*); [54] einen Rest dieses Ritus stellt die in manchen Mysterien übliche Zubereitung eines Brautbettes dar, auf dem der Myste den Gott erwartet; [55] die *συνουσία* ist jedoch hier nicht mehr sinnlich, sondern geistig, sie vollzieht sich in visionär-halluzinatorischer Weise. Die sinnlichste Form der religiösen *συνουσία* ist der Verkehr mit dem menschlichen Stellvertreter der Gottheit, dem Priester, der Priesterin (Tempelhure) oder dem Fremdling (der Fremdling ist, weil er Furcht und Staunen erregt, mit übernatürlicher Macht erfüllt, darum ‚heilig' und göttlich). Die Tempelprostitution blühte vor allem in den kleinasiatischen Kultstätten. In Babylonien war die sakrale Prostitution universell; jedes Mädchen mußte sich vor der Ehe einem Fremdlinge hingeben, der die Stelle der Fruchtbarkeitsgöttin Ischtar vertrat. [56] Die sexuelle Vereinigung mit Gott wird häufig weder sinnlich-fetischistisch noch sinnlich-real, sondern symbolisch vollzogen. So wurde in den eleusinischen Mysterien wie im Sabaziuskult den Mysten eine (wirkliche oder bildliche) Schlange, das Symbol des Phallus, durch den Schoß gezogen. [57] Überall, wo uns im Kult die Idee der sakralen *συνουσία* mit der Gottheit begegnet, wird der Mensch als der weibliche, die Gottheit als der männliche Teil im sexuellen Verhältnisse betrachtet (der androgyne Charakter mancher Götter wie der Fruchtbarkeitsgötter ändert daran nichts); der Mensch gibt sich hin und empfängt, der Gott schenkt Leben und zeugt. Die allen sexuellen Riten zugrundeliegende Vorstellung ist eine doppelte: eine erotisch-anthropopathische und eine magische. Der Mensch gibt sich geschlechtlich der Gottheit hin, um sich ihre Gunst zu sichern und vor ihrem Groll sich zu schützen. Wie man mächtige Herrscher und Sieger dieser Erde gewinnen und umstimmen kann dadurch, daß man ihnen sich preisgibt, so kann man es auch bei den übersinnlichen Wesen. [58] Die *συνουσία* trägt hier den Charakter des Opfers; man kann sie als Keuschheitsopfer bezeichnen. Noch mehr aber als das Opfermotiv ist das Zaubermotiv wirksam. Der Mensch sucht durch das unmittelbare Kontagium mit der im Götterbild, im menschlichen Stellvertreter oder phallischen Symbol gegenwärtigen Gottheit ihre geheimnisvolle Zaubermacht (‚*Mana*'), ihre Lebenskraft und Unsterblichkeit in sich aufzunehmen. Die Jungfrau erlangt durch den Verkehr mit der Gottheit Fruchtbarkeit für die Ehe, der Myste sichert sich durch die heilige *συνουσία* ewiges Leben und ewige Seligkeit. [59]

Nachdem im Laufe der Entwicklung die primitiven sinnlichen Sexualriten und -symbole im Kult und in der Frömmigkeit zurückgetreten waren, lebte die Idee der *συνουσία* in der religiösen Sprache fort; das *δρώμενον* wurde zum *λεγόμενον* [60]. In der höheren Frömmigkeit wird das religiöse Verhältnis zu

Gott ungemein häufig als ein Braut- und Eheverhältnis bezeichnet. In manchen griechischen Mysterien wird der Erlösergott als „Bräutgiam" bezeichnet. [61] Die alttestamentlichen Propheten (Hos. c. 1. 3, Hes. c. 16. 23) betrachten das Verhältnis Israels zu Jahwe als einen Ehebund, den Abfall von ihm als einen Ehebruch. Diese prophetische Symbolik gab zweifellos den Anstoß zur religiösen Deutung des ehedem profanen israelitischen Liebesliederzyklus, des ‚Hohen Liedes'. Der Apostel Paulus vergleicht das Verhältnis von Christus und Kirche dem innigen Liebesverhältnis von Mann und Weib (Eph. 5_{21-32}); Clemens von Rom folgt ihm, wenn er sagt: „Der Mann ist Christus, das Weib die Kirche" (2 Kor. 14). Schon sehr frühe wurde im Christentum — wohl unter gnostischem Einfluß — auch das Verhältnis der frommen Einzelseele zu Christus oder Gott als Liebesverhältnis vorgestellt. [62] Die enthaltsamen, gottgeweihten Jungfrauen gelten in der alten Kirche als Bräute Christi oder Gottes (*νύμφαι Χριστοῦ, sponsae Dei* oder *Christi*), sie vermählen sich mit Gott (*Deo, Christo nubere*), sind mit ihm verbunden (*Christo copulata*), sie weihen ihm ihre Glieder, ihr Fleisch (*τὰ μέλη Χριστῷ ἀνατιθέναι, carnem tradere*), geben sich geistig und leiblich Gott hin *(tam carne quam mente deo se vovere).* [63] Tertullian sagt von ihnen: „Mit Gott leben sie in Gemeinschaft, mit ihm unterhalten sie sich, mit ihm gehen sie Tag und Nacht um, ihm bringen sie ihr Gebet als Mitgift zu, von ihm begehren sie oft sein Wohlgefallen als Brautgeschenk und erhalten es." [64] Hieronymus mahnt die christliche Gottesbraut: „Stets möge mit dir der Bräutigam in deinem Innern spielen. Betest du, so redest du mit dem Bräutigam, liest du in der Schrift, so redet er mit dir." „Du sollst im Innern beim Bräutigam sein." „Himmel und Erde verachtend, mit Christus verbunden, sollst du singen: Mein Teil ist Gott." „Laßt uns Christus lieben und stets seine Umarmungen suchen". [65] Methodius überliefert einen feurigen Psalm der Jungfrau Thekla, in dem sie mit ihren gottgeweihten Genossinnen den himmlischen Bräutigam besingt. Ein Vers dieses Hymnus lautet: „Liebesspender bist du, Christus; sei gegrüßt, nimmer verlöschendes Licht; der Jungfrauen Chor, die vollkommene Blüte, singt dir dein Lob, du Liebe, du Freude, du Weisheit, du Logos." Der Chor antwortet: „Dir weihe ich meine Keuschheit; haltend die flammende Fackel, eile ich dir, Bräutigam, entgegen". [66] So spielt der Brautgedanke in dem Frömmigkeitsleben der altkirchlichen gottgeweihten Jungfrauen eine bedeutsame Rolle. Aber auch bei den alten Theologen und Mystikern lassen sich Spuren des Brautmotivs entdecken. Origenes spricht in seinem Kommentar zum hohen Lied den Gedanken aus, daß die Seele die Braut des Logos sei (*νύμφη τοῦ λόγου ψυχή*) [67] und „bisweilen von ihm besucht, bisweilen aber verlassen werde". Makarius schildert das Verhältnis des Frommen zum Herrn bisweilen als zartes Brautverhältnis. „Die Seele freut sich mit dem Herrn, ihrem Bräutigam". „Sie hat Gemeinschaft mit dem himmlischen Bräutigam; denn verwundet durch seine Liebe, seufzt und sinkt sie dahin vor Sehnsucht nach dem geistigen und mystischen Verkehr in der unvergänglichen Einigung in Heiligkeit. Gesegnet und glücklich ist in der Tat eine solche Seele, welche, erobert von der geistigen Liebe, Gott sich verlobt hat." [68]

Eine beherrschende Stellung erlangte der Brautgedanke erst in der mittelalterlichen Mystik; von ihr aus betrachtet, erscheinen die mannigfachen Spuren des Brautmotivs in der alten Kirche nur als Ansätze. Im Zeitalter des Minnegesangs und ritterlichen Frauenkults vermählte sich die aufblühende Christusmystik mit der zarten Erotik der germanisch-romanischen Völker. Das religiöse Brautmotiv, das längst in der kirchlichen Frömmigkeit sich eingebürgert hatte, wurde nun zum Leitmotiv der weltabgewandten Klostermystik. Der Vater der christlichen Brautmystik ist Bernhard von Clairvaux; er hat als erster die feurige Liebespoesie des hohen Liedes als Sinnbild der wechselvollen Erlebnisse einer affektiven Mystik betrachtet. Aber was bei Bernhard von Clairvaux noch exegetische Deutung und theologische Theorie war, das wurde in

einsamen Nonnenseelen glühendes Erleben, flammende Leidenschaft [69]. Die Frömmigkeit der gottliebenden Nonnen und Frauen ist fortan vom Brautmotiv beherrscht. Die innigsten und zartesten Klänge weiblicher Brautmystik tönen uns aus dem Büchlein vom ‚fließenden Licht der Gottheit' entgegen, das Mechthild von Magdeburg zur Verfasserin hat; hier ist alles Leben, Liebe, Leidenschaft, Poesie, ungetrübt von jedem Schatten der Reflexion. Ihren tiefen Erlebnissen und Gesichten hat sie auch nicht in der gebundenen Kirchen- und Theologensprache, sondern in ihrer klangvollen Muttersprache, die sie mit wundervoller Dichtermacht handhabt, Ausdruck verliehen. Aber nicht nur fromme Nonnen und Frauen, nein auch Mönche und Männer betrachteten seit Bernhards Erklärung des Hohen Liedes den göttlichen Herrn und Heiland als den Geliebten und Bräutigam ihrer Seele. Nur jene Persönlichkeiten, deren Frömmigkeit sich an der klassischen Gottesmystik Augustins (Thomas von Aquin, Bonaventura) oder an der Unendlichkeitsmystik des Areopagiten (Eckhart, Tauler) orientiert, stehen der Brautmystik ferner. Die beiden Hauptvertreter der mittelalterlichen Brautmystik sind Seuse und Jacopone da Todi. Auch die weiche, süße Frömmigkeit des Verfassers der Imitatio zeigt einen deutlichen erotischen Einschlag. Ebenso ist die nachreformatorische Mystik großenteils vom Brautmotiv bestimmt; Johann vom Kreuz und Teresa sind ausgesprochene Brautmystiker; selbst bei Angelus Silesius, dem kühlen Unendlichkeitsmystiker, tritt die Brautidee stark hervor. Die pietistische Frömmigkeit in den Niederlanden wie in Deutschland zeigt vielfach eine grelle erotische Färbung. [70] Am schärfsten ist das erotische Motiv bei Zinzendorf durchgebildet. [71] Auch außerhalb des Christentums spielt der Brautgedanke im mystischen Erleben eine bedeutende Rolle. Im persischen Sufismus wird das mystische Verhältnis zur Gottheit als trautes, wonniges Liebesverhältnis, aber auch als schwärmerisches, erotisch gefärbtes Freundschaftsverhältnis betrachtet. In Indien heftet sich eine süße und leidenschaftliche Erotik an die mystische Verehrung des Heilandgottes Krischna oder Râma, einer Inkarnation des Vischnu. Die erotischen Krischna-Lieder gleichen den liebesinnigen Jesuliedern des Abendlandes. [72] Auch Kâbir, der Stifter der hinduistisch-islamischen Mischsekte der Sikh, schildert den Gottesumgang als inniges Brautverhältnis. [73]

Das religiöse Verhältnis der Seele zu Gott wird in der Brautmystik des Morgen- und Abendlandes als zärtlicher Liebesverkehr dargestellt. Der ganze poetische Wortschatz dieser Mystik ist erotisch: [74] Liebesblick und Liebeswort, Liebeskammer und Liebesbett, Liebswonne und Liebesschmerz, Liebesspiel und Liebesscherz, Umarmung und Umhalsung, Ruhen an der Brust und Drücken ans Herz, Kosen und Küssen, Sichgeben und Sichschenken, Entkleidung und Vermählung — all die konkreten Bilder einer individuellen Liebespoesie kehren in den Selbstbekenntnissen und geistlichen Liedern der Brautmystiker wieder. Wie in den primitiven Sexualriten, so wird auch in der sublimen Liebesmystik die Seele stets als der weibliche, Gott als der männliche Teil des Liebesverhältnisses aufgefaßt. Mit der leidenschaftlichen Liebes-

hingabe an den himmlischen Bräutigam verbindet sich nicht selten die zärtliche Mutterliebe zum göttlichen Kind. Von Schwangerschaft und Geburt, vom Kosen und Säugen des Jesus-Kindleins reden schwärmerische Nonnen, welche die Rolle der Gottesmutter zu spielen wähnen. [75] Selbst bei dem von allem affektiven Überschwang freien Angelus Silesius begegnen uns diese seltsamen Bilder. [76] Auch die indische Krischnamystik und die Mystik der persischen Sûfî kennen das herzige, mütterliche Gekose mit dem göttlichen Bambino. [77]

Für die leidenschaftliche Trunkenheit mystischer Erotik liegen zwei Deutungen nahe. Man erklärt die religiöse Erotik als eine Sublimierung der profanen. Die psychanalytische Forschung hat diese Deutung erheblich verstärkt; in der mystischen Liebesleidenschaft schafft sich der unterbundene, ‚eingeklemmte' Sexualaffekt, dem die natürliche Entladung versagt ist, einen künstlichen Austritt, eine widernatürliche Befriedigung im Phantasieleben. [78] Mit dieser psychopathologischen Erklärung berührt sich im Grunde die historische Theorie, die in der mystischen Erotik nur ein *‚survival'* primitiver Sexualriten erblickt; die rohe Dramatik der geschlechtlichen Vereinigung mit der Gottheit verfeinerte sich im Laufe der geschichtlichen Entwicklung zur duftigen Poesie der Brautmystik; an die Stelle des körperlichen Aktes traten farbenreiche Phantasiebilder. [79] Beide Theorien enthalten richtige Gedanken; es ist unzweifelhaft, daß in der Liebesmystik der natürliche Geschlechtstrieb im Spiele ist; es ist ebenso unzweifelhaft, daß die Idee der *συνουσία* von Mensch und Gott zum großen Erbe der primitiven Religion gehört. In der hellenistisch-synkretistischen wie in der gnostischen Mystik, vielleicht auch in der indischenKrischnamystik sind die Zusammenhänge der mystischen Brautsymbolik mit dem primitiven Kultsexualismus direkte und unmittelbare. Beide Erklärungen sind jedoch ungenügend und verfehlen den psychologischen Kernpunkt. Die erotische Symbolik muß aus dem psychologischen Charakter dieses besonderen Typs mystischer Erfahrung begriffen werden. Das mystische Erlebnis selbst drängt den Frommen dazu, es durch erotische Vorstellungen phantasiemäßig zu deuten und auszugestalten. [80]

Die Ekstase (bzw. der ekstatoide, der Ekstase sich nähernde Zustand) wird von dem Mystiker als unfaßliches Wunder erlebt, das nach Erklärung und Veranschaulichung verlangt. Der naive Mensch, der nicht durch metaphysisch-spekulative Gedankenarbeit dieses Erlebnis zu bewältigen vermag, greift zu Analogien in der menschlichen Erfahrung. Das völlige Sichverlieren an einen höchsten Wert, das Erlebnis der völligen Einheit des Ich mit einem Du und die daraus entspringende Seligkeit hat ein Analogon in der Liebesvereinigung. Sogar die von philosophischer Tendenz beseelte und von jedem erotischen Einschlag freie Unendlichkeitsmystik benützt die sexuelle Liebe als Bild des ekstatischen Erlebnisses. Die Brhad-âranyaka-Upanishad sagt: „So wie einer von einem geliebten Weibe umschlungen, kein Bewußtsein hat von dem, was außen oder innen ist, so auch hat der Geist, der von dem Urselbst umschlungen ist, kein Bewußtsein von dem, was außen oder innen ist." [81] Plotin sagt von der ekstatischen Einigung: „Es ist

kein Zwischenraum mehr da (zwischen der Seele und dem höchsten Gut); es sind nicht mehr zwei, sondern beide sind eins; sie sind nicht voneinander zu scheiden, solange jenes da ist. Diese Vereinigung ahmen hier in dieser Welt die Liebenden und Geliebten nach, die miteinander zu einem Wesen verschmelzen wollen." [82] Wenn schon die größten und geistigsten aller Mystiker in der geschlechtlichen Liebesvereinigung das tiefste Symbol des mystischen Einheitserlebnisses erblickten, wie viel mehr müssen dann einfältige Nonnen, denen die spekulativ-philosophische Reflexion ebenso fremd ist wie die analytisch-psychologische, das Gnadenwunder der ekstatischen Wonne als zärtlich-schwelgende Liebesseligkeit deuten.

Das Erleben eines höchsten Wertes, die restlose Hingabe an ihn bis zum Untergang des Selbstbewußtseins ist an sich ein rein geistiger Akt, aber er ist im wirklichen Seelenleben wie alle Werterlebnisse getragen, begleitet, verhüllt von Gefühlen, Stimmungen, Affekten, triebhaften Regungen. In dieser psychologischen Gesetzmäßigkeit liegt es begründet, daß das rein geistige Erlebnis des höchsten Wertes die Tendenz hat, eine Verbindung mit sexuellen Affekten und Begierden einzugehen. Hierin gründet auch die Doppelsinnigkeit des Wortes ‚Liebe', das die personalistische Gottesmystik aller Zeiten zu ihrem Zentralbegriff erwählte (*bhakti*, ἔρως, *amor*, *maḥabba*). Es bedeutet einmal die triebhafte sexuelle Neigung, Begierde und Leidenschaft nach der sinnlichen Geschlechtsvereinigung, und diese Bedeutung ist die sprachliche Urbedeutung, wie besonders an dem indischen Worte *bhakti* (= Liebes g e n u ß) ersichtlich; es bedeutet aber ebenso die rein seelische Liebe, das keusche, geistige, kontemplative Erleben des höchsten Wertes, das frei ist von selbstsüchtigem Realisierungsstreben. In der spiritualistischen Mystik, in der starke philosophische Motive wirksam sind, hält sich das lautere Erlebnis des *summum bonum*, die Gottesliebe, von allen geschlechtlichen Affekten und Regungen frei; in der naiven Mystik hingegen, wo das mystische Erleben durch keine philosophischen Ideen begrenzt und reguliert ist, assoziiert sich mit dem sublimem mystischen Liebeserlebnis, mit der metaphysischen Erotik das gefühlsmäßig-triebhafte sexuelle Liebeserlebnis. Aber auch hier ist das grundlegende Erlebnis kein emotionelles Phänomen, sondern der reine geistige Akt der Wertung, der auf ein übersinnliches Objekt abzielt. Das Zentrale in der Brautmystik ist das spezifisch Mystische, das Sexuelle gehört zur Peripherie. [83]

Die Brautmystik ist durch eine starke Affektivität gekennzeichnet; in dem Drängen nach einem ständigen Höchstmaß von Affekten liegt etwas Pathologisches. Nach einem psychologischen Gesetz besitzen aber aktuelle Affekte von hoher Intensität eine rasche Verlaufsform. Obgleich nun die Affekterlebnisse dieser Mystiker infolge einer irregulären bzw. pathologischen Steigerung des gesamten emotionellen Lebens eine viel längere Dauer besitzen als im normalen psychischen Erleben, folgt auch auf die starken Affekte eine Erschöpfung des Gefühlslebens, deren Kontrastwirkung um so höher ist; auf höchste Affektivität folgt völlige Gefühllosigkeit, eine Erstorbenheit des Emotionellen, aus der jedoch

nach einiger Zeit völlig spontan, unwillkürlich und plötzlich das Affekterlebnis von neuem hervorbricht; dieses kann jedoch einerseits durch die auf seine Wiedererlangung gerichtete Willensbemühung, andererseits durch völlige Resignation vorbereitet und beschleunigt werden. Immer wieder kehrt bei den nach Gefühlsseligkeit verlangenden Mystikern die Klage über das zeitweilige Aufhören der emotionellen Fähigkeit, sie charakterisieren diese Zustände als ‚*siccitas*', Dürre, Trockenheit, Kälte, Dunkelheit, Leere, Durst. [84] Diese Polarität im Gefühlsleben liefert nun das Kriterium der Präsenz Gottes. In der höchsten Wonne erlebt der Fromme die Nähe Gottes, in der Trostlosigkeit seine Ferne. Dieses Hin- und Herpendeln zwischen höchster Glückseligkeit und tiefster Verlassenheit, zwischen Gottesnähe und Gottesferne deutet die lebendige Phantasie des naiven Mystikers als ein bewegtes Liebesdrama, wie es die Liebespoesie des jüdischen Hohen Liedes [85] oder der indischen Gîtagovinda [86] in leuchtenden Farben schildert. Der göttliche Bräutigam vereint sich auf unaussprechliche Weise mit der liebenden Seele, er umfängt, küßt und herzt sie mit unsagbarer Zärtlichkeit. Aber nicht lange währt die süße Wonne des Liebesgenusses. „Es kann nicht lange pauern, wo zwei Liebende heimlich zusammen sind" (Mechthild von Magdeburg). [87] Der Geliebte entflieht den Armen der Braut und weilt ferne, um ihre Treue zu erproben; diese, tief unglücklich über ihre Vereinsamung, klagt und seufzt nach dem Verlorenen, bis er schließlich wiederkehrt und die Liebesfreuden von neuem beginnen. Dieser gesetzmäßige Wechsel im Affektleben wird von den naiven Mystikern ebenso wie die Ekstase durch die Phantasiebilder der Liebespoesie veranschaulicht, aber nicht nachträglich, bewußt, sondern unbewußt, mitten im Erleben selbst verbinden sich die erotischen Phantasievorstellungen mit den Stimmungen und Affekten und den von diesen verhüllten Werterlebnissen.

Die erotische Symbolik ist also innerlich in der Erlebnisweise der naiven, affektiven, phantasiemäßigen Mystik begründet. Die dem mystischen Erleben immanenten Tendenzen zur Erotik werden häufig noch verstärkt durch echte, natürliche Sexualaffekte, deren normale Äußerung infolge einer verspäteten Pubertät oder der pflichtmäßigen Hochschätzung des zölibatären Lebens unterbunden ist und die nun in der Meditation und im Gebet sich eine phantasiemäßige Befriedigung suchen. Es liegt etwas Wahres in dem harten, höhnischen Worte Nietzsches: „Die Hündin Sinnlichkeit blickt mit Neid aus allem, was sie tun. Noch in die Höhen ihrer Tugend und bis in den kalten Geist hinein folgt ihnen dies Getier und sein Unfriede." [88] Ganz deutlich ist das stürmische Drängen und Wühlen des natürlichen sexuellen Triebes bei jenen schwärmerischen Nonnen zu erkennen, bei denen der geistig-phantasiemäßige Verkehr mit dem himmlischen Bräutigam und dem göttlichen Bambino die Formen des sexualpathologischen Fetischismus annimmt. So pflegte Margareta Ebner einen großen hölzernen Crucifixus des Nachts in ihre Zelle zu nehmen, auf ihrem Lager zu umarmen und an ihr bloßes Herz zu drücken; auch war sie gewohnt, die Statue des Jesuskindes an ihrer Brust zu säugen [89]. Der primitiv-barbarische Ritus

der *συνουσία* mit dem göttlichen *ξόανον* kehrt in der Hysterie dieser liebeskranken Nonne ganz genau wieder. Dennoch wird jeder, der das ganze Frömmigkeitsleben dieser Mystikerin in seiner tiefen Geistigkeit und warmen Gottinnigkeit kennt, einsehen, daß dem natürlichen Sexualeffekt nur eine sekundäre Bedeutung zukommt. Die sexuelle Erotik gehört zur Randzone des mystischen Erlebens, sie steht nicht in seinem Mittelpunkt.

Das Gebet der Brautmystiker deckt sich in seinen Grundzügen mit dem Normaltypus des mystischen Betens. Der Aufstieg von der Konzentration zur Kontemplation läßt sich auch hier deutlich verfolgen. Aber im Unterschied von der Gebetsweise der spiritualistischen Mystik trägt das Gebet der Liebesmystik einen viel persönlicheren, menschlicheren Charakter. Die Erhebung der Seele zum höchsten Gut wird zum schwärmerisch-trunkenen Liebesgespräch mit dem himmlischen Bräutigam. Die willensmäßige Konzentration auf das Höchste wird zur verzehrenden Liebessehnsucht, die entzückte Kontemplation des summum bonum zur wonnevollen Liebesseligkeit, zur intimen Liebesplauderei, zum tändelnden Liebesspiel, das sich in stammelnden Worten oder wortlosen Phantasievorstellungen vollzieht. Im Gebet spielt sich der zärtlich-traute Liebesumgang der mystischen Seele mit dem himmlischen Geliebten ab. „Das Gebet," sagt Mechthild von Magdeburg, „bringt zusammen die zwei Liebenden, Gott und die Seele, in eine wonnigliche Stätte, da reden sie viel von Liebe." [90]

1. Die Gebetsanrede.

Schon die Anrede an Gott offenbart den erotischen Charakter dieser Mystik. Der spiritualistischen Mystik sind die folgenden Ausdrücke ebenso fremd wie der primitiven Religion und der prophetischen Frömmigkeit.

„Dulcissime et amantissime Jesu, dilectissime sponse, amator purissime" (Imitatio) [91]. „Dulcissime et amantissime iuvenis, o dolce e amoroso cavaliere" (Katerina von Siena) [92]. „Herzlieber, mein Trauter!" (Else von Neustadt) [93]. „Mein herzeliches Lieb', herzensliebes Jesulein!" (Margarethe Ebner) [94]. „Süßer Herr, schöner Jüngling, wonniglicher Jüngling Jesu, lieber Bräutigam, mein süßer Jesus Christus, Viellieber, Lieb vor allen Lieben, mein Herzlieb, viellieber Buhle mein!" (Mechthild von Magdeburg) [95]. „Allersüßester Jesu Christe, minniglicher, schöner Herr, zarter Herr, mein Geliebter, mein Lieb, o du alle Lieb übertreffendes Lieb, zarter, trauter, unschuldiger Buhle!" (Seuse) [96]. „Allerschönstes Wesen, Seelenbräutigam, reiner Bräutigam meiner Seele, Liebe, Liebster, Herzliebster, Herzensknabe!" (Zinzendorf) [97].

2. Die Liebessehnsucht.

Die Bitte um die mystische *fruitio Dei* wird in der Brautmystik zur Bitte um die Liebesseligkeit in den Armen des himmlischen Bräutigams.

„Das Kämmerlein unserer Vertraulichkeit ist verschlossen, das Bettlein unserer Liebe ist mit Blumen geschmückt, komm, geliebtes Lieb! Es gehört nun nichts mehr dazu, als daß du mich in den Armen deiner unergründlichen Liebe süß entschlafen lässest" (Seuse) [98].

„Sposo mio novello, sposo dolce fiorito
Sposo mio dolce, lo cor m'hai envaghito,
Il nostro leticello è di rose aulito,
Li tu sposo e marito, t'hai da riposare." (Jacopone da Todi) [99].

„Eija, Herr, minne mich sehr und minne mich oft und lange; je öfter du mich minnest, desto reiner ich werde; je heftiger du mich minnest, desto schöner ich werde, je länger du mich minnest, desto heiliger werde ich hier auf Erden." „Könnte ich dich, Herre, mit Zauber gewinnen, daß du nicht möchtest ruhen denn ohne mich! Eija, so ginge es an ein Minnen, so müßtest du mich dann bitten, daß ich feurig werde mit Sinnen." „Eija, Herre, möchte mir das zu einer Stund geschehen, daß ich dich nach meines Herzens Wunsche möchte ansehen und mit Armen umfangen, deiner göttlichen Minne Lust müßte durch meine Seele gehen, soviel als Menschen auf Erden kann geschehen." „Jesus, vielliebster Buhle mein, laß mich in wahrer Ruhe und in herzlicher Liebe zu dir hin und laß mich nimmer erkühlen; wenn ich deine herzliche Minne in meinem Herzen und meiner Seele und in meinen fünf Sinnen und in allen meinen Gliedern ohne Unterlaß empfinde, dann kann ich nicht erkühlen." „Du weißt wohl, wie du rühren kannst die Saiten in der Seele mein, eija, das beginne allsogleich, daß du immer selig mögest sein. Ich bin eine unedle Braut, jedoch bist du mein edel Traut, des' will ich immer freuen mich. Gedenke, wie du herzen kannst die reine Seele in deinem Schoß, o vollbringe es, Herr, an mir sogleich. Allein sei ich dein Bettgenoß. Eija, zieh mich, Herr, hinauf zu dir, so werde ich rein und klar. Lassest du mich in mir selber, so bleibe ich in Finsternis und Schwere" (Mechthild von Magdeburg). [100] „Nimm mich, mein Jesu, in die süße Gemahlschaft deiner Liebe; laß mich da kosten den Kuß deines honigfließenden Mundes." „Nimm mich auf deinen Arm. Laß mich, dein Schäflein, schwanger von deinem Geiste, ruhen in deinem Schoß." „Sieh, mein Herz brennt nach dem Kuß deiner Liebe. Tu mir auf das traute Schlafgemach deiner Liebe. Sieh, meine Seele dürstet nach der Umarmung in der innigsten Einigung mit dir" (Gertrud). [101] „Ich bitte dich, mein Herr, daß du dich minniglich und barmherziglich allen unseren Begierden gebest. . . . Und gib uns den Kuß des ewigen Friedens durch das Herze in die Seele mit der allersüßesten Empfindung, da deine lautere Seele kein reines Herz in rechter minnender Lust des allersüßesten Kusses je empfunden oder empfangen hat" (Margaretha Ebner) [102]. Eine noch leidenschaftlichere Liebessehnsucht ergießt sich in den sprunghaften Versen des Jacopone da Todi.

„Amor amor, Jesu desideroso,
Amor voglio morire, te abracciando,
Amor amor Jesu, dolce mio sposo;
Amor amor, la morte t' adimando,
Amor amor Jesu si delettoso,
Tu me t' arendi in te me transformando,
Pensa che io vo pasmando
Non so amor o' mi sia,
Jesu, speranza mia,
Abissami en amore." [103]

Im Zustande der *siccitas* der Gefühlstrockenheit, in dem alle zarten Stimmungen versiegt sind, wird die Sehnsucht nach Gottseligkeit zur ergreifenden Liebesklage. Die trostlose, ‚liebessieche' Seele klagt ihre tiefe Not und Verlassenheit und seufzt mit heftiger Inbrunst nach ihrem ferne weilenden oder sich verbergenden Bräutigam.

„Wenn meine Augen trauern elendiglich und mein Mund schweiget einfältiglich und meine Zunge ist mit Jammer gebunden und meine Sinne mich fragen von Stunde zu Stunde, was mir sei, so ist in mir, Herre, alles nach dir; und mein Fleisch mir verfallet, mein Blut vertrocknet, mein Gebein erschauert, meine Adern krampfen, und mein Herze schmilzt nach deiner Minne und meine Seele brennet mit eines hungrigen Löwen Stimme." „O du unzahlbarer Schatz in deinem Reichtum, o du unbegreifliches Wunder in deiner Mannigfaltigkeit, o du endlose Ehre in deiner Edelkeit! Wie weh mir nun nach dir sei, da du willst schonen mein, das möchten dir alle Kreaturen nicht völlig sagen, ob sie müßten für mich klagen, denn ich leide unmenschliche Not, mir täte viel sanfter ein menschlicher Tod. Ich suche dich mit Gedanken wie eine Jungfrau verhohlen ihr Lieb. Darüber muß ich sehr kranken, da ich mit dir gebunden bin; das Band ist stärker,

denn ich sei, darum kann ich nicht werden von Minne frei. Ich rufe dich mit großer Gier, in elendiger Stimme. Ich harre dein mit schwerem Herzen, ich mag nicht ruhen, ich brenne unverlöscht in deiner heißen Minne. Ich jage dich mit Allmacht. Hätte ich eines Riesen Kraft, die wäre bald von mir verloren, käme ich recht dir auf die Spur. Eija, Lieber, nun laufe mit mir nicht zu lange vor und ruhe ein wenig minniglich, auf daß ich dich ergreife" (Mechthild von Magdeburg). [104] „Eija, Jesu, alleiniger Geliebter meines Herzens, süßer Liebhaber, Geliebter, Geliebter, Geliebter über alles, was je geliebt worden ist, nach dir, o lebender, blühender Frühlingstag, seufzet und schmachtet meines Herzens Liebessehnsucht . . . . Du hast das Innerste meines Herzens verwundet durch deine Gestalt und Schönheit. Mein Geliebter, mein Geliebter, wenn ich nicht mit dir vereint werde, kann ich ewig nicht froh werden." (Gertrud). [105] „Wahrlich, Herr, wenn eine Seele so recht sehnsuchtsmatt nach dir und nach dem süßen Liebeskosen deiner süßen Gegenwart wird, Herr, so schweigst du und sprichst auch nicht ein einzig Wort, das man hören möchte. O weh, mein Herr, soll das nicht weh tun, wo du doch, zarter Herr, das einzige auserwählte Herzlieb bist, daß du dich dann so fremd gebärdest und so still schweigst. O weh, zartes, auserwähltes Lieb, nun weißt du doch wohl, daß einem Lieb alles ungenügend ist, das sein einziges Lieb, sein einziger Trost nicht selber ist. O weh, Herr, du solltest — darf ich es aussprechen? — den armen liebenden Herzen ein wenig treuer sein, die da nach dir darben und vergehen, die so manchen innigen, unergründlichen Seufzer nach dir, ihrem einzigen Lieb, aufsteigen lassen, die so sehnsuchtsmatt nach dir aufsehen und mit herzlicher Stimme sprechen: *Revertere, revertere!*" (Seuse). [106]

„Schmachtend um dich, muß, Lieb', ich mich verzehren
Und rufend geh'n umher, dich zu umfangen;
Lebendig sterb' ich, willst du nicht mehr kehren,
Und wein' und seufz', aufs neu dich zu erlangen.
Und kehrst du, kann die Enge nicht mehr wehren,
Es wächst das Herz, das in dich aufgegangen;
O stille mein Verlangen,
Komm, heile meine Wunden,
Lieb' hält mich so gebunden,
Die letzte Kraft entschwand." (Jacopone da Todi). [107]

3. Liebesseligkeit.

Wenn die unlustvolle Gefühlskälte der lustvollen Wärme des Liebesaffektes Platz gemacht hat, dann bricht die strömende Wonne des Herzens im süßen, trauten Liebesplaudern durch. „Nun fange ich an," bekennt Seuse, „mit Freiheit zu reden; ich will reden zu meinem Herrn, zu meinem Gemahl, niemand kann mich abhalten. Ich will mit meinem Geliebten kosen, denn das begehre ich von Herzen." [108] Der Affekt ist oft so gewaltig, daß die Sprache versagt und nur abgerissene Lallworte von den Lippen des gottbegnadeten Menschen kommen. „Es sind Worte der Liebe," lehrt uns Teresa, „die Seele kennt in ihrer süßen Entzückung nicht mehr den Unterschied zwischen Gott und sich selbst; die Liebe, die sie von ihm empfing, bewirkt, daß sie sich selbst vergessend in ihm wiederfindet, als etwas, das sein eigen ist; und in diesem Zustand geschieht es, daß sie in trunkener Seligkeit nur stammeln kann." [109] Bisweilen aber bleibt die Liebesseligkeit ganz stumm, das Liebesgebet ist dann nur ein wortloses Entzücktsein und Genießen, Kosen und Umarmen. „Was, mein Geliebter," sagt Seuse, „was, Erfüllung all meiner Begierde, was soll ich, geliebter Herr, sagen, wo ich doch vor Liebe verstummt bin? Mein Herz ist voller Liebesworte, könnte meine Zunge sie nur vorbringen! Es ist grundlos, was ich emp-

finde, es ist endlos, was ich liebe, und darum wortlos, was ich im Sinn habe." [110] Von dem trunkenen Liebesstammeln und süßen Liebeskosen in solchen Gnadenstunden geben uns die dichterischen Liebesgebete der Brautmystiker nur ein schwaches Bild.

„Du bist doch den Augen der Allerhöchste, dem Mund der Allersüßeste, der Berührung der Allerzarteste, dem Herzen der Allerliebwerteste." „Du bist mein König, du bist mein Herr, du bist mein Lieb, du bist meine Freude, bist meine gute Stunde, du bist mein fröhlicher Tag, bist alles, was dem Herzen freundliche Lieb' bereiten mag. Und darum, mein Geliebter, was bedarf es noch der Rede: Du bist mein, so bin ich dein, und das muß immer und ständig sein" (Seuse). [110] „Tu totus meus, et ego totus tuus", betet auch der Verfasser der Imitatio. [111] „Sieh' da, mein liebliches Lieb, so entblöße ich mein Herz und in der einfältigen, aller Geschaffenheit baren Nacktheit umfange ich deine erscheinungslose Gottheit" (Seuse) [112]. „Herr, nun bin ich eine nackte Seele und du in ihr selber ein wohlgezierter Gott. Unser zweier Gemeinschaft ist die ewige Liebe ohne Tod." „Dein Blut und mein Blut ist ungetrübt und eines, deine Minne und meine Minne ist ungeteilt und eine, dein Kleid und mein Kleid ist unbefleckt und eines, dein Mund und mein Mund ist ungeküßt und wird einer" (Mechthild von Magdeburg). [113]

„Mein Jesu, sei gegrüßet,
Sei tausendmal geküsset,
Sei brünstiglich umfangen,
Du, meines Geists Verlangen." (Zinzendorf). [114]

Das Beten der Brautmystik weist von allen Formen des mystischen Betens die größte Verwandtschaft mit dem naiven Bittgebet auf. In ihm lebt etwas von dem naiven Eudämonismus und Egoismus des naiven Beters: es verbindet mit der ausschließlichen Hinwendung auf Gott das Verlangen nach lustbetonten Stimmungen und Affekten, hinter dem ein gewisser Egoismus, eine geheime Genußfreude sich verbirgt. Die dem Gebet zugrundeliegende Gottesvorstellung verrät denselben konkreten Anthropomorphismus, der allem primitiven Beten zugrundeliegt. Gott ist nicht das völlig geistige, unendliche *summum bonum*, sondern der milde und liebevolle Bräutigam, der so menschlich denkt und fühlt, der von derselben heißen Liebessehnsucht brennt wie die fromme Seele, die sich in der Liebe zu ihm verzehrt. Das Gebet der erotisch gefärbten Mystik zeigt ferner viel deutlicher als das rein kontemplative Beten der Mystik den primitiven Realismus des unmittelbaren Verkehrs mit Gott. Das Verhältnis zu Gott ist, wie im naiven Beten, der deutliche Reflex einer soziologischen Beziehung, des irdischen Liebes- und Brautverhältnisses. Dem intimen Liebesverhältnis entsprechend, treten Scheu, Ehrfurcht und Abhängigkeitsgefühl im Beten zurück: Mechthild wird vom Herrn aufgefordert, „Furcht und Scham abzutun"; [115] Teresa erzählt, daß sie im Liebestaumel „in dreister Weise mit Gott rede". [116] Katharina von Emmerich berichtet: „Wenn ich manchmal nachts in meiner Zelle von der Liebe und Barmherzigkeit hingerissen, in trunkener vertraulicher Rede gegen ihn ausbrach, wie ich es von Kind auf getan habe, und ich wohl belauert ward, ward ich großer Keckheit und Vermessenheit gegen Gott beschuldigt." [117] Die Niveauunterschiede zwischen Mensch und Gott verschwinden: Liebender und Geliebter stehen auf einer und derselben Stufe. „Du bist mein, ich bin dein," ruft die mit ihrem himmlischen Bräutigam eins gewordene Seele; und

dieses Gebetswort hallt wieder im göttlichen Echo. „Du bist mein und ich bin dein," antwortet Christus der hl. Teresa; [118] „du bist mein Lieb, so bin ich dein Lieb," spricht der Heiland zu Margaretha Ebner. [119] Das Bewußtsein der Distanz von Mensch und Gott, das dem primitiven Gebet wesentlich ist und das auch in der reinen mystischen Kontemplation des *summum bonum* so ergreifenden Ausdruck findet, ist in der Liebesseligkeit des Brautmystikers untergegangen.

All diese Momente — die zarte und leidenschaftliche Erotik, das naive Seligkeitsverlangen, der kräftige Anthropomorphismus, der Reflex irdisch-sozialer Beziehungen, das Aufhören des Abstandes von Mensch und Gott — unterscheiden das Gebet der Brautmystik deutlich von dem Gebet der reinen spiritualistischen Mystik. Dennoch stellt es gegenüber letzterem nicht einen selbständigen Gebetstypus, sondern lediglich eine Variante dar. Schon der eine Umstand, daß in der Frömmigkeit der Brautmystiker spiritualistische, kontemplative Gebete neben naiven, erotisch gefärbten stehen und in sie übergehen, weist darauf hin, daß beide Gebetsweisen keine Gegensätze darstellen. In dem süßen bräutlichen Liebesgespräch nimmt nur die mystische Konzentration und Kontemplation des summum bonum schlichte und herzliche menschliche Formen an. Die Hinwendung zum Höchsten, das Aufgehen im Unendlichen verliert seinen abstrakten Charakter und gewinnt lebendige Anschaulichkeit und konkrete Farbe. Die Brautmystik hat darum etwas Gemeinsames mit der Kultmystik; beide zeigen gegenüber der völlig geistigen Mystik ein sinnliches Moment. Diese holt ihre Innigkeit und Wärme aus der Schau eines äußeren, wahrnehmbaren Kultobjekts, jene entzündet ihre Leidensschaft und Herzlichkeit an den farbengesättigten Phantasiebildern der Erotik. Beide aber sind in ihrer glühenden Gottesliebe und Gottesbegeisterung echte Mystik.

c) *Die quietistische Mystik.*

Die quietistische Mystik muß aus dem Gegensatz zur affektiven Brautmystik begriffen werden. Der Quietismus sucht die durch die Erschöpfung des Affekts bedingten Zustände der Erstorbenheit des Gefühls, der ‚Kälte', ‚Dürre', Trostlosigkeit durch radikale Resignation und Indifferenz zu überwinden. Der quietistische Gedanke taucht schon bei den mittelalterlichen Brautmystikern (Mechthild von Magdeburg, Seuse, Imitatio) auf, stärker tritt er bei Teresa hervor; hier ordnet er sich jedoch überall dem Brautmotiv unter; bei Franz von Sales überwiegt bereits die quietistische Idee das Brautmotiv. In der romanischen Mystik des 17. Jahrhunderts gelangte schließlich der Quietismus zur Alleinherrschaft [120] und erzeugte einen Typ mystischer Erfahrung, der die christliche Frömmigkeit in ihrem Mark bedrohte. Mit einem gesunden Instinkt hat zuletzt die Kirche die radikale Ausprägung des Quietismus abgelehnt. Die älteren Quietisten, Franz von Sales, Madame Chantal, Frère Laurent de la Resurrection, Bischof Petrucci, Kardinal Bona blieben noch unbehelligt. Erst als durch die Schriften Guyons und noch mehr durch den Guida spiritale des Molinos die quietistische Frömmigkeit den ganzen romanischen Katholizismus erfaßt hatte,

wurde sie als häretisch gebrandmarkt: Molinos mußte abschwören, Fènelon mußte Widerruf leisten, Père Lacombe und Madame Guyon wurden verfolgt. Aus der katholischen Kirche verdrängt, fand der Quietismus in protestantischen Kreisen (Arnold, Tersteegen) begeisterte Aufnahme. Eine Parallele zum quietistischen Gedenken in der abendländischen Mystik bietet jene Richtung der indischen *Bhakti*-Mystik, welche *tyâga* (Hingabe) und *prapatti* (Gelassenheit) als religiöses Ideal preist. [121]

Die quietistische Mystik ist affektlos; sie strebt nach völliger Apathie, Willenlosigkeit, Leere; die rücksichtslose Mortifikation der Sinnesempfindungen und natürlichen Gefühle steigert sich bei Madame Guyon zu pathologischer Selbstquälerei. Die konsequente quietistische Mystik verhält sich völlig ablehnend gegen alle ekstatischen und visionären Erfahrungen. Die außerordentlichen mystischen Erlebnisse sind für sie ebensowenig wie die zarten Lustgefühle und schmelzenden Seligkeitsstimmungen das Kriterium für die gnadenreiche Präsenz Gottes. Die quietistische Mystik ist phantasielos im Gegensatz zu dem Reichtum an bildhaften Vorstellungen, den die Kultmystik und Brautmystik aufweisen. Die nach der Vollkommenheit strebende Seele muß, wie Kardinal Bona sagt, „von allen bildlichen Vorstellungen sich mehr und mehr ausleeren, der Glaube muß zum nackten Glauben werden, mit dem sie unmittelbar Gott selbst und nur ihm sich zuwendet." [122] Die quietistische Mystik verwirft das erotische Verlangen der Brautmystiker „nach süßen Gefühlen und zärtlichen Tröstungen" (Teresa), [123] nach dem „être caressé" (Guyon) [124] als geheimen Egoismus. „Die Frömmigkeit," sagt Franz von Sales, „besteht nicht in dieser sanften Stimmung, nicht in fühlbarem Trost und in der süßen Zärtlichkeit des Herzens, welche Tränen und Seufzer hervorbringt." [125] Der wahre Fromme muß lustvolle und unlustvolle Stimmungen in gleicherWeise aus der Hand Gottes hinnehmen: „Licht und Finsternis, Leichtigkeit und Unfruchtbarkeit, Kraft und Schwäche, Versuchung, Mühe, Langweile und Ungewißheit."[126] Der Zustand der *siccitas*, der vollen inneren Trostlosigkeit und Verlassenheit gilt als ein geistiges Martyrium, als Nachfolge des gekreuzigten Heilandes, durch welche die Seele zur Vollendung gelangt. „Qui n'a pas le goût de la croix, n'a pas le goût de Dieu," sagt Madame Guyon [127].

Das religiöse Ideal der quietistischen Mystik ist die *sanc ta indifferentia*, die absolute Resignation, die völlige Gleichförmigkeit des menschlichen Willens mit dem göttlichen, die interesselose Liebe zu Gott (*amour désinteressé*). Das quietistische Gebet kann darum nichts anderes sein als die Realisierung dieser *sainte indifférence*. „Beten und Resignation ist eines und dasselbe," lautet ein Axiom des Molinos. [128] Diese quietistische Indifferenz ist eine vage, sanfte Stimmung, sie entbehrt jeder Affektivität, darum tritt sie meist nicht nach außen im Gebetswort und Gebetsruf; das quietistische Gebet ist fast stets wortlos. In tiefster Ruhe und in völligem Schweigen verharrt die Seele, die all ihr Wünschen und Begehren ertötet hat. Molinos und Frère Laurent enthielten sich beim Beten jeden Wortes, sie hielten sich unfähig selbst das Vaterunser zu sprechen. [129] Madame Guyon sagt von der im Indifferenzzustand

befindlichen Seele: „Ein mündliches Gebet zu tun ist ihr kaum noch möglich. Ein einziges Unservater würde sie eine Stunde hinhalten.“ [130] Aber nicht nur von Worten, sondern auch von allen konkreten Vorstellungen muß sich der Beter frei halten. Bischof Pietro Petrucci sagt: „Das innere Herzensgebet, welches die Seele ohne Worte in der stillen Ruhe, die sie in Gott hat, verrichtet, ist die Äußerung des von allen Stützen der Erkenntnis, von allem Gefühl und allen bildlichen Vorstellungen befreiten, reinen, einfachen, nackten, dunklen Glaubens und der von aller Lohnsucht freien, reinen Liebe.“ [131] Einer der verurteilten Sätze des Molinos lautet: „Man muß im Gebete mit einem dunklen und allgemeinen Glauben in Ruhe beharren und muß jeden anderen konkreten Gedanken an Gottes Eigenschaften vergessen.“ [132] Die Entleerung des Psychischen von allem Vorstellungs-, Gefühls- und Willensleben bedingt bisweilen eine Trübung des Bewußtseins. Darum die Maxime der Madame Guyon: „Dieses Gebet bedarf keiner Worte, ja der Betende braucht sich seines Betens gar nicht einmal klar bewußt zu sein.“ [133]

Den ganzen Inhalt des quietistischen Gebets bildet die Willenshingabe an Gott, die restlose Ergebung in seinen Willen, die Aufopferung des eigenen Ich.

Ein spanischer Mystiker, Gregor Lopez, betete drei Jahre lang kein anderes Gebet als die Worte: „Dein Wille geschehe wie im Himmel also auch auf Erden! Amen. Jesu“. [134] Madame Chantal betet im Zustand tiefster Trostlosigkeit: „Ja, Herr, tue was dir gefällt; ich will es. Vernichte mich, ich bin damit zufrieden. Zermalme mich, ich will es. Reiße aus, haue ab, verbrenne alles nach deinem Belieben, ich gehöre ganz dir an“. [135] Dieselbe grandiose Selbstverachtung und Selbstpreisgabe kommt in einem Gebet der Madame Guyon zum Ausdruck: „O du Wille meines Gottes würdest in der Hölle mein Paradies sein. Du Paradies würdest ohne den Willen meines Gottes nur eine Hölle sein! O mein Gott, mache meinen Willen zunichte und mir soll nichts lieber sein wie meine Vernichtung! O du Wille meines Gottes, du bist das Paradies des Paradieses, der Gott meines Gottes!“ [136] Die restlose Selbsthingabe an Gottes Willen geht bei dieser Mystikerin sogar so weit, daß sie „einwilligt in den Verlust der ewigen Seligkeit“, daß sie „Gott selbst bittet, ihre Seele in die Hölle zu werfen, damit sie nicht länger gegen ihn sündige“. Auch „in der ewigen Verdammnis will sie Gott lieben und durch die vollkommenste Ergebnng in seinen Willen seinen heiligen Namen verherrlichen“ [137]. In abgeklärter Form kommt diese rücksichtslose Hingabe an Gott in den Gebeten Fénelons zum Ausdruck. „Herr, ich weiß nicht, um was ich dich bitten soll. Nur du weißt, was ich brauche. Du liebst mich besser, als ich mich selbst zu lieben weiß. Ich wage dich nicht zu bitten, weder um Kreuze noch um Tröstungen, ich bringe einfach mein Herz dir dar. Schlage oder heile, beuge mich nieder oder richte mich auf; ich bete alle deine Ratschläge an, ohne sie zu kennen. Ich schweige nur, ich bringe mich dir zum Opfer; ich gebe mich dir hin. Ich habe kein anderes Verlangen, als deinen Willen zu tun. Lehre mich beten, bete du in mir“. [138]

Die quietistische Indifferenz schließt alles Bitten aus dem Gebet aus; denn das Bitten geht aus dem Wünschen, Sehnen und Verlangen hervor, das der quietistische Mystiker ertöten muß. „Die Seele,“ sagt Franz von Sales, „hat Gott gegenüber keine andere Stimmung als die der Erwartung *(attente)*, welche die Furcht und Hoffnung als Regungen der Selbstsucht ausschließt.“ [139] Weil alles Eigenwünschen und Eigenwollen vernichtet werden muß, darum sind Bitten um geistige Gaben und Gnaden ebenso verpönt wie solche um Leben und Gesundheit.

Madame Guyon beteuerte dem Bischof Bossuet, daß sie unfähig sei, Gott im Gebet Bitten vorzutragen. [140] Einer der verurteilten Sätze des Molinos besagt: „Wer sich dem göttlichen Willen überlassen hat, dem geziemt es nicht, Gott um irgend etwas zu bitten, weil das Bitten als Akt des eigenen Willens und der eigenen Wahl eine Unvollkommenheit ist und ein Begehren, daß der göttliche Wille sich nach dem unsrigen gestalte und nicht der unsrige nach dem Willen Gottes." Auch das Dank- und Preisgebet ist verwerflich. „So wie diese Seelen Gott um nichts bitten dürfen, so dürfen sie auch nicht für etwas danken, weil das eine ebenso wie das andere ein Akt des eigenen Willens ist." [141] Angelus Silesius hat diese Gedanken in ein poetisches Gewand gehüllt.

„Begehrst du was mit Gott, ich sage klar und frei,
Wie heilig du auch bist, daß es dein Abgott sei."
„Wer Gott um Gaben bitt't, der ist gar übel dran,
Er betet das Geschöpf und nicht den Schöpfer an."
„Mensch, so du Gott noch pflegst um dies und das zu danken,
Bist du noch nicht versetzt aus deiner Schwachheit Schranken."
„Wie selig ist der Mensch, der weder will noch weiß,
Der Gott (versteht mich recht) nicht giebet Lob und Preis". [142]

Als reines Ergebungsgebet trägt das Gebet der quietistischen Mystik einen gewissen passiven Charakter; der Beter fordert und fleht nicht, er überläßt sich ohne Vorbehalt dem souveränen Willen Gottes. Darum sprechen die Quietisten gerne vom ‚passiven Gebet' oder ‚passiven Herzensgebet' als dem allein wahren und vollkommenen Gebet [143]. Sie vergleichen die gelassene, gotthingegebene Seele mit dem Wachs, das sich nach Belieben drücken und formen läßt, [144] mit einer leblosen Statue, die ihr Besitzer nach seinem Gutdünken dahin oder dorthin stellt. Franz von Sales sagt:

„Wenn man sich in die Gegenwart Gottes gestellt hat, so bleibt man immer darin. Man sieht nicht auf ihn, noch spricht man von ihm; man bleibt ganz einfach da, wohin man von Gott gesetzt ist, wie eine Statue in ihrer Nische. Würde man eine solche fragen: warum bist du da, so würde sie antworten: weil der Bildhauer mich dahin gestellt hat. Warum bewegst du dich nicht? Weil er will, daß ich unbeweglich bleibe. Aber hättest du nicht gerne die Kraft, dich zu bewegen um näher zu ihm hintreten zu können? Nein, es sei denn, daß er es befehle. Hast du denn gar keine Wünsche? Nein, denn ich bin da, wohin mich mein Meister gestellt hat; sein Belieben ist die einzige Befriedigung meines Wesens". [145]

Aber diese Passivität und Willenlosigkeit ist nur die Außenseite des quietistischen Ergebungsgebets; hinter ihr verbirgt sich eine lebendige Aktivität und Willenskraft. Nach Madame Guyon ist das stille passive Herzensgebet nicht ein dumpfes Brüten ohne Leben, sondern ein freies, lebendiges ‚Haften' (*adhérance*) an Gott. [146] Die vorbehaltlose Selbsthingabe, die gänzliche Überlassung an Gott, die radikale Aufopferung des Willens ist eine Willenstat, sie ist nur möglich, bei höchster Spannung geistiger Aktivität und verträgt sich nicht mit einer Herabdämpfung der Bewußtseinshelligkeit. Erst wenn diese Willensspannung erlahmt, beginnt das Bewußtsein sich zu trüben, die mystische Seele geht aus dem Gebetszustand der Indifferenzstimmung über in den nirvâna-ähnlichen Zustand des ‚mystischen Todes', der ‚Vernichtung' (s. o. S. 316 f.).

Auch das quietistische Beten ist getragen und durchdrungen von dem geheimnisvollen Erlebnis der Präsenz Gottes im tiefsten Seelengrunde,

das allem mystischen Beten wesentlich ist. Im lautlosen Schweigen und in der ruhevollen Gelassenheit spürt der Quietist den sanften Hauch Gottes. An die ungemein vage, unbestimmte Indifferenzstimmung knüpft sich die Erfahrung von der Gegenwart eines Unendlichen. Für manche quietistische Mystiker schrumpft überhaupt das Ergebungsgebet zum bloßen Erlebnis der Präsenz Gottes zusammen. Frère Laurent, „in dessen Leben die quietistische Frömmigkeit in vollendeter Gestalt erscheint," sagt, seine Gebete seien nichts anderes als *‚l'exercice de la présence de Dieu'*.[147]

Das quietistische Gebet ist die radikalste Form, die das Beten annehmen kann. Die quietistische Mystik löst das echte Gebet ebenso auf wie die kalte philosophische Kritik. Der Gedanke an Gottes Gegenwart bleibt schließlich als der einzige kümmerliche Rest des wirklichen Betens. Hierin liegt auch der einzige Unterschied zwischen dem quietistischen Gebet und der buddhistischen Versenkung, der *‚sainte indifference'* des christlichen Quietisten und der ‚leid- und freudlosen' *upekkhâ* des buddhistischen Bettelmönchs. Es waren in der Tat buddhistische Stimmungen und Gedanken, welche die quietistische Mystik des 17. Jahrhunderts beherrschten und am Marke der christlichen Frömmigkeit zehrten.

d) Die Versenkung im Buddhismus.

„Was für andere Religionen das Gebet ist, ist für den Buddhismus die Andacht der Versenkung." Mit diesem Urteil Oldenbergs[148] berührt sich das Urteil eines anderen feinsinnigen Interpreten der buddhistischen Mystik, Hermann Beckh: „Man kann das Wesen des Buddhismus als einer Religion und zugleich seinen Unterschied von anderen Religionen auf keinem anderen Wege richtiger erfassen, als wenn man auf die Bedeutung der Meditation hinweist und sie vergleicht mit der Rolle, die in anderen Religionen das Gebet spielt. Wie für andere Religionen das Gebet den Nerv des religiösen Lebens bildet, so ist für den Buddhismus dieser Nerv des religiösen Lebens die Meditation, die meditative Versenkung in das Geistige, Übersinnliche."[149] Die Versenkung spielt in der Tat im Buddhismus dieselbe Rolle, die in der neuplatonischen, sûfistischen, hinduistischen und christlichen Mystik dem meditativen und kontemplativen Gebet zukommt. Zwar erscheint auf den ersten Blick die buddhistische Versenkung als etwas von dem mystischen Gebet völlig Verschiedenes; alle die charakteristischen Wesenszüge des mystischen Gebetes fehlen: die Hinwendung zu Gott als dem höchsten Gute, das Erleben der Präsenz Gottes im Seelengrunde, der lebendige Kontakt und ‚Verkehr' mit dem Göttlichen. Aber so verschieden die phänomenologische Struktur der buddhistischen Versenkung von der des mystischen Gebets erscheint, so deutlich ist die psychologische Verwandtschaft. Schon der Vergleich der vier Jhâna-Stufen mit den Gebetsstufen der christlichen und neuplatonischen Mystiker (s. o. S. 310ff.) zeigt in überraschender Weise, daß sich hier wie dort analoge seelische Vorgänge abspielen. Aber es besteht nicht nur eine psychologische Ähnlichkeit, sondern letzten Endes auch eine innere,

phänomenologische Verwandtschaft. Auch die buddhistische Versenkung ist in ihrer Art ein Aufstieg zum *summum bonum*, freilich nicht im positiven Sinne, nicht die lebendige Hinwendung an eine höchste göttliche Realität, sondern im negativen Sinne, ein Sichentleeren und Sichentselbsten, das im Nirvâna seinen Endpunkt findet. Weil das Nirvâna nichts anderes ist als das *summum bonum* der Mystik, nur in seiner negativsten Fassung (s. o. S. 255, 260), darumist auch die dem Nirvâna zustrebende Versenkung nichts anderes als ein Sicherheben zum Letzten und Höchsten, also ein mystisches Beten. Die buddhistische Versenkung hat nur all jene Momente abgestreift, welche das mystische Gebet zum ‚Gebet' im Ursinne des Wortes machen. Die buddhistische Versenkung ist mystisches ‚Gebet' genau in dem Sinne, als der Buddhismus mystische ‚Religion' ist.

Da ich die ‚buddhistische Versenkung' in einer besonderen Monographie behandelt habe (München 1918), genügt es hier auf sie zu verweisen.

Schlußcharakteristik des mystischen Gebets.

Das mystische Gebet ist in seiner klassischen Ausprägung die sublimste Form alles Betens. Es ist frei vom Egoismus, Eudämonismus und Anthropomorphismus des primitiven Betens — und ist doch echtes, lebendiges Beten, kein blasses Abstraktionsprodukt wie das aus der rationalen und ethischen Kritik geborene philosophische Gebetsideal. Die feierlich-erhabene Kontemplation des *summum bonum*, in der der Fromme sich völlig verliert an den unendlichen Gott, erscheint vielen als die reinste und zarteste, innigste und tiefste Form alles Gebetes. Viele sind geneigt, das mystische Gebet, den Aufstieg der Seele zum höchsten Wert, als die vollendetste Form des Gebets zu bezeichnen. Denn auch der biblisch-prophetische Gebetstyp, dem sich jetzt unsere Untersuchung zuwendet, zeigt nicht jene Zartheit, Feinheit und weltabgeschiedene Geistigkeit, die dem augustinisch-mystischen Gebetstyp eigen ist; die alt- und neutestamentliche wie die reformatorische Gebetsfrömmigkeit bleibt hinter dem grandiosen Schwung des mystischen Betens zurück. Dennoch steht die biblisch-reformatorische Gebetsweise in ihrer anspruchslosen Schlichtheit und kindlichen Treuherzigkeit, in ihrer gesunden Leidenschaft und urwüchsigen Kraft dem rein menschlichen Fühlen ungleich näher als die kontemplativ-mystische Gebetsfrömmigkeit in ihrer stillen Abgeklärtheit und majestätischen Feierlichkeit, ihrer schmelzenden Zärtlichkeit und verzehrenden Liebeshingabe.

IV. Das Gebet in der prophetisch-evangelischen Frömmigkeit.

Die Darstellung des Gebets in der prophetisch-biblischen Religion unterliegt wie die des mystischen Gebets nicht geringen Schwierigkeiten. Auch dieser Typ persönlicher Religion findet nur in relativ wenigen Persönlichkeiten eine völlig reine Ausprägung. Bei der überwiegenden Mehrzahl der religiösen Genien stellt das Frömmigkeitsleben eine Mischung des mystischen und prophetischen Typs dar — natürlich in den mannigfaltigsten Graden und Abstufungen. Was wir von dem Beten der eigentlich schöpferischen Persönlichkeiten der prophetischen Religion wissen, ist verhältnismäßig wenig, jedenfalls zu spärlich, als daß man darauf eine erschöpfende psychologische Darstellung des prophetischen Gebetstypus aufbauen könnte. Von dem Gebetsleben der Väter der beiden Offenbarungsreligionen, Mose und Zarathuschtra, besitzen wir keine unmittelbaren Zeugnisse. Die Gebete, welche der Pentateuch (Jahwist und Elohist) von Moses, die Gâthas von Zarathuschtra überliefern, sind in der heutigen Fassung eine Komposition ihrer Epigonen: sie geben jedoch ein zutreffendes Bild von dem kraftvollen, dramatischen Realismus, der den Gebetsverkehr dieser Männer mit Gott auszeichnet. Von den alttestamentlichen Propheten, von Jesus und Paulus besitzen wir sehr wertvolle, authentische Zeugnisse über ihr Beten, leider nur sehr wenige (von Paulus ist bedauerlicherweise kein einziges Gebet im Wortlaut erhalten). Zum Verständnis und zur Ergänzung dieser sporadischen und fragmentarischen Dokumente müssen wir uns an diejenigen Persönlichkeiten wenden, deren Beten sich g a n z am Gebetsgeist der biblischen Persönlichkeiten orientiert, ohne deshalb der Spontaneität, Selbständigkeit und charakteristischen Eigenart zu entbehren: es sind dies die anonymen hebräischen Psalmdichter, die das prophetische Beten poetisch gestaltet haben, und die reformatorischen und modernen Persönlichkeiten, deren Gebetsleben durchweg bestimmt ist vom Beten der biblischen Persönlichkeiten, vor allem vom Beten Jesu (Luther, Zwingli, Calvin, Fox, Bunyan, Pascal, Kierkegaard). Die Zeugnisse über ihr Beten sind ungleich reicher und ausführlicher als die biblischen; die reichhaltigsten Dokumente sind in Luthers Schriften enthalten. Schon aus diesem Grunde — ganz abgesehen von der schlichten Einfalt, köstlichen Naivität und kraftvollen Zuversicht, die gerade aus dem Beten des deutschen Reformators spricht — zieht die folgende Darstellung am häufigsten Dokumente Luthers an. Die Untersuchung der Frömmigkeit solcher Persönlichkeiten, in denen sich der prophetische Typ r e i n ausprägt, ermöglicht dann auch die Herauslösung der prophetischen Elemente im Gebetsleben jener religiösen Persönlichkeiten, die dem mystischen Frömmigkeitstyp zuzurechnen sind (Augustinus, Franziskus, Ignatius, die indischen Bhaktas).

1. Anlaß und Motiv zum Gebet.

Die Mystik hat die Tendenz, das Gebet in die Kontemplation und Versenkung aufzulösen — in der prophetischen Frömmigkeit erwacht das naive Beten des primitiven Menschen mit der diesem eigenen realistischen Kraft und Lebendigkeit. Auf den Höhepunkten des religiösen Erlebens der großen prophetischen Persönlichkeiten vollzieht sich die ursprüngliche Schöpfung des Gebets von neuem. Den Anlaß zum Gebet bildet wie beim naiven Menschen zumeist eine augenblickliche, konkrete Notlage. Die Bedrohung des gesunden Lebenswillens, des elementaren Lebensgefühls, der Konflikt zwischen einem erlebten Wert und der diesem Wert widersprechenden Wirklichkeit motiviert die Anrufung Gottes im Gebet.

Des Propheten Amos bange Ahnung von dem über Israel hereinbrechenden Unheil löst einen Gebetsruf aus: „Vergib, Herr Jahwe!" „Herr Jahwe, laß doch ab!" (Am 7_{1-4}). — Jahwe fordert den Jeremia zur prophetischen Verkündigung auf, er aber bebt vor dem schweren Prophetenberuf zurück; aus diesem inneren Zwiespalt zwischen der erlebten Aufgabe und dem natürlichen Schwächegefühl wird ein Gebetsseufzer geboren: „Ach, Herr Jahwe! Ich verstehe ja nicht zu reden, denn ich bin noch so jung!" (Jer 1_{4-6}). Die prophetische Wirksamkeit dieses Mannes blieb erfolglos, sie brachte ihm nur Schmähung und Verfolgung ein. Die furchtbare Kränkung seines prophetischen Selbstgefühls, der Gram über das Scheitern seiner Lebensaufgabe, die er von Jahwe selbst empfangen hatte, trieb ihn dazu, im Gebet all seine Not und Verzweiflung vor Gott auszuschütten (Jer 18_{18} f.; 20_{8}). — Aus dem Kummer über die Katastrophe des jüdischen Volkes und aus der zähen Hoffnung auf die Wiederherstellung des alten Israel sind unter den nach Babel Verbannten die unvergleichlich innigen Psalmgebete entstanden. — Jesus, der im Entschlusse, „sein Leben für die vielen hinzugeben", nach Jerusalem gekommen war, begann in Gethsemane, als er sich in den Händen seiner Feinde fühlte, „zu zittern nnd zu zagen". Vom Todesgrauen überwältigt, stieß er einen dreifachen leidenschaftlichen Hilferuf zum Vater aus: „Vater, wenn es möglich ist, gehe dieser Kelch an mir vorüber!" (Mk 14_{33} ; vgl. Lk 22_{44}) [1]. Als er schließlich am Kreuze, von allen seinen Jüngern verlassen, den äußeren Zusammenbruch seines Lebenswerkes erfuhr und der Glanz seiner messianischen Zukunft im Dunkel der Todesnot unterging, brach er in die erschütternde Klage aus: „Mein Gott! Mein Gott! warum hast du mich verlassen?" (Mk 15_{34}) — der Angstschrei eines in den Abgrund der Trostlosigkeit Versunkenen [2]. — Paulus, der unter dem „Stachel des Fleisches und den Faustschlägen Satans" schwer litt, rief dreimal den Herrn um Befreiung an (2 Kor 12_{7} ff.). — Als Savonarola im Kerker der Vollstreckung des Todesurteils entgegensah, ergoß er seine innere Angst in einem kraftvollen Gebet: „Laß mich nicht zu schanden werden, lieber Jesus, denn auf dich allein hoffe ich, für mich ist keine Rettung außer in dir, Herr. Alle haben mich verlassen; denn meine geistigen Brüder und Söhne haben mich verworfen, meine geistigen Kinder verabscheuen mich. Verwirf mich nicht von deinem Angesicht" usw. [3] — Luther stand auf dem Reichstag zu Worms in einer entscheidenden Stunde; der Konflikt zwischen dem Glauben an das Recht der Sache, für die er focht, und der bangen Befürchtung einer drohenden Katastrophe sprach sich in einem stürmischen Gebet aus. „Ach Gott! Ach Gott! o du mein Gott! Du mein Gott, stehe mir bei wider aller Welt Vernunft und Weisheit, tue du es, du mußt es tun, du allein. Ist es doch nicht mein, sondern deine Sache" usw. [4] — Als in Ignatius von Loyola, nachdem er monatelang von Skrupeln und Zweifeln gequält worden war, die innere Unsicherheit und Zerrissenheit den Höhepunkt erreichte, schrie er in heißem Flehen zu Gott: „Herr, hilf mir, denn ich finde keine Hilfe bei den Menschen noch bei einer anderen Kreatur". [5] — George Fox erzählt: „Ich war in großen Versuchungen und meine inneren Leiden waren schwer; aber ich fand niemanden, dem ich meinen Zustand hätte eröffnen können, als allein den Herrn, zu dem ich Tag und

Nacht schrie". [6] — John Bunyan kämpfte einen furchtbaren Kampf um die Gewißheit des Heils: sein quälendes Sündenbewußtsein ließ kein zuversichtliches Lebensgefühl aufkommen. In diesem Ringen zwischen der Angst und dem Streben nach Zuversicht schafft er sich Luft in einer inbrünstigen Bitte um Vergewisserung des Heils: „O Herr, ich bitte dich, zeige mir, daß du mich wirklich liebest mit immerwährender Liebe" [7]. — Von den heftigsten körperlichen Schmerzen gequält, richtet der kranke Pascal an Gott „sein Gebet um rechten Gebrauch der Krankheit", er bittet um Trost und Kraft zum standhaften Dulden und Tragen [8].

Aber nicht nur die eigene, persönliche Not wird für diese Frommen zum Gebetsanlaß, nein, auch die gemeinsame, ja sogar die fremde Not. Die Not und Gefahr ihres Volkes treibt die mit ihren Brüdern fühlenden und leidenden Propheten des Alten Testaments zu Jahwe hin, bei dem sie immer wieder Fürbitte einlegen und um Nachsicht und Vergebung für das treulose und abtrünnige Israel flehen. Jesus ruft am Kreuze seinen Vater um Verzeihung für seine Feinde an (Lk 23_{34}). Paulus wird nicht müde, für seine Brüder und seine Gemeinden zu Gott um Gnade zu flehen (s. u. Inhalt des Gebets).

Die Krisen, Anfechtungen und Nöte sind die hauptsächlichsten, freilich nicht die einzigen, Anlässe zum Gebet. Die entscheidenden Erlebnisse der prophetischen Persönlichkeiten sind bisweilen auch entzückende Erkenntnisse, Lösungen quälender Zweifel, beglückende Einsichten in Gottes Pläne und Ratschlüsse, überraschende Erfahrungen von Gottes Güte, Schutz und Führung. So bildet, wie schon beim primitiven Menschen, neben der Not das Glück einen — freilich viel selteneren — Anlaß zum Gebet. Unter den Gebetsergüssen des Jeremia steht ein einziges Preisgebet: Das Staunen über die Nichtigkeit der Götzen und die Größe und Macht Jahwes entlockt ihm einen spontanen Jubelruf: „Deinesgleichen gibt es nicht, Jahwe! Groß bist du und groß ist dein Name durch deine Macht" (Jer 10_{6}). Von Jesus sind uns vier Gebete überliefert: ein Hilferuf, eine Fürbitte, ein Angstschrei — und nur ein Jubelruf. Als Jesu nach manchen Anfechtungen seines messianischen Selbstbewußtseins plötzlich das tiefe, nur den Unmündigen und Einfältigen verständliche Geheimnis seines Sohnschaftsverhältnisses zu Gott aufstrahlte, da goß sich die ihn durchströmende Gewißheit und Seligkeit in einem jubelnden Dankgebet aus: „Ich danke dir, Vater, Herr Himmels und der Erde, daß du das den Weisen und Verständigen verhüllt und den Einfältigen enthüllt hast; ja, Vater, so war es dein Wille. Alles ward mir offenbar vom Vater und niemand kennt den Vater als der Sohn und den Sohn niemand als der Vater und wem sich der Sohn will offenbaren" (Luk 10_{21} f.; vgl. Mt 11_{25} f.). [9] Unter den zahlreichen Gebeten Luthers stoßen wir auf eine überraschend geringe Zahl von Preis- und Dankgebeten. Der Gegensatz zum mystischen Gebet ist hier so deutlich wie möglich. In der Mystik bildet das kontemplative Preisgebet den Höhepunkt alles Betens und Betrachtens; in der prophetischen Frömmigkeit tritt das Preis- und Dankgebet hinter dem Bitt- und Fürbittegebet zurück.

Die das Gebet motivierenden Erlebnisse sind somit dieselben wie im Leben des naiven Menschen: Affekte von hoher Intensität, die nach

Entladung drängen; ihr Charakter ist in der überwiegenden Mehrzahl der Fälle der des Leidens, seltener der der Freude. Die Affekte sind im Gegensatz zu den Affekten, die den primitiven Menschen zum Gebet drängen, fast stets von geistigen Werterlebnissen getragen. Diese Werterlebnisse besitzen aber nicht jenen anegoistischen, völlig interesselosen Charakter wie das Erleben des höchsten Wertes, das in der kontemplativen Mystik Gebete bzw. Gebetszustände hervorruft. Der betende Mystiker schaut unverwandten Blickes auf die einzig wertvolle, höchste geistige Wirklichkeit hin und in diesem Schauen und Genießen vergißt und verliert er sich selbst. Die Affekte, welche den prophetischen Genius zum Gebet treiben, besitzen eine entschiedene Ichbezogenheit; das eigene oder auch ein fremdes Ich ist Träger eines Wertes oder eines Wertes und Unwertes zugleich. Die Affekte der Furcht, Angst, Niedergeschlagenheit, Scham, Reue, des Kummers, Grames, Zornes einerseits, die des Stolzes und Entzückens, der Seligkeit und Wonne andererseits beziehen sich unmittelbar auf das elementare Selbstgefühl: in jenen unlustbetonten Affekten wird eine Bedrohung, in den lustbetonten eine Steigerung des eigenen Lebensgefühls, genauer des Gefühls vom Wert des eigenen Lebens sowie des Lebens und der Welt überhaupt erfahren. Es handelt sich jedoch nicht, wie beim primitiven Menschen, um das bloße physische Leben und um eudämonistische Güter, sondern um den Sinn und Wert des Lebens, um das geistige, persönliche, ideale Leben.

Das Hauptmotiv des prophetischen Gebets bilden also unlustgefärbte Affekte.

„Als ich in Angst war, rief ich Jahwe an und schrie zu meinem Gotte" (Ps 18 $_7$). „Sei mir gnädig, denn mir ist angst" (Ps 31 $_{10}$). „Meine Seele ist gebeugt in mir, darum gedenke ich deiner" (Ps 42 $_7$). „Wo ein Christ in Angst, Sorge und Kümmernis, in Gefahr und Unglück ist, da ist kein anderer Trost noch Rat, denn daß er sich an das Gebet halte und schreie zu Gott um Hilfe" (Luther). [10] „Durch große Angst muß die Glut des Betens in uns entzündet werden" (Calvin). [11] „Das Herz des Gläubigen wird heftig bewegt und darin das Geschrei erwecket". [12] „Außer der Anfechtung kann kein recht Gebet geschehen". „Niemand bittet gründlich, der noch nicht gründlich erschrocken ist" (Luther). [13] Das Lieblingswort, mit dem die Sprache der prophetischen Frömmigkeit die das Gebet erzeugenden Affekterlebnisse bezeichnet, ist ‚Not'. Luther sagt: „Alsbald die Not herdringet, flugs in die Kammer gelaufen und auf die Knie gefallen". [14] „Was wäre es für ein Gebete, wenn nicht die Not da wäre und uns drückete, daß wir's fühleten?" [15] „Wo ein rechtes Gebet sein soll, da muß ein Ernst sein, daß man seine Not fühle, und solche Not, die uns drückt und treibt zu rufen und zu schreien." „Es ist ein groß Ding, wenn einer fühlet die große Not, die ihn dringet, daß er alsdann kann das Gebet ergreifen". [16] Calvin sagt: „Der beste Stachel zur Anrufung Gottes ist für die Heiligen, wenn sie in ihrer Not gefangen von größter Unruhe gequält werden". [16 b] Luther hat den affektiven Charakter des zum Gebet drängenden Erlebnisses mit wunderbarer Plastik der Sprache veranschaulicht, wenn er das echte Gebet ein ‚lebendiges', ‚starkes', ‚kräftiges', ‚gewaltiges', ‚ernstes', ‚ängstiges', ‚bekümmertes', ‚heftiges', ‚stürmisches', ‚brünstiges' und ‚hitziges' nennt [17]. Er redet auch von „Anrufen Gottes in der Hitze." [18] „Wenn uns der Teufel mit Gewalt treibt, und die Welt uns dazu plaget, je greulicher wir alsdann bedränget werden, je hitziger wir beten" [19]. Bunyan ruft aus: „O the heat, strength, life, vigour and affection is in right prayer!" [20]

Das im unlustvollen Affekt getroffene Lebensgefühl äußert sich in einem intensiven Streben und Verlangen nach Überwindung der

Hemmungen und Behauptung des Wertvollen. Mit dem Affekt verbindet sich unwillkürlich das triebhafte, unbewußte Streben, die Bedrohung des Selbstgefühls zu beseitigen. Der unlustvolle Affekt ist nicht bloß ein passives Erregt-, Affiziertsein, sondern weckt stets die seelische Aktivität, die auf die Erhaltung des Ich, des Wesens und Wertes der geistigen Persönlichkeit sich richtet. ‚Die Not rührt' nach Luthers Wort ‚das Herz auf und weckt heißes Verlangen nach Gottes Hilfe'. [20b] Luther charakterisiert dieses Moment in dem das Gebet erzeugenden Erlebnis (das natürlich erst von der psychologischen Analyse isoliert wird, im seelischen Erleben selbst aber mit den anderen Momenten eine innere Einheit bildet) als ‚innerliche', ‚ernste und brünstige Begierde', als „herzliches Sehnen und Begehren", „Seufzen und Verlangen aus Herzensgrund"; er spricht auch vom „kühnen" und „durstigen" Gebet. [21] Bunyan nennt das vom Affekt aufgepeitschte Streben „Hunger"; von seinem Gebet um die Heilsgewißheit erzählt er: „Ich kann nicht ausdrücken, mit welchem Sehnen und Verlangen ich zu Christus schrie". [22]

Das Bewußtsein gänzlicher Abhängigkeit von einem höheren Willen, das beim primitiven Menschen nur auf bestimmte Erlebnisse: die Not, den Wunsch, die Ehrfurcht vor dem Heiligen sich beschränkt, trägt in den prophetischen Persönlichkeiten das gesamte religiöse Erleben. Überall und immer spürt der Fromme Gottes lenkende Hand. Im großen und kleinen, im Glück und im Unglück, im Alltag und im Heiligtum erlebt er seine völlige Abhängigkeit von dem, der Herr ist über alles, ohne dessen Willen nichts geschieht. Dieses lebendige Gefühl der Nähe Gottes und der Abhängigkeit von ihm bedingt im Augenblick der starken und inneren Erregung die ausdrückliche Hinwendung zu Gott, die Anrufung Gottes. Dabei kann bisweilen, wenn die Situation offenkundig unabänderlich ist, jeder Wunsch und jede Hoffnung auf Rettung, auf Umgestaltung der Verhältnisse ausgeschlossen sein. In diesem Falle erfolgt die Gebetsanrufung in Form einer verzweifelten Klage oder einer leidenschaftlichen Frage an Gott: „Warum hast du mich verlassen?" Zumeist aber keimt aus dem Bewußtsein der Abhängigkeit einerseits und aus dem kräftigen Lebenswillen und Selbstbehauptungstrieb andererseits das zuversichtliche Vertrauen: Gott kann und wird mich retten. Die Hoffnung ist das eigentlich auslösende Motiv des Gebets, während der Affekt das drängende, treibende Motiv bildet. Die großen Beter haben die motivationspsychologische Gesetzmäßigkeit, die das Beten beherrscht, richtig erfaßt, wenn sie stets die Zuversicht und Hoffnung dem Affekt anreihen.

Luther sagt: „Der erste Stein zum Gebet ist die Zuversicht." „Wer beten will, muß zuvor glauben. Das allerbeste am Gebet ist der Glaube." „Das rechte Gebet muß aus solchem Glauben und Vertrauen herfließen." „Die wirkliche und tätliche Ursache, *efficiens causa* des Gebets ist der Glaube." [23] Bunyan schreibt: „Der Geist hilft der Seele das Angesicht auf Gott zu richten, indem er in das Herz ein leises Gefühl der Gnade legt, um es zu ermutigen zu Gott zu gehen." [24] Calvin urteilt in seiner theologischen Gebetsabhandlung: „Das aufrichtige Gebet geht hervor erstlich aus dem Erlebnis der Not, sodann auch aus der Zuversicht auf die Verheißung." „Während die Heiligen in ihrer Not noch von höchster Angst gequält werden, blitzt ihnen der Gedanke an

Gottes Güte auf, sodaß sie, obgleich niedergedrückt von der Schwere der gegenwärtigen Leiden, dennoch auf Gottes Güte vertrauen und Befreiung erhoffen. Aus beiden Affekten, dem der Furcht und der Hoffnung soll das Gebet der Frommen hervorgehen." [25]

Das Mitleid, d. h. das einfühlungsmäßige Erleben der fremden (leiblichen oder geistigen) Not, das meist affektive Intensität besitzt, drängt ebenso wie das Erleben der eigenen Not zum Gebet. „Man muß sich zu Herzen gehen lassen aller Christen Abnehmen oder Fall, dann wird man mit allen mitleiden und für sie bitten" (Luther). [25b] Der bedrohte Wert, den eine andere menschliche Persönlichkeit darstellt, wird wie der vom eigenen Ich repräsentierte Wert erlebt. Mit dem Mitleid verbindet sich das Streben zu helfen; die helfende Arbeit allein genügt nicht: das Bewußtsein der restlosen Abhängigkeit alles Geschehens von Gott und die Hoffnung auf seine Hilfe motivieren so die Fürbitte.

Die freudigen Affekte, welche die Gebetsaussprache motivieren, können jeder Ichbezogenheit entbehren, wie das in der mystischen Frömmigkeit die Regel ist. Die selbstvergessene Hingabe an den höchsten Wert erzeugt das Preis- oder Lobgebet. In dem reinen prophetischen Erleben beziehen sich auch die lustbetonten Affekte zumeist auf das eigene Ich und die von diesem getragenen Werte. Bunyan nennt „das süße Gefühl der empfangenen Gnade, der ermutigenden, tröstenden stärkenden, belebenden, erleuchtenden Gnade" unter den Gebetsmotiven [26]. Das Gefühl der Freude, Befriedigung und Gewißheit, das bei der Lösung einer Spannung, bei der Überwindung schwerer innerer Hemmungen, beim Aufblitzen von Offenbarungen die Seele des Frommen erfüllt, verbindet sich mit dem Abhängigkeitsgefühl und erzeugt so das Gefühl tiefer Dankbarkeit gegen Gott, von dem alle Heilsgewißheit, Erlösungsgnade und Erkenntnis stammt. Die Gebetsaussprache erfolgt in diesem Falle in der Form des Dankes.

Das prophetische Beten ist also eine spontane Affektäußerung, eine unwillkürliche Affektentladung: die alttestamentliche Frömmigkeit hat dafür das wundervolle Bildwort vom ‚Ausschütten des Herzens' (*šâphakh et nepheš* oder *sîªch*) [27] geprägt, das alle großen Beter dieses Typs als Gebetsdefinition sich angeeignet haben (Luther: ‚das Herz auftun' und ‚ausschütten'; [28] Calvin: ‚*totum cor effundere*', ‚*interioris cordis affectum effundere et exponere*'; [29] Bunyan: ‚*the opening of heart, an affectionate pouring out of soul*', ‚*the unbosoming of a man's self*'). [30] Die Spontaneität und Unwillkürlichkeit ist ein Wesensmerkmal des Affektlebens. Die Affekte kann man nicht willentlich erzeugen wie reproduktive Vorstellungen, ihr Entstehen ist nicht von uns abhängig; sie überwältigen den Menschen und ergreifen das gesamte Ausdrucksleben: Mimik, Geste und Rede. So drängen also beim frommen Menschen die religiösen Affekte unbewußt und unbeabsichtigt, mit selbstverständlicher, innerer Notwendigkeit zur Gebetsaussprache. Das Gebet quillt, bricht aus dem unbewußten Seelenleben hervor. Der Mensch spürt einen zwingenden Impuls, er kann nicht anders, als beten.

„Es trieb mich zu beten," heißt es immer wieder in den Selbstzeugnissen des George Fox. Wenn der innere Drang fehlte, war er außerstande ein Gebet zu

sprechen; so schreibt er: „Ich konnte nicht auf eines Menschen Geheiß beten“ [31]. „Selig fürwahr,“ ruft Savonarola aus, „ist jene Nötigung, die mich zu Gott zu kommen treibt, die mich mit ihm zu reden zwingt, die mich drängt zu beten“ [31 b]. Bunyan sagt: „Das rechte Gebet sprudelt aus dem Herzen, wenn dieses überfließt von Kummer und Bitterkeit, wie das Blut aus dem Fleisch hervorgepreßt wird durch eine darauf ruhende schwere Last“ [32]. Luther meint: „Die Not drücket und treibt zu rufen und zu schreien; so geht denn das Gebet von sich selbst, daß man keines Lehrers bedarf, wie man sich dazu bereiten und Andacht schöpfen soll“ [33].

Alle seelischen Erlebnisse und Inhalte, die nicht durch willkürliche Eigentätigkeit gesetzt werden können, alle aus der Sphäre des Unbewußten in das Bewußtsein plötzlich hervortretenden Erfahrungen, vor allem die Erlebnisse der Inspiration, Offenbarung, Ekstase gelten dem religiösen Menschen als übernatürlich und gottgewirkt. Die Mystiker erblicken in den Gebetszuständen der ‚Ruhe‘, ‚Einigung‘ und ‚Verzückung‘ ein Geschenk der göttlichen Gnade, das der Fromme nicht sich selbst geben kann, sondern demütig, in völliger Passivität entgegennehmen muß. Ebenso führt auch die prophetische Frömmigkeit das spontane Beten auf das geheimnisvolle Wirken Gottes zurück (vgl. o. S. 224ff.). „*God put in my heart to cry to him*,“ bekennt Bunyan [34]. Mit Vorliebe reden die prophetischen Naturen, wenn sie die spontanen, aus dem unbewußten Seelenleben hervorbrechenden Erfahrungen im Auge haben, vom Wirken des ‚Geistes‘. Der ‚Geist‘ Gottes ist jene geheimnisvolle Macht, welche die Tiefen der Seele aufwühlt und den Frommen mit unwiderstehlicher Gewalt zum Beten zwingt.

Paulus spricht von einem ‚Beten im Geiste‘ (Eph 6_{18}). In lapidaren Worten bekennt er: „Der Geist kommt unserer Schwachheit zu Hilfe; denn wir wissen nicht, was wir beten sollen, wie sich's gebühret, aber der Geist selbst tritt für uns ein in unaussprechlichen Seufzern“ (Röm 8_{26}). „Ihr habt empfangen den Geist der Sohnschaft, in dem wir rufen: *Abba*‘, ‚Vater‘ (Röm 8_{15}).“ „Weil ihr Söhne seid, hat Gott den Geist seines Sohnes in unsere Herzen gesandt, der da ruft: ‚Abba‘, ‚Vater‘“ (Gal 4_6). Luther sagt: „Wenn der heilige Geist das Herz sonderlich reget und rühret, dann pflegt das Gebet gar hitzig zu werden.“ „Wenn der heilig Geist kommt und die Herzen mit einem rechten Vertrauen auf Gottes Güte und Barmherzigkeit durch Christum anzündet, da folget denn, daß man recht beten kann, lustig und willig dazu ist. Aber ohn solchen Geist ist das Beten unmöglich“ [35]. George Fox gesteht: „Wir beten im Verborgenen und Öffentlichen, je nachdem der Geist es uns eingibt“ [36]. Ohne den „Geist“ kann auch nach Bunyan der Mensch nicht beten; „denn es ist unmöglich, daß das Herz sich vor Gott ausschütte ohne den Beistand des Geistes.“ „Nicht was andere redeten und schrieben, kann einen zum Beter machen, sondern einzig und allein der Geist.“ „Nur der Geist kann dem Menschen sein Elend enthüllen und ihn so zum Beten bringen.“ „Der Geist richtet die Seele auf, hilft ihr das Angesicht auf Gott zu richten.“ „Welch große Aufgabe ist es für eine arme Seele, welche die Sünde und den Zorn Gottes fühlt, gläubig nur dieses eine Wort ‚Vater!‘ zu sagen! . . Darum muß der Geist in die Herzen des Gottesvolkes geschickt werden, damit es ‚Vater‘ sagen kann.“ [37]

Die eigene Not wie die Not der Brüder beschränkt sich nicht auf bestimmte Augenblicke und konkrete Situationen, die Bedürftigkeit und Abhängigkeit gegenüber Gott ist eine dauernde. Darum stehen auch im Frömmigkeitsleben der prophetischen Persönlichkeit neben den außerordentlichen Gebetsanlässen die regulären, alltäglichen. Luther sagt: „Was die Not sei, die uns treiben soll zu bitten, so findet sich täglich nicht einerlei, sondern tausenderlei Anfechtung und Wider-

stand. Denn zum ersten ist unser eigen Fleisch, das ist der erste Feind, der uns täglich am Hals hängt. Dazu wird auch schlagen der ander Feind, die Welt. Der dritte Feind ist nun der allerstärkste, der leidige Teufel. Siehe, das sind ja drei Unglück, die uns sehr genug drücken und auf dem Hals liegen und nicht ablassen, weil wir Leben und Odem haben. Darum haben wir ja stete Ursache zu beten und rufen" [38]. Bei dem regelmäßigen, täglichen Gebet bilden zumeist nicht Affekte das Motiv, sondern relativ intensitätsarme Stimmungen, zu denen jene Affekte ermäßigt sind; ein allgemeines Gefühl der Unruhe, der Unsicherheit, des Unbefriedigtseins, der inneren Disharmonie oder auch der Befriedigung, Lust, Zuversicht treibt ins Gebet hinein. Ja häufig fehlt sogar jede Gebetsstimmung, aber selbst in diesem Falle wird das Gebet nicht unterlassen. Der Fromme sammelt sich dann völlig bewußt und willkürlich zum Gebet: entweder dadurch, daß er über eine religiöse Vorstellung meditiert oder dadurch, daß er zu einer Gebetsformel greift und ihre Worte nachsprechend, ihren Sinn sich vergegenwärtigt. Dadurch gelingt es ihm zumeist, in eine Gebetsstimmung hineinzukommen, aus der dann spontan das eigene, freie Beten strömt. Luther hat beide Arten der willkürlichen Gebetssammlung oder Andacht gepflegt.

„Es ist ein trefflich Gebet, daß man sich erstlich das Wort und darnach die hochdringende Not vorbildet und dieselbe im Herzen erwäget." „Ich bin bisweilen so kalt und unlustig, daß ich nicht kann beten; da stopf ich meine Ohren zu und spreche: Ich weiß, Gott ist nicht weit von mir, darum muß ich schreien und ihn anrufen. Setze mir dagegen vor die Undankbarkeit und das gottlose Wesen der Widersacher etc., also daß ich erwärme und vor Zorn und Haß brenne und darnach sage: O Herr, geheiliget werde dein Name, zukomme dein Reich etc. Also erwärmet mein Gebet und wird hitzig." „Es ist eine sehr gute Hilfe und Rat, das Gebet zu erwecken, auf daß es hitzig und heftig werden möge; nämlich, daß wir gerne lesen, singen und hören Gottes Wort, und daß wir ja den Psalter fleißig durchlesen, oder auch in die gemeine Versammlung der Kirche gehen: daselbst wird das Herz allgemach warm und der Geist in uns angezündet werden" [39].

Gewiß liegt hier alle auf Virtuosität abzielende, planmäßige Psychotechnik, wie sie der Mystik eigen ist, ferne — „nicht Training oder Korrektheit, sondern Klang in der Seele" (Söderblom) [40] ist die prophetische Frömmigkeit. Gleichwohl pflegt und fordert auch sie die tägliche Gebetsschulung. Luther spricht vom „Gebet treiben und üben", [41]; Calvin verlangt die sorgfältige Einhaltung der regelmäßigen täglichen Gebetszeiten nicht als einer gesetzlichen Pflicht oder verdienstvollen Leistung, sondern als „*imbecillitatis nostrae paedagogia, qua sic exerceatur et subinde stimuletur*" [42].

2. Form des Gebets.

Das aus dem Affekt gewaltsam hervorbrechende Gebet ist fast stets ein freier Herzenserguß. Die Gebetsworte, welche von den großen Betern in entscheidenden Momenten gesprochen wurden, sind improvisiert, eine individuelle Schöpfung des Augenblicks. Der Beter entlehnt nicht die Worte einer Formel, er sucht auch nicht nach neuen Worten, sie bieten sich ihm von selbst dar. Der Affekt schafft sich mit der ihm eigenen produktiven Kraft einen selbständigen Ausdruck.

Das echte spontane Gebet ist nach Bunyan „not a premeditated stinted form, but a prayer ex tempore, made on a sudden according to what he felt, thought or understood of himself". „Right prayer must as well in the outward part of it, in the outward expression as in the inward intention come from what the soul does apprehend in the light of the spirit" [43]. Spener mahnt zum „Gebet ohne gewisse Formeln", zum „eigenen Gebet", zum „Beten aus dem Herzen" [44]. Luther hielt sich, wenn er das Vaterunser betete, nicht an den biblischen Wortlaut: „Solche Gedanken kann das Herz (wenns recht erwarmt und zu beten lustig ist) wohl mit viel andern Worten, auch wohl mit wenigeren oder mehr Worten aussprechen; denn ich auch selber mich an solche Wort und Syllaben nicht binde, sondern heute so, morgen sonst die Worte spreche, darnach ich warm und lustig bin" [45]. Auch der Wortlaut des Gebets, die spontane Affektäußerung, gilt ebenso wie das motivierende Erlebnis, der spontan entstehende Affekt, als eine Wirkung des göttlichen Geistes. „Der Geist gibt die Worte ein," sagt George Fox [46].

Wie beim primitiven Menschen schließt jedoch die Spontaneität, die affektive Lebendigkeit und Inbrunst des Betens die Übernahme einer feststehenden Gebetsformel nicht aus. Die kurzen, kraftvollen und leidenschaftlichen Stoßgebete und Stoßseufzer sind sehr häufig formelhaft gebunden. Luther, Bunyan und Pascal greifen auf den Höhepunkten ihres religiösen Erlebens zu Bibelworten. Ja, selbst Jesus hat am Kreuze, als die Todesnot das eigene Wort ersterben ließ, seine verzweifelte Klage in den Anfangsworten eines Psalmes ausgesprochen. Und doch ist sein Gebet ein spontanes, kein gebundenes, formelhaftes. „Er wählte nicht, er dachte nicht, sondern er goß seine Angst aus" (Söderblom) [47]. Die Worte waren nicht von ihm erfunden und geschaffen und sind doch „ganz sein Eigentum, mit seinem Herzblut erkauft" (Deißmann) [48]. Die fremden Worte erhalten einen ganz neuen Inhalt.

Das Prinzip der Spontaneität und Freiheit des Betens in der prophetischen Frömmigkeit ist von George Fox mit einem konsequenten Radikalismus so weit geführt worden, daß er alles gebundene Beten, alles Beten „nach einem Hergesagten" als widerchristlich und als eine Verachtung der apostolischen Norm verwarf [49]. Diesem extremen Radikalismus huldigen die übrigen Beter vom prophetischen Typ nicht, sie schätzen das an eine traditionelle, inhaltsreiche Gebetsformel sich klammernde Beten als eine Vorbereitung und Belebung des spontanen und selbständigen Betens. Gerade dann, wenn die Gebetsstimmung fehlt, wenn die Gefühlstrockenheit, die geistige Dürre, die nicht etwa bloß im Erleben der Mystiker eine Rolle spielt, die eigene Produktivität lähmt, ist es nötig, zu den klassischen Gebetsmustern seine Zuflucht zu nehmen und durch die Vertiefung in sie die eingetrockneten religiösen Stimmungen wieder zu beleben. Luther mahnt: „So jemand bei sich selbst in der Kirche oder daheim sonderlich beten will und weiß nicht besser Worte oder Weise, der nehme vor sich das Vaterunser und reize mit diesen oder dergleichen Worten seine Andacht." „Das mündliche Gebet ist nicht zu verachten, sondern not, das innerliche Gebet im

Herzen zu entzünden und zu reizen“ [50]. Aber dieses gebundene Beten besitzt ausschließlich pädagogische Bedeutung, ist nur ein ‚Präludium‘ zum echten, freien Gebet“ (Paul Sabatier) [51], ein „Mittel, um erst recht beten zu lernen (Richard Rothe) [51b]), nur „eine Anreizung und Bewegung der Seele, daß sie dem Sinn und den Begierden nachdenke, die die Worte anzeigen“ (Luther) [52]. Darum sagt Luther auch: „Man soll sich an die Worte halten solange, bis daß die Flügel wachsen, daß man fliegen mag ohne Worte“ [53]. Und ein Erbauungsschriftsteller des Reformationszeitalters mahnt in der Vorrede zu seinem Betbüchlein: „Du sollst dich nicht an solche Worte binden, sondern sollst die Leiter und Steige der Worte fallen lassen, sobald du hinauf in die Geheimnis des bittenden Geistes gestiegen und eingetreten bist“ [54].

Auf den Gipfeln des Erlebens der großen religiösen Genien wiederholt sich die ursprüngliche Schöpfung der Religion; in der prophetischen Erfahrung bricht das religiöse Urphänomen durch. Das erste Gebet, das von einem Menschen auf Erden gesprochen wurde, war ein leidenschaftlicher kurzer Hilfeschrei an ein höheres Wesen. Auch die aus den tiefsten Erregungen geborenen Gebete der großen prophetischen Persönlichkeiten sind kurze Rufe, bisweilen ein einziges Mal hervorgestoßen, häufig mehrmals in derselben Fassung wiederholt oder in ähnlichen Worten variiert. Kraftvolle K ü r z e und gedrungene Knappheit zeichnet alle oben erwähnten Gebete aus. „Also haben die Heiligen in der Schrift gebetet, als Elias, Elisäus, David und andere, mit kurzen, aber starken und gewaltigen Worten. Darum loben die alten Väter die kurzen Stoßgebetlein, da man mit einem Wörtlein oder zwei hinaufseufzet gen Himmel“ (Luther) [55]. Das kurze Wort „Herr Gott, sei mir armen Sünder gnädig!“ rechtfertigt nach der Parabel Jesu den Zöllner (Lk 18_{13}). Auch das als Gebetsanleitung bestimmte Vaterunser zeigt dieselbe inhaltsvolle Kürze und schlichte Schmucklosigkeit, die ein Kennzeichen aller echten Gebete sind. Die kurzen Gebetsrufe werden meist mehrmals ausgestoßen. In Gethsemane wiederholt Jesus dreimal dasselbe Wort (Mt 26_{39} ff.). Luthers Gebet in Worms ist eine Kette von kurzen Rufen (Anfang s. o. S. 348).

„Stehe mir bei, du treuer, ewiger Gott, ich verlasse mich auf keinen Menschen . . . Gott, o Gott, hörest du nicht? mein Gott, bist du tot? Nein, du kannst nicht sterben, du verbirgest dich allein. Hast du mich darzu erwählet? ich frag dich, wie ich es denn gewiß weiß; ei, so walt es Gott! . . . Ei Gott, so stehe mir bei! . . . Du mein Gott, wo bist du? Komm, komm, ich bin bereit, auch mein Leben darum zu lassen“ [56].

Luthers Regel: „Je weniger Worte, je besser Gebet; je mehr Worte, je ärger Gebet,“ „Kurz soll man beten, aber oft und stark,“ [57] fixiert treffend die psychologische Tatsache, daß das spontane und affektive Gebet hinsichtlich seiner formalen Seite eine gedrungene Kürze aufweist. Die Breite und Langatmigkeit der Diktion, der kunstvolle Periodenbau und die Bilderfülle sind sichere Symptome für den literarischen Charakter eines Gebets.

Das aus dem Affekt hervorquellende Gebet zeigt, sofern nicht ein und derselbe Ruf unverändert wiederholt wird, etwas Sprunghaftes, bisweilen sogar etwas Unzusammenhängendes, Abgerissenes; es besteht

häufig aus ‚*abruptae et concisae voces*', wie Calvin sagt. [58] Jeremias betet in prächtigen Anakoluthen: „Verschmähe doch nicht — um deines Namens willen — verunehre doch nicht den Thron deiner Herrlichkeit — denke an — brich nicht deinen Bund mit uns!" (Jer 14_{21}). Die äußere Form des Gebets spiegelt deutlich den Verlauf der Affektkurve wider, das Auf- und Abwogen des Affekterlebnisses, den häufigen Stimmungswechsel, das Alternieren zwischen Angst und Zuversicht. Gleichmäßig gebaute, ein durchsichtiges Schema der Gedankenfolge aufweisende Gebete sind literarische Kompositionen und künstliche Produkte, nicht echte, persönliche Gebete.

Die Sprunghaftigkeit der Gedankenfolge schließt eine Rhythmik der Gebetsworte nicht aus. Das von Franziskus nach der Stigmatisation aufgezeichnete Gebet zeigt deutlich einen Rhythmus (s. o. S. 299); aber auch in dem jeremianischen Gebet und dem Lutherschen Gebet ist ein solcher unverkennbar; natürlich nicht ein völlig regulärer, kunstvoller, sondern ein natürlicher Rhythmus, in dem der Affekt sich ausschwingt.

Es ist möglich, daß ein heißes Gebet stilles Herzensgebet bleibt. Augustin bekennt: „*Confessio mea, Deus meus, in conspectu tuo tacite fit et non tacite; tacet enim strepitu, clamat affectu*" (Conf. X 2). Ein jüdischer Chassîd sagt: „Der Mensch kann flüsternd beten und sein Herz schreit in seiner Brust" [59]. Zumeist freilich äußert sich der intensive Affekt in lauten Gebetsrufen, wie beim naiven Menschen. Calvin urteilt: „Etsi optimae interdum orationes voce carent, saepe tamen usu venit, ut affectu mentis exultante et lingua in vocem et membra alia in gesticulationem sine ambitione erumpant" [60]. „L a u t rief ich zu Jahwe," „laut schreie ich zu Jahwe; laut flehe ich zu Jahwe"; „Jahwe hat mein lautes Weinen gehört," bekennt der Psalmist [61]. Jesus betete am Ölberg mit „gewaltigem Schreien"; am Kreuze rief er mit lauter Stimme: *Eloi* usw. [62] Ignatius betete in dem kritischen Moment im Kloster zu Manresa laut [63]. Luther pflegte abends am Fenster stehend, laut zu beten [64]. So glückte es denn Veit Dietrich einmal ihn von ferne ‚mit heller Stimme' beten zu hören [65].

Die Intensität der zum Gebet treibenden Affekte kann so stark sein, daß die menschliche Sprache nicht mehr ausreicht, um die seelische Erregung in Worten auszudrücken. Der Affekt entlädt sich nur unvollständig; nicht in sinnvollen Worten, sondern nur in regellosem Seufzen und Stammeln. „Die besten Gebete haben oft mehr Seufzer als Worte"; „das Aufhören der Worte kommt aus der übermäßigen Angst des Herzens" (Bunyan) [66]. „Unser Gebet ist dann nichts anderes denn ein Stammern und unvernehmlich Mummen eines Kindes, das vor dem Tisch steht und Brot und Fleisch heischt". „Auch ein Seufzerlein eines Christen ist Gebet; so oft er seufzet, so betet er" (Luther) [67]. Aber es gibt Affekte — freud- und leidvolle — die nicht einmal im formlosen Stammeln und Lallen sich äußern. Die seelische Erschütterung ist so gewaltig, daß sie dem Menschen die Sprache raubt; er möchte reden, klagen oder jubeln, sich ausschütten und sich öffnen, aber er fühlt sich innerlich zugeschnürt; es ist, als hätte sich der Affekt

eingeklemmt und sei nicht imstande, durch das körperliche Ausdrucks-system sich zu entladen. So bleibt die aufwühlende Erregung, der unwiderstehliche Drang, das leidenschaftliche Sehnen und Verlangen im Erleben selbst beschlossen — ein wortloses Herzensgebet. Paulus nennt dieses Beten ein ‚unaussprechliches Seufzen', in dem der ‚Geist' an unserer Statt betet (Roe 8_{26}). Luther und Bunyan haben in diesem paulinischen Selbstbekenntnis ihre eigenen tiefsten Gebetserfahrungen wiedergefunden.

„Wenn der Geist in uns schreiet: Abba! da schweiget wohl der Mund ganz stille und kann dies Seufzen nicht verstehen oder ausreden." „Es ist kein Laut oder Stimme des Mundes, sondern ein Rufen im Herzen und unaussprechlich Seufzen: unter den linken Zitzen stecket es, wenn das Herz klopfet und seufzet und schier vor großer Angst gar matt wird; und alsdann ist das Gebet recht kräftig und vollkommen." „Dies Seufzen preiset Sanct Paul und spricht, es sei ein unaussprechlich Seufzen des Geistes; das ist, der Mund mag und kann nicht so herzlich und mächtiglich reden, als das Herz wünschet; das Sehnen übertrifft alle Wort und Gedanken. Daher es auch kommt, daß der Mensch selbst nicht fühlet, wie tief sein Seufzen oder Begierde sei" [68]. „Then a man desires indeed, when his desires are so strong strong, many and mighty, that all the words, tears and groans, that can come from the heart, cannot utter them . . . . A man that truly prays one prayer, shall after that never be able to express with his mouth or pen the unutterable desires, sense, affection and longing, that went to God in prayer" [69].

Trotz der äußerlichen Ähnlichkeit ist dieses wortlose Seufzen doch etwas ganz anderes als die *oratio mentalis* des Mystikers. Der Mystiker schweigt, weil die unverrückte Konzentration, Versunkenheit und Kontemplation durch die Rede gestört wird; der Prophet schweigt, weil die Erregung so stark ist, daß die Rede ihren Dienst versagt; dort ein Schweigen aus der affektlosen inneren Ruhe oder aus der entzückten Schau des höchsten Gutes, hier ein Nichtredenkönnen aus der Übermacht und Gewalt des Affektes und Dranges.

Das ‚Stammeln und Mummen', das die seelische Erregung auszudrücken versucht, aber nicht restlos zu fassen vermag, besteht aus unzusammenhängenden und fehlerhaft artikulierten Satz- und Redefragmenten; es werden jedoch die natürlichen Sprachgebilde verwendet. Ekstatoide Affekterlebnisse aber äußern sich gerne (z. B. im Urchristentum und bei Quäkern) in irregulärer Weise durch völlig unverständliche sprachliche Neubildungen, durch das „Zungenreden" (*γλώσσαις λαλεῖν*). Die Glossolalie ist eine eigene ekstatische Gebetssprache [70], die eine starke ansteckende Wirkung besitzt. Paulus spricht deshalb von einem *γλώσσῃ προσεύχεσθαι* (1 Kor 14_{14}); „der Zungenredner redet nicht zu Menschen, sondern zu Gott" (1 Kor 14_{2}).

3. Inhalt des Gebets.

Das Wesen des mystischen Gebets ist Konzentration und Versenkung — des Wesen des prophetischen Gebets Affektentladung. Dort affektloses Schweigen oder stimmungsgesättigtes Kontemplieren — hier ein ‚Ausschütten der Seele', ein ‚Rufen zu Gott aus der Tiefe'. Das mystische Gebet ist — wenigstens in seinem Anfang — bewußte und willentliche Hinwendung, das prophetische Beten ist ein völlig naives, absichtsloses, innerlich notwendiges Sichaussprechen und -ausschütten. In

schlichter Unbefangenheit enthüllt sich der Beter seinem Gott, schließt sich ihm völlig auf; alles, was sich in den Tiefen seiner Seele regt und tummelt, vertraut er ihm an: seine Angst und seinen Kummer, sein Wünschen und Hoffen, ja sogar seinen Zweifel und Unwillen. Der Gegenstand des mystischen Gebets ist ausschließlich Gott, die einzige Realität, der höchste Wert; der Gegenstand des prophetischen Gebets ist des Menschen eigenstes Leid und Glück, sein Bangen und Zagen, aber auch sein Bauen und Vertrauen. Selbstbetrachtung und Selbstbeschauung bis zur psychologischen Selbstanalyse ist dem Mystiker wohl vertraut: die Niedrigkeit und Nichtigkeit des eigenen Ich, in die er sich im Gebet versenkt, ist der dunkle Hintergrund, von dem sich Gottes Unendlichkeit mit einer paradoxen Kontrastwirkung abhebt. Das prophetische Beten hingegen ist nicht peinliche Selbstbetrachtung, sondern leidenschaftliche Selbstoffenbarung.

Der wesentliche Inhalt des prophetischen Gebets ist die rückhaltlose Aussprache des drängenden Affekts; Beten heißt „seine Bedrängnis vorbringen vor dem Angesichte Gottes" (Ps 142_3), „Gott seine Nöte mitteilen" (Phil 4_6), „Gott anrufen in allen Nöten," „Gott die Not v o r l e g e n, vortragen, vorhalten, vorbringen, vorzeigen, anzeigen, in seinen Schoß legen" (Luther) [71]. „Wir sollen ansehen unsere Not, so uns drücket und auf dem Hals lieget, . . und dieselbe frisch vor Gott tragen und ausschütten" (Luther) [72]. Calvin definiert das Gebet als ein „*necessitatem, quae nos premit, deo exponere*" [73], Zwingli als „ein vertraut Anrufen zu Gott um unsere Notdurft" [74]. Das Gebet ist nach Calvins Worten „dazu eingesetzt, daß wir unsere Nöte Gott bekennen und bei ihm beklagen, wie Kinder bei den Eltern ihre Klagen vertraulich vorbringen" [74b]. Auch viele christlichen Mystiker, die hierin von biblischem Gebetsgeiste bestimmt sind, kennen dieses naive Sichaussprechen im Gebet; Teresa pflegt im ‚Ruhegebet' „ganz schlicht ihre Nöte Gott vorzustellen" [75].

a) Die Klage und Frage.

Die Aussprache der Not kann in der bloßen Klage erfolgen („Klagen der Notdurft" Zwingli [76]; „Klage oder Erzählung der Not" Luther [77]). „Aus dem tiefen Abgrund und mitten im Rachen des Todes senden die heiligen Diener Gottes zum Herrn eine Klage empor" (Calvin) [75b]. Immer wieder kehrt bei den biblischen Betern die zweifelsschwere, vorwurfsvolle Frage:

J e r e m i a ruft: „Zur Rede möchte ich dich stellen, warum das Treiben der Frevler Gelingen hat, warum alle, die treulos handeln, unangefochten bleiben" (12, 1). „Warum hast du uns geschlagen, daß es keine Heilung gibt?" (14, 19). „Warum ist mein Schmerz dauernd geworden, meine Wunde bösartig, daß sie sich nicht heilen läßt?" (15, 18). H a b a k u k betet: „Warum lässest du mich Unheil erleben und siehst Gewalttat mit an?" (1, 3). „Bist du nicht Jahwe, von Urzeit her mein Gott, mein Heiliger, der nimmer stirbt? . . . Du, dessen Augen zu rein sind, als daß du Böses anschauen könntest und der du Gewalttaten nicht mitanzusehen vermagst! Warum siehst du doch die Treulosen mit an, schweigst dazu, wenn der Gottlose den, der im Rechte gegen ihn ist, zugrunde richtet?" (1, 13). „Warum hast du meiner vergessen, warum muß ich trauernd einhergehen, ob der Bedrückung durch meine Feinde?" (Ps. 42, 13). „Warum verwirfst du,

Jahwe, meine Seele, verbirgst vor mir dein Angesicht?" (Ps. 88, 15). Jesus, in der Todesnot am Kreuz, bittet nicht, sondern klagt und fragt mit den Anfangsworten des 22. Psalms: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?" (Mk 15, 34).

Manchmal geht die bange Frage in den bittern Vorwurf über.

In kühner, fast blasphemisch klingender Rede ruft der an Jahwe irre werdende Jeremia: „Ach, Herr Jahwe, fürwahr, gründlich hast du dieses Volk und Jerusalem getäuscht, als du sprachst: Heil soll euch widerfahren! während (ihnen nun) das Schwert ans Leben geht" (4, 10). „Ja du bist für mich einem trügerischen Bache gleich wie Wasser, auf die kein Verlaß" (15, 19). „Du hast mich betört, Jahwe, und ich ließ mich betören. Du hast mich erfaßt und überwältigst mich: zum Gelächter bin ich geworden allzeit, jedermann spottet meiner" (20, 7). Habakuk ruft vorwurfsvoll: „Wie lange schreie ich um Hilfe, Jahwe, ohne daß du mich hörst; rufe ich zu dir ‚Gewalt' (wird uns angetan), ohne daß du Hilfe schaffst?" (1, 2). Der Verfasser der Klagelieder klagt in seiner Verzweiflung: „Sieh drein, o Jahwe, und schaue her, wem du solches angetan! . . . Du hast gemordet am Tage deines Zornes, geschlachtet ohne Erbarmen!" (2, 20 ff.).

Das furchtbare Problem der Theodizee entzündet in der Seele eines Frommen nicht ein theoretisches Grübeln, sondern ein leidenschaftliches Ringen mit Gott, das sich in gehäuften vorwurfsvollen Klagen und Fragen an Gott äußert.

Hiob ruft aus: „Wie das Wasser Steine zerreibt und seine Fluten das Erdreich fortschwemmen, so hast du des Menschen Hoffen vernichtet. Du vergewaltigst ihn für immer, und er geht dahin, du entstellst sein Antlitz und lässest ihn dahinfahren" (14, 19 ff.). „Ich schreie zu dir, doch du antwortest mir nicht; ich stehe da, du aber starrst mich an. Du wandelst dich in einen Grausamen für mich, mit deiner starken Hand befeindest du mich. Du hebst mich auf den Sturmwind, lässest mich dahinfahren und lässest mich vergehen im Sturmesbrausen. Ja, ich weiß, zum Tode willst du mich führen und zum Versammlungshaus für alles Lebende . . . . Ja, auf Glück hoffte ich, aber Unheil kam; ich harrte auf Licht, und es kam Dunkel. Mein Inneres siedet ohne Unterlaß. Tage des Elends überfielen mich" (31, 20 ff.). „Laß mich erfahren, warum du mich befehdest? Bringt's dir Gewinn, wenn du Bedrückung übst? wenn du deiner Hände mühsam Werk verwirfst?" (10, 1). „Wieviel Vergehungen und Sünden habe ich denn? Meinen Frevel und meine Sünde laß mich wissen! Warum verhüllst du dein Antlitz und erachtest mich für deinen Feind? Willst du ein verwehtes Blatt aufschrecken und den dürren Halm verfolgen, daß du mir Bitteres als Urteil schreibst und mich die Sünden meiner Jugend erben lässest?" (14, 23 ff.).

b) Die Bitte.

Die gewöhnliche Form, in der sich die Not ausspricht, ist die Bitte — negativ die Bitte um Befreiung, positiv die Bitte um Hilfe und Beistand. Für Luther ist das Gebet „ein Kommen des Bettlers zu Gott, der den Mantel weit ausbreitet und auftut um viel zu empfangen" [77b]. „Ein lauter Bettel um unsere Notdurft", „ein Betteln wegen unserer Gebresten", „ein Anrufen um Hilfe zu Gott" ist das Gebet nach Zwinglis Definition [78]. Der Mensch „sagt, was er begehrt", er „begehrt etwas von Gott", er „begehrt aus dem Elend zu kommen", „des Übels ledig zu werden", „er bittet um Hilfe"; er „achtet nicht auf die hohe Majestät, sondern sagt stracks: ‚hilf, lieber Gott! Laß dich erbarmen im Himmel!'" „ach, daß ich dies oder das hätte!" „das darf ich, das darf jener" (Luther) [79]. „Gedenk meiner, Jahwe, und nimm dich meiner an!" „Hilf mir, daß mir geholfen werde!" (Jer 15_{15}; 17_{14}). „Sei mir gnädig!" (Ps 4_2). „Auf, Jahwe, hilf mir!" (Ps 3_8). Der Kern des prophetischen Gebets ist wie der des primitiven die schlichte Bitte um

Befreiung von einem Übel oder um Gewährung einer Gnade und Gabe. Das Vaterunser, das christliche Gebet κατ' ἐξοχήν ist ausschließlich ein Bittgebet. Der Gegensatz zum mystischen Beten ist offenkundig, denn in diesem tritt die Bitte zurück, und wo das Gebet als Bitte erscheint, verkleidet diese meist nur die mystische Konzentration und Kontemplation.

Gegenstand und ‚Ziel' der prophetischen Bitte ist die Behauptung oder Realisierung eines Wertes, sei es eines Persönlichkeitswertes (eines durch das eigene oder ein fremdes Ich getragenen Wertes) oder eines überpersönlichen Wertes. Die eudämonistischen Werte, auf die das primitive Beten ausschließlich abzielt, treten hinter den geistigen, ethisch gefärbten bzw. genuin ethischen Werten zurück.

1. *Individuelle religiöse (ethisch gefärbte) Werte.*

a) Die Behauptung des eigenen Wertes ist eine der wichtigsten Bitten der prophetischen, vor allem der alttestamentlichen Persönlichkeiten. Der Beter fleht, vor der inneren Katastrophe, dem Zusammenbruch des Selbstgefühls bewahrt zu bleiben, „nicht zu Schanden zu werden", wie das prachtvolle alttestamentliche Wort lautet. Das Korrelat zur Behauptung des eigenen Wertes ist das ‚Zuschandenwerden' der Widersacher; soll der eigene Wert zur Anerkennung kommen, muß sich der Unwert der Feinde enthüllen. So gleitet das Gebet um Rettung und Rechtfertigung in ein leidenschaftliches Rachegebet hinüber.

„Schaffe mir Rache an meinen Verfolgern: raffe mich nicht hinweg in deiner Langmut gegen sie!" (Jer 15, 15). „Laß meine Verfolger zu Schanden werden, aber laß mich nicht bestürzt werden! Bringe über sie Unheil und mit doppelter Zerschmetterung zerschmettere sie!" (Jer 17, 18). „Laß mich nicht zu Schanden werden; laß meine Feinde nicht über mich frohlocken!" (Ps 25, 2). „Laß mich nicht zu Schanden noch zum Spott und Freude werden meinen Feinden" (Luther)[80]. „Gieße deinen Grimm über die Völker aus, die nichts von dir wissen wollen!" (Jer 10, 25). „Reiße sie fort wie Schafe zum Schlachten und weihe sie am Tage des Würgens!" (Jer 12, 3). „Gib die Söhne deiner Widersacher dem Hunger preis und überliefere sie der Gewalt des Schwertes, daß ihre Weiber kinderlos und Witwen werden, ihre Männer aber von der Seuche erwürgt, ihre Jünglinge im Kampf mit dem Schwert erschlagen werden!" (Jer 18, 21). „Laß mich deine Rache an ihnen schauen!" (Jer 11, 20; 20, 12). „Laß sie insgesamt beschämt und enttäuscht werden, die mir nach dem Leben trachten, es hinwegzuraffen. Laß zurückweichen und zu Schanden werden, die mein Unglück wollen. Erstarren mögen ob ihrer Schande, die da rufen: ha, ha!" (Ps. 40, 15 f.).

b) Sicherheit des Lebens: „Behüte mich wie den Stern im Auge, verbirg mich unter dem Schatten deiner Flügel vor den Gottlosen, die mich vergewaltigt haben" (Ps 17, 8). „Lehre mich, Jahwe, deine Wege und leite mich auf ebener Bahn um meiner Feinde willen!" (Ps 27, 11). „O Gott, verhülle meine Wehrlosigkeit und schütze mein Gemüt; bewahre mich vor dem, was vor mir und hinter mir, was rechts und links, was über und unter mir; ich flüchte mich zu deiner Stärke" (Muhammed)[81].

c) Erleuchtung in innerer Ratlosigkeit. Die Sängerpropheten der Gâthas flehen immer wieder: „Dies frage ich dich, sage mir das Rechte (die Wahrheit), Ahura!"[82]. Als Bunyan zweifelte, ob die Bücher der Ranters göttlich oder widergöttlich seien, betete er: „Herr, ich bin ein Tor und nicht imstande, die Wahrheit vom Irrtum zu scheiden. Herr, überlasse mich nicht meiner Blindheit. Ist die Lehre von Gott, lasse sie mich nicht verachten, ist sie aber vom Teufel, so lasse sie mich nicht annehmen"[83].

d) Im Zentrum des prophetisch-evangelischen Gebets steht die Bitte um Sündenvergebung, die in der Mystik nur der Peripherie des Betens angehört. Der Fromme sucht Befreiung von dem drückenden Schuldbewußtsein, von dem niederschmetternden Gefühl der eigenen Nichtigkeit und Ohnmacht, das ein zuversichtliches Lebensgefühl nicht aufkommen läßt. Nur ein freier göttlicher Gnadenakt vermag diese innere Umwandlung von der herben Selbstverdammung zum starken Selbstvertrauen, von der bebenden Angst zur ruhigen und frohen Zuversicht herbeizuführen (vgl. o. S. 268 f.). Diese innere Wandlung und Erneuerung wird gerne als Heilung vorgestellt. „Heile mich, daß ich heil werde" (Jer 15_{15}). „Jahwe, sei mir gnädig, heile meine Seele, denn ich habe gegen dich gesündigt" (Ps 41_{6}). Das ergreifendste Bußgebet, das je gesprochen wurde, ist das *Miserere;* ein moderner Religionsphilosoph (Cohen) erblickt in ihm geradezu „das Musterbeispiel des Gebets" [84]. In einer Fülle wundervoller Bilder (die zum Teil der alten Kultsprache entnommen sind) wird der den sündigen Menschen erneuernde Gnadenakt Gottes umschrieben.

„Gott, sei mir gnädig nach deiner Huld, tilge meine Vergehungen nach deiner großen Barmherzigkeit! Wasche mich gründlich von meiner Verschuldung und reinige mich von meiner Sünde . . . . Entsündige mich mit Ysop, daß ich rein werde; wasche mich, daß ich weißer werde als Schnee. Laß mich Freude und Wonne vernehmen; frohlocken mögen die Gebeine, die du zerschlagen hast! Verbirg dein Angesicht vor meinen Sünden und tilge alle meine Verschuldungen. Schaffe mir, Gott, ein reines Herz und bringe in mich einen neuen, gewissen Geist. Verwirf mich nicht vor deinem Angesichte und nimm deinen heiligen Geist nicht von mir. Erfreue mich wieder mit deiner Hilfe und stütze mich mit einem Geiste der Willigkeit. Ich will Abtrünnige deine Wege lehren, und die Sünder sollen sich zu dir bekehren. Errette mich von Blutschuld, Gott, du Gott, der mein Heil ist: möge meine Zunge über deine Gerechtigkeit jubeln!" (Ps. 51).

Auch in anderen Psalmen kehrt die innige Vergebungsbitte wieder: „Der Sünden meiner Jugend und meiner Übertretungen gedenke nicht" (25, 7). „Gehe nicht ins Gericht mit deinem Knecht, denn vor dir ist kein Lebendiger gerecht" (143, 2). Der reuige Zöllner, den Jesu Parabel als den wahren Beter zeichnet, spricht: „Gott, sei mir Sünder gnädig" (Lk 18, 14). Das Vaterunser enthält die Bitte: „Vergib uns unsere Schulden" (Mt 6, 10).

Die Vergebungsbitte der Psalmen und das Vaterunser klingt fort durch die Herzensgebete frommer Christen wie durch die liturgischen Gebete der christlichen Kirche. Besonders kraftvoll und flehentlich kommt sie von den Lippen der frühmittelalterlichen Frommen. Thomas von Celano hat diesem schweren Bußernst im ‚Dies irae' unvergänglichen Ausdruck verliehen.

„Rex tremendae maiestatis,
Qui salvandos salvas gratis,
Salva me, fons pietatis . . . .
Iudex iustae ultionis,
Donum fac remissionis
Ante diem rationis."

Savonarola betet in ergreifender Weise: „Gott, du Barmherzigkeit, nimm hinweg meine Sünden, denn sie sind mein größtes Elend! Richte mich Elenden auf, zeige an mir dein Werk, übe an mir deine Kraft aus. Der Abgrund des Elends ruft den Abgrund der Barmherzigkeit. Der Abgrund der Sünden ruft den Abgrund der Gnaden. Größer ist der Abgrund der Barmherzigkeit als der Abgrund des Elends. So verschlinge denn . . . der Abgrund der Barmherzigkeit den Abgrund des Elends" [84b].

Überaus herzliche Töne schlägt die Vergebungsbitte in der Frömmigkeit der Reformatoren an, deren Hauptthema ja die Sündenvergebung bildet.

Luther betet: „Ich bitte dich, daß du dich über meine Seelennot erbarmest, erbarme dich meiner und vergib mir meine Sünde." „Gib mir wieder ein fröhlich sicher Gewissen in deinem Heil!" [85] „Herr, ich bitte dich, zeige mir, daß du mich wirklich liebst mit immerwährender Liebe" betet Bunyan [86]. Herber Bußernst und innige Zuversicht redet aus Calvins Gebeten: „Zürne uns nicht, um uns in deinem Groll zu züchtigen. Denk nicht an unsere Missetaten, um uns zu strafen, sondern züchtige uns süß in deiner Güte." „Möge es dir gefallen, uns unsere Fehler zu verzeihen, durch die wir uns deines Gerichts schuldig machen, und durch diese Vergebung uns von der Verdammung zum ewigen Tode, in der wir uns befinden, zu befreien. Möge es dir gefallen, deinen Zorn von uns abzuwenden und uns das Böse, das in uns ist, nicht anzurechnen" [87]. In den evangelischen Liedern verstummt die schlichte Vergebungsbitte nie. Eine wundervolle Fassung hat sie in Wallins Lied erhalten, einem der schönsten des Svenska Psalmboken.

Böner så varma	Gebete, so warme,
Alla vi förena,	Alle wir vereinen,
Döm ej oss arma,	Verwirf nicht uns Arme,
Såsom vi förtjäna,	So, wie wir's vermeinen.
Gud, dig förbarma,	Gott, dich erbarme,
Af din nåd allena	Allein von deiner Gnade
Bide vi räddning.	Hoffen wir Rettung.
Nåd vi begäre,	Gnad wir begehren,
Låt oss henne finna,	Laß sie uns erlangen!
Nåden beskäre,	Gnad' mög bescheren,
Hvad ej rätt kann vinna.	Recht kann's nicht verlangen.
Maskor vi äre,	Würmelein sind wir,
Skuggor som försvinna,	Schatten, die verschwinden,
Stoft, som förskingras.	Staub, der verwehet.
Bojor vi draga	Lasten wir tragen,
Af den lott vi ärfva,	Des Sündenloses Erben,
Lustar oss jaga,	Lüste uns jagen,
Frestelser omhvärfva,	Versuchungen umwerben,
Herre, så svaga,	Herr, und die Schwachen,
Vill du oss fördärfva	Willst du nun verderben,
Utan förskoning?	Ohn' jede Schonung?
För Jesu pina,	Durch Jesu Peinen,
För den törnekrona,	Durch die Dornenkrone
Han för de sina	Die für die Seinen,
Bar att dem försona,	Er trug, daß Gott sie schone,
Låt nåden skina,	Laß Gnade scheinen,
Värdes oss förskona,	Schenke uns Verschonung,
Vår oss en fader."	Sei uns ein Vater."

Auch außerhalb des Christentums begegnet uns die evangelische Vergebungsbitte, wenn auch nur vereinzelt und gedämpft. So betet Mohammed: „Ich bekenne mich zu meinen Sünden, so verzeih' mir; denn sieh, keiner außer dir kann die Sünden verzeihen." „O Gott, ich habe viel gesündigt und es verzeiht mir keiner die Sünden außer dir; so verzeih mir und erbarme dich meiner, denn du bist der Verzeihende und Barmherzige." „Strafe uns nicht für die Vergeßlichkeit oder Sünde . . . . Vergib uns und verzeihe uns und erbarme dich unser" [88].

e) Die Vergebungsgewißheit und Gnadenzuversicht ist nur dort echt, tief und stark, wo das Schuldbewußtsein und Ohnmachtsgefühl den Menschen ganz erschüttert und zu Boden geschmettert hat. Nur aus der rücksichtslosen Selbstverwerfung kann die absolute Zuversicht auf Gottes schenkende Heilsgnade hervorgehen. Darum flehen die

prophetischen Genien um die Kraft der radikalen Selbsterkenntnis und Selbstverurteilung.

„Lieber Gott, regiere du mich, daß ich mit geistlichen Augen meine angeborene Seuche und Schwachheit erkenne und bekenne und also zur rechten Erkenntnis Christi geführt und durch deinen heiligen Geist regieret, gereiniget und geheiliget werde" (Luther) [89]. „Gib, daß wir recht und ohne Heuchelei erkennen, in welcher Verderbnis wir von Natur sind und welche Verdammung wir durch unser unglückliches und unordentliches Leben verdienen und von Tag zu Tag auf uns häufen, damit wir sehen und verstehen, daß nichts Gutes in uns ist und daß unser Fleisch und Blut nicht fähig ist dein Reich zu erben, und daß wir so mit unserer ganzen Liebe und in festem Vertrauen uns ganz deinem lieben Sohne übergeben, Jesus Christus, unserem Herrn, dem einzigen Erlöser und Retter" (Calvin) [90]. „Faites que je me juge moi-même, que je m' examine moi-même avant votre jugement, pour trouver miséricorde en votre présence". „Touchez mon coeur de repentir de mes fautes" (Pascal) [91]. Die Bitte um Kraft zur Selbstverurteilung schreitet bisweilen fort zur paradoxen Bitte um Bestrafung der eigenen Sündigkeit. „So züchtige mich doch, Jahwe, aber nur mit Maßen, nicht in deinem Zorn, daß du mich nicht aufreibest" (Jer 10, 23). „Züchtige uns sanft in deiner Güte" (Calvin) [92]. „Gib, o mein Gott, daß deine allmächtige Gnade deine Züchtigungen mir heilsam mache" (Pascal) [93].

f) Mit der Bitte um Sündenvergebung und innere Erneuerung hängt enge zusammen die Bitte um den ‚Geist Gottes'. Der Gottesgeist ist ja jene wundersame Macht, welche den inneren Menschen umschafft und erneuert, er ist die Quelle aller Gottfreudigkeit und Gotteskraft, der Spender des Lebens und der Liebe. „Dein heiliger Geist komme über uns und reinige uns," lautet nach alten Überlieferungen eine Bitte des Vaterunser, die in dem gewöhnlichen Evangelientext nicht zu lesen steht, aber deren Echtheit durchaus nicht unwahrscheinlich ist. Die prophetische Bitte um den Gottesgeist hat ihre klassische Formulierung in dem kirchlichen Hymnus ‚*Veni, creator spiritus*' gefunden, der nicht nur für die Gebetsfrömmigkeit der katholischen Heiligen, sondern gerade auch für Luther große Bedeutung gewann.

Veni, sancte spiritus,
Et emitte coelitus
Lucis tuae radium.

Veni, pater pauperum,
Veni, dator munerum,
Veni, lumen cordium.

Consolator optime,
Dulcis hospes animae,
Dulce refrigerium.

Sine tuo numine
Nihil est in homine,
Nihil est innoxium

Lava, quod est sordidum,
Riga, quod est aridum,
Sana, quod est saucium.

Flecte, quod est rigidum,
Fove, quod est frigidum,
Rege, quod est devium.

Da tuis fidelibus
In te confidentibus
Sacrum septenarium.

Da virtutis meritum,
Da salutis exitum,
Da perenne gaudium. Amen.

f) Heil und Erlösung liegt für die biblische Frömmigkeit im zuversichtlichen Glauben an Gott als den gnädigen Vater. Weil dieser Glaube aber Gottes Werk im Menschen ist, ein Geschenk freier Gottesgnade, darum flehen die evangelischen Frommen um ihn mit derselben Sehnsucht wie die Mystiker um die beglückende Gotteinigung.

Luther betet: „Wir bitten, o Vater, tröst uns unser Gewissen, jetzt und an unserem letzten Ende, welches vor unsern Sünden und deinem Gericht greulich

erschrickt und erschrecken wird. Gib unsern Herzen deinen Frieden, daß wir deines Gerichts mit Freuden erwarten mögen . . . Lerne uns, lieber Vater, nicht auf unsere guten Werke oder Verdienste uns verlassen oder trösten, sondern allein auf deine grundlose Barmherzigkeit lauter und fest uns wagen und ergeben. Desselbengleichen, laß uns auch nicht verzagen um unseres sträflichen, sündigen Lebens willen, sondern deine Barmherzigkeit höher, breiter, stärker achten denn all unser Leben." „Gib uns durch deine Barmherzigkeit in unser Herz eine tröstliche Zuversicht deiner väterlichen Liebe und laß uns empfinden den allerlieblichsten Geschmack und Süßigkeit der kindlichen Sicherheit, daß wir mit Freuden dich einen Vater nennen, kennen, lieben und anrufen mögen in allen unseren Nöten. Behüt uns, daß wir deine Kinder bleiben und nit verschulden, daß wir aus dir, allerliebster Vater, einen erschrecklichen Richter und uns selbst aus Kindern zu Feinden machen" [93b].

2. *Individuelle ethische Werte.*

Individuelle rein ethische Werte nehmen im prophetischen Beten nicht jenen breiten Raum ein, der ihnen in dem rational-moralistischen Religionsideal der Philosophen zukommt. Trotz der inneren Verbindung, in der Religion und Sittlichkeit stehen, löst sich die prophetisch-evangelische Frömmigkeit, die in ihrem Wesen Glaube und Zuversicht ist, nie in Sittlichkeit auf. Auch gehen die Gebete um sittliche Werte nicht, wie in der philosophischen Religion, aus der bewußten Einsicht in ethische Normen hervor, sondern quellen spontan aus einem natürlichen Wertfühlen, das die sittlichen Aufgaben als gottgewollt erlebt und ergreift.

a) Befolgung der sittlichen Pflichten: „Lehre mich, Jahwe, den Weg deiner Satzungen, damit ich ihn bis zuletzt beachte. Laß mich auf dem Pfade deiner Gebote einhergehen, denn an ihm habe ich Gefallen" (Ps. 119, 33. 35). „O Gott, leite mich, wenn ich in etwas von der Wahrheit abgewichen bin, mit deiner Erlaubnis; denn siehe, du leitest, wenn du willst, zum richtigen Pfade." „O Gott, ich bitte dich um Festigkeit in meinem Vorhaben, um Beständigkeit in meinem Vorsatze; ich bitte dich um ein ergebenes Herz, um eine aufrichtige Rede; ich bitte dich um das Gute" (Muhammed) [94].

b) Bewahrung vor der Versuchung und Kraft zu ihrer Überwindung: „Hoffart der Augen gib mir nicht und die Begierde halt fern von mir. Fleischeslust und Unzucht laß mich nicht ergreifen und schamlosem Sinn überlaß mich nicht" (Sir 23, 5 f.). „Führe uns nicht in Versuchung" (Mt 6, 12). „Möge es dir gefallen, uns aufrecht zu halten, damit wir durch die Schwäche unseres Fleisches nicht straucheln. Und weil wir von uns selbst zu schwach sind, um nur eine Minute fest bleiben zu können, weil wir ferner beständig von so vielen Feinden umgeben und bedrängt sind, weil der Teufel, die Welt, die Sünde und unser eigenes Fleisch nicht aufhören uns zu bekriegen, mögest du uns durch deinen heiligen Geist stärken und uns mit deinen Gnaden wappnen, damit wir beständig allen Versuchungen widerstehen können und in diesem Geisteskampf aushalten, bis wir endlich den vollen Sieg erlangen" (Calvin) [95].

c) Überwindung der bösen Neigung und natürlichen Selbstsucht: „Möge es dein Wille sein, Herr, unser Gott und Gott unserer Väter, daß du das Joch des bösen Triebes zerbrechest und aus unserem Herzen entfernest. Denn du hast uns ja so geschaffen, daß wir deinen Willen tun sollen und wir sind dazu verpflichtet. Du willst es und wir wollen es. Wer ist's aber, der uns hindert? der Sauerteig der Sünde. Es ist dir bekannt und offenbar, daß wir nicht die Kraft besitzen ihm zu widerstehen. So mögest denn du ihn von uns entfernen und ihn niederhalten, daß wir deinen Willen wie unsern Willen mit ganzem Herzen tun" (Rabbi Chija) [95b]. „Gib uns Gnade, daß wir des Fleisches Lust zwingen . . . Hilf uns, daß wir seine böse Neigung zur Unkeuschheit und alle seine Begierden und Reize mit Christo ans Kreuz schlagen und töten, daß wir keiner seiner Anfechtung bewilligen und folgen." „O Vater, laß mich nicht dahin fallen, daß es

nach meinem Willen gehe, b r i c h m e i n e n W i l l e n, wehre meinem Willen, es gehe mir, wie es wolle, daß mir's nicht nach meinem, sondern nach deinem Willen gehe; denn also ist es im Himmel, da ist kein eigener Wille, daß dasselbe auch also sei auf der Erden" (Luther) [96]. „Herr, mache du unser Herz zu deinem Tempel, worin du Wohnung machen willst. Mache, daß man jeden unreinen Gedanken und jede irdische Begierde wie den Götzen Dagon jeden Morgen zu Füßen der Bundeslade zerschmettert finde. Lehre uns Fleisch und Blut beherrschen und laß dies das blutige Opfer sein, so daß wir mit dem Apostel sagen können: Ich sterbe täglich" (Kierkegaard) [97].

d) B r u d e r l i e b e: „Möge es dein Wille sein, daß kein Herz Haß gegen uns hege und daß unser Herz gegen niemand Haß hege; daß kein Herz Neid gegen uns hege und unser Herz gegen niemand Neid hege" (Jerusalemischer Talmud) [97b]. „Gib uns eine einträchtliche, brüderliche Liebe, daß wir uns allesamt wahrhaftige Brüder und Schwestern erkennen und achten und dich können gemahnen unsern lieben Vater, für alle und jedermann bitten, als ein Kind für das andere gegen seinen Vater tut. Laß niemand unter uns das Seine suchen oder das andere vor dir vergessen, sondern abgetan allen Haß, Neid und Zwietracht, uns als die wahren frommen Gotteskinder untereinander lieben und also einträchtlich sagen mögen, nicht ‚mein Vater', sondern ‚unser Vater' (Luther) [97c].

e) D u l d s a m k e i t und E r g e b u n g: „Gib uns Gnade, daß wir allerlei Krankheit, Armut, Schmach, Leiden und Widerwärtigkeiten willig tragen und erkennen, daß dasselbe dein göttlicher Wille sei, unsern Willen zu kreuzigen. Hilf uns, daß wir auch Unrecht gern leiden und behüt uns vor der Rache. Laß uns nicht Böses mit Bösem bezahlen, Gewalt mit Gewalt vertreiben, sondern in solchem deinem Willen, der uns dasselbe zufügt, Wohlgefallen haben, dich loben und dir danken" (Luther) [97d].

3. *Soziale religiös-ethische Werte (Fürbitte).*

Die prophetische Frömmigkeit ist durchaus sozial, der einzelne lebt mit anderen, von anderen und für andere (vgl. o. S. 272 ff.). Der Fromme tritt Gott nie in jener monadischen Isolierung gegenüber wie das bei den Mystikern der Fall ist, sondern stets in inniger Verbindung mit den Brüdern. Luther sagt treffend: „Denke ja, daß du nicht allein da kniest und stehest, sondern die ganze Christenheit oder alle frommen Christen seien bei dir" [97e]. Das christliche Zentralgebet, das Vaterunser ist im Grunde kein Einzelgebet, sondern ein gemeinsames Gebet; es „bindet die Leute zusammen und ineinander, daß einer für den andern und mit dem andern betet" (Luther) [97f]. Dieses gemeinsame Gebet erweitert sich von selbst zum besonderen Gebet für die Brüder, zunächst für alle, welche mit dem Betenden in persönlicher Beziehung stehen. Neben der eigenen Not steht als Gegenstand des Gebets die Not der Brüder, allererst die geistig-seelische Not; neben die Bitte für sich selbst tritt so die F ü r b i t t e für die anderen, die ja schon im Beten des primitiven Menschen eine uns überraschende Bedeutung besitzt. Das Fürbittegebet der alttestamentlichen Propheten bewegt sich in den Bahnen des stellvertretenden Mittlertums: Mose, Samuel, Jeremia beten im Namen und Auftrag des Volkes; Gebetsobjekt ist hier die gemeinsame Not des ganzen Volkes, die der Prophet als Glied einer sozialen Gesamtheit mit allen übrigen Volksgenossen teilt. Eine reinere und persönlichere Farbe besitzt die Fürbitte im Beten der großen christlichen Persönlichkeiten, wo sie ausschließlich auf das Heil des anderen — und nicht zugleich auch auf das eigene mit dem Heil der Gesamtheit identische Heil — abzielt. Jesus betet für seinen Jünger Kephas, auf

den es Satan abgesehen hat, auf daß sein Glaube nicht wanke (Lk 22 $_{31}$). Paulus gedenkt in allen seinen Gebeten seiner christlichen Gemeinden; kein Brief, in dem er nicht die ‚Brüder' seiner Fürbitte versichert und sie um ihr Gebet anfleht. (Diese paulinische Sitte ist zum stehenden Gebrauch in der Korrespondenz christlicher Männer und Frauen geworden [98].) Der Gegenstand seines Fürbittegebets ist das religiöse Heil seiner Gemeinden; er fleht, daß Gott ihnen „schenke den Geist der Weisheit und Offenbarung zu seiner Erkenntnis", daß sie „erfüllt würden von der Erkenntnis seines Willens", daß „ihre Liebe mehr und mehr wachse", daß sie „innerlich gefestigt würden durch den Geist Gottes", daß Gott sie „der Berufung würdige und ihre Freude am Guten und ihr Glaubenswerk kraftvoll vollende' [99]. Polykarp betet vor seinem Martyrium für „alle, die ihm je begegneten, die Großen und Kleinen, die Berühmten und Unberühmten" [100]. Luther und Calvin waren Virtuosen des Fürbittegebets. Fast jeder Brief und die meisten Schriften Luthers sind Zeugnisse seiner treuen und herzlichen Fürbitte. Am Anfang und Schluß seiner Briefe pflegt ein Gebetswunsch zu stehen. Die Versicherung der Fürbitte für den Briefempfänger und die Bitte, dieser möge seinerseits für Luther beten, kehren immer wieder. „Ich bitte für dich, habe für dich gebetet und werde für dich beten." „Wahrhaftig, ich stehe euch treulich bei mit Seufzen und Beten." [100 b] Luther betet für seine Frau und seine Kinder, für seine Nachbarn und sein Gesinde, seine Freunde und seine Glaubensgenossen. Desgleichen pflegt Calvin eifrig das fürbittende Gebet für alle ihm Nahestehenden.

So schreibt er Viret: „Ich bitte Gott, Sie stets in seiner Obhut zu behalten, Sie zu stärken durch seinen heiligen Geist zum Widerstand gegen alle Versuchungen und Sie in allem wachsen zu lassen zu seiner Ehre." Und an die französischen Reformiertengemeinden: „Ich bitte Gott, in euch mehren zu wollen die Gnadengaben, die er euch verliehen, euch stark zu machen in wahrer Standhaftigkeit, euch zu behüten mitten unter Wölfen und sich an euch in jeder Weise zu verherrlichen" [101].

Ein Meister des Fürbittegebetes war Spener. Er schloß täglich eine große Anzahl ihm bekannter Personen namentlich in seine Fürbitte ein, ja er legte sich in seiner pedantischen Art förmliche Listen an, um hiebei niemand zu vergessen und Ordnung zu halten [102].

Der Universalismus der christlichen Liebe vertieft und erweitert den natürlich gegebenen Reichtum an persönlichen Beziehungen. Alle Glieder der christlichen Gemeinschaft sind in das Gebet eingeschlossen. Paulus (Eph 6 $_{18}$) fordert zu anhaltendem Gebet für ‚alle Heiligen', d. h. für alle Christen auf. Polykarp betet für alle christlichen Gemeinden der Oikumene [103]. Luther betet für die evangelischen Fürsten, für Kaiser und Reichstag, für Obrigkeit und Prediger, für das deutsche Heer, das wider die Türken zieht, für gefangene Martyrer, für angefochtene Mönche, für leidtragende Witwen und Kinder, für Kranke und Sterbende [103 b]. In den liturgischen Gebeten der christlichen Kirchen findet die allumfassende fürbittende Liebe einen unvergänglichen Ausdruck: der weltlichen Obrigkeit und der geistlichen Führer, der Gläubigen und Ungläubigen, Sünder und Gerechten, Gesunden und Kranken, ja sogar der Heiden, Juden und Ketzer wird hier gedacht.

(S. u. Kap. H Abs. 5 d). So strebt der Universalismus des christlichen Fürbittens über die Grenzen der religiösen Gemeinschaft hinaus. Schon Jeremia und Baruch hatten die babylonischen Exulanten aufgefordert, für die Stadt und den König von Babel zu beten (Jer 29 $_{7}$; Bar 1 $_{11}$). Die jüdische Diasporagemeinde zu Elephantine betet für den persischen König, die urchristliche Gemeinde in Rom betet für den römischen Kaiser (1. Clem. 60 f.). Der Verfasser des ersten Timotheusbriefes fordert zum Gebet für alle Herrscher und Behörden auf (1 Tim 2 $_{1}$ f.). Die Fürbitte für die der christlichen Gemeinschaft Fernestehenden ist ebenso ein Wesensbestandteil des christlichen Einzelgebets wie des gottesdienstlichen Gemeindegebets.

Luther betet: „Lieber Herr Gott, bekehre die, so noch sollen bekehrt werden, daß sie mit uns und wir mit ihnen deinen heiligen Namen heiligen und preisen, beide mit rechter, reiner Lehre und gutem, heiligem Leben. Lieber Herr, Gott Vater, bekehr die, so noch sollen Kinder und Glieder deines Reiches werden, daß sie mit uns und wir mit ihnen dir in deinem Reich in rechtem Glauben und wahrhaftiger Liebe dienen und aus diesem angefangenen Reich in das ewige Reich kommen" [104c].

Ihre Vollendung erreicht die Idee der universellen Fürbitte in der paradoxen Forderung der Bergpredigt; „Betet für die, welche euch verfolgen und schmähen!" (Mt 5 $_{44}$; Lk 6 $_{28}$). Der Gegensatz dieses Wortes zu dem aus den Gebeten des Jeremia und manchen Psalmen redenden Rachegeist ist deutlich erkennbar. Daß aber ein echtes, ernstes und spontanes Beten für Feinde in den Grenzen des psychologisch Möglichen liegt, beweist Jesu Gebetsruf am Kreuze: „Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht was sie tun!" (Lk 23 $_{34}$) [104] und das Echo, das dieses Gebetswort in der Geschichte der christlichen Martyrer von Stephanus (Ap. G. 7 $_{60}$) bis Hus und Heinrich von Zütphen gefunden hat.

4. *Ueberindividuelle religiös-ethische Werte.*

Die mannigfaltigen konkreten (individuellen oder sozialen) Werte, die das ‚Ziel' des Betens bilden, werden zusammengefaßt in der Bitte um das Kommen der vollen Gottesherrschaft, d. h. um die Realisierung der Gesamtheit der Werte, die Umgestaltung der Wirklichkeit in eine vollendete, ideale. (S. o. S. 278, 281.) Dieses Gebet ist das höchste und wichtigste Gebet in der prophetischen Frömmigkeit, in das alle anderen Gebete einmünden. Jesu Gebet ist wesentlich eschatologisches Gebet, sehnsüchtiges Flehen um das baldige Kommen der ‚Vollendung'. „Dein Reich komme!" (Mt 6 $_{10}$) ist die zentrale Bitte des Vaterunser, um die sich alle andern gruppieren; sie wird variiert durch die vorausgehende Bitte: „Geheiliget werde dein Name!" [104b] und erläutert durch die folgende Bitte: „Dein Wille geschehe, wie im Himmel also auch auf Erden!" sie wird in negativer Fassung am Schlusse wiederholt: „Erlöse uns von dem Übel!" Die Reichgottesbitte kehrt in der Didache in der bemerkenswerten Variante wieder: „Es vergehe die Welt, es komme die Gnade!" (10 $_{6}$). Wenn Jesus (Lk 11 $_{5}$ ff.; 18 $_{1}$ ff.) durch die berühmten Parabeln zu stürmischem, anhaltendem Beten auffordert, so bildet den Gegenstand dieses leidenschaftlichen, sehnsüchtigen Verlangens das Kommen des Reichs und die mit ihm verbundene „Recht-

fertigung des Auserwählten", nach der „die Gerechten Tag und Nacht schreien". *Maranatha*, „komm, Herr Jesu!", ist der Stoßseufzer, den die urchristliche Gemeinde unaufhörlich zum erhöhten Herrn emporsendet, das eindrucksvolle Schlußwort der Apokalypse.[105] Wo immer in christlichen Sekten die eschatologisch-chiliastische Hoffnung aufloderte, da stieg ohne Unterlaß jener apokalyptische Gebetsseufzer aus sehnsuchtschweren Herzen empor. „*Come, Lord Jesus, come quickly!*" ist der Gebetsruf der englischen Independenten.[106] Auch unter den Gebeten Luthers befindet sich eine überraschend große Zahl von eschatologischen Gebeten.

„Hilf, lieber Herr Gott, daß der fröhliche Tag deiner heiligen Zukunft bald komme, daß wir aus der argen, bösen Welt, des Teufels Reich, erlöset und von der greulichen Plage, die wir von auswendig und inwendig, beide von bösen Leuten und unserm eigenen Gewissen, leiden müssen, frei werden". „Du hast den Tag verheißen, uns zu erlösen von allem Übel, so laß ihn doch nur kommen, noch diese Stunde, wo es sein soll, und mach des Jammers ein Ende." „Lieber Vater, laß uns hier nicht lange leben, auf daß vollkommen werde in uns dein Reich und wir erlöset werden gänzlich von des Teufels Reich." „Ach, Christe, mein Herr, laß hereinbrechen deinen jüngsten Tag und zerstöre des Teufels Nest zu Rom." „Christen bitten und begehren den jüngsten Tag".[107] Eschatologischen Charakter trägt auch folgendes Gebet Savonarolas: „Jesus Christus, mein Herr und mein Gott! Eile herbei, deiner Kirche zu helfen! Hilf du deinem ganzen Reiche! Entferne, Herr, das Böse und seinen argen Einfluß! Erstehe in deinem Zorn, in deiner Rache, Herr, denn ach, nicht länger vermögen wir die Bösen zu ertragen"[107b].

Wo der Glaube an die unmittelbare Nähe des eschatologischen Gottesreiches abgeschwächt ist, tritt an die Stelle des transzendenten Gottesreiches die Gottesherrschaft in dieser Zeitlichkeit, die Verkündigung des Gotteswortes[108] und die Ausbreitung der Kirche, der Sieg des sittlich Guten und die ‚Ehre Gottes'.

In einem Gebete Calvins heißt es: „Wir bitten dich, daß du über uns alle deine Herrschaft und Gewalt ausübest, daß wir mehr und mehr lernen, uns deiner Majestät unterzuordnen und zu unterwerfen; daß du König und Herrscher in allem seiest, dein Volk durch das Szepter deines Wortes und die Kraft deines Geistes führest und deine Feinde durch die Macht deiner Wahrheit und Gerechtigkeit zu schanden machest." „Möge alle Macht und Herrschaft, welche deiner Ehre widerspricht, von Tag zu Tag vernichtet und zerstört werden, bis die Vollendung deines Reiches offenbar ist, wenn du zum Gerichte kommst".[109] Nach Bunyan muß man beten, um „die Ehre Gottes und den Fortschritt Christi", „um die Fülle der Gnade für die Kirche, um Hilfe gegen alle ihre Anfechtungen, daß Gott nichts für sie zu hart werden lasse, daß alle Dinge zusammenwirken möchten zu ihrem Besten".[110] Pascal betet mit einer exklusiven Richtung auf das einzige Wertvolle und einer herben Geistigkeit, die an die Mystik erinnert: „Je vous ne demande ni santé ni maladie, ni vie ni mort, mais que vous disposiez de ma santé et de ma maladie, de ma vie et de ma mort pour votre gloire, pour mon salut et pour l'utilité de l'église et de vos saints".[111]

5. *Eudämonistische Werte.*

Die Mystik muß, wenn sie sich selbst treu bleibt, das naive Bitten um äußere Güter, alles nicht auf Gott selbst gerichtete Beten als der wahren Frömmigkeit unwürdig verwerfen. Das Irdische ist ja ein wesenloses Truggebilde, etwas Nichtseinsollendes, ein Unwert, darum eine Gefahr für das Heil, ein Hindernis der Vereinigung mit Gott. Die

sich regenden Affekte und Wünsche dürfen sich nicht frei im Gebet aussprechen, sondern müssen gedämpft, gebändigt und ertötet werden. Die Askese, welche die Sinnlichkeit und das von ihr gespeiste emotionelle Seelenleben allmählich zum Absterben bringt, ist die Grundlage der reinen Mystik. Die großen prophetischen Persönlichkeiten hingegen waren keine Asketen. Nichts liegt ihnen ferner als die systematische Mortifizierung des natürlichen Affekt- und Trieblebens. Keine Spur von einem Ekel an den Beschäftigungen des Alltags und an den kleinen Freuden des Lebens, wie wir ihn bei zahllosen Mystikern finden. Jesu harmlose Lebensfreude war sogar den tugendstrengen Pharisäern, die keine Mystiker waren, ein Ärgernis. Die Abkehr von der weltflüchtigen Mystik und die Erneuerung der prophetisch-biblischen Frömmigkeit führten die Reformatoren zu einer schroffen Absage gegen allen Asketismus. In diesem antiasketischen Geist liegt der Grund dafür, daß die großen prophetischen Persönlichkeiten im Gegensatz zu den Mystikern keinen Gegensatz kennen zwischen dem Bitten um Himmlisches und um Irdisches, um geistige und materielle Werte, obgleich naturgemäß das religiös-ethische Interesse die irdischen Wünsche auf ein Mindestmaß zusammenschrumpfen läßt. Es ist ein Symptom für die völlige Naivität und die gesunde Natürlichkeit wie für die Unberührtheit von philosophischem Rationalismus und mystisch-asketischem Pessimismus, wenn der Fromme um Leben, Nahrung und Gesundheit mit derselben Selbstverständlichkeit, Innigkeit und Zuversicht beten kann wie um die Sündenvergebung und das Kommen des Gottesreiches, um das Kleinste ebenso wie um das Größte.

Die Gebete der alttestamentlichen Propheten und der Psalmen weisen fast durchgängig irgendwelchen eudämonistischen Einschlag auf. Israels nationale Selbständigkeit und Größe ist das Ziel ihrer heißesten Gebetswünsche. Unter den Gegenständen, um die die Jünger Jesu bitten sollen, steht das tägliche Brot (Mt 6_{11}). Mystische und philosophische Motive haben im späteren Christentum eine Transponierung der schlichten Brotbitte ins Geistige bedingt [112]; aber der schlichte Wortlaut verbietet jede derartige Umdeutung. Jesus mutet auch ganz unbefangen seinen Schülern zu, um eine Milderung der furchtbaren Leiden und Schrecken der nahen Endzeit zu bitten: „Bittet, daß es wenigstens nicht im Winter geschehe" (Mk 13_{18}). Er selbst bittet, als man ihm einen Taubstummen brachte, ohne Bedenken seinen himmlischen Vater um Hilfe zur Heilung dieses Unglücklichen (Mk 7_{34}). Ja er spricht mit echt menschlichem, von stoischer und quietistischer Indifferenz nicht vergewaltigtem Fühlen seine Todesangst dem Vater aus und fleht ihn eindringlich um das Vorübergehen des Kelches an. Pauli Mahnung an die Philipper (4_6): „Sorget nicht, sondern a l l e eure Anliegen bringet in Gebet, Flehen und Danksagung vor Gott" läßt eine Einschränkung auf die Bitte um geistige Güter nicht zu. Paulus selbst bittet dreimal flehentlich den Herrn, er möge ihn vom „Stachel des Fleisches" und von „Satans Faustschlägen" befreien (2 Kor 12_7 ff.); er meint damit sein schweres Körperleiden, das aller Wahrscheinlichkeit nach als Epilepsie zu deuten ist. Jakobus fordert zum Gebet für die Kranken auf. „Bittet für

einander, daß ihr geheilt werdet" (5_{14} ff.). Hermas wird von Gott aufgefordert, ohne Bedenken um alles zu bitten. [113] Wenn Thomas von Aquin im Anschlusse an Augustinus das Axiom aufstellte: „*Hoc licet orare, quod licet desiderare*", [114] so bringt er nur den biblisch-altchristlichen Glauben, daß es keinen Unterschied zwischen geistigen und weltlichen Gebetsbitten gibt, in eine prägnante Formel. Noch schärfer hebt Luther diesen Grundgedanken der prophetischen Frömmigkeit hervor. „Wir sollen Gott allerlei Not vorhalten, erstlich die geistige Not", „darnach die gemeine, zeitliche Not dieses Lebens auf Erden, als, daß wir sollen bitten, daß er uns gebe gnädigen Frieden, gut Regiment und behüte uns vor allerlei Plage: Krankheit, Pestilenz, teuer Zeit, Blutvergießen, Ungewitter". [115] Als er in Schmalkalden krank darniederlag, betete er: „Hilf mir, daß es besser werde." Als Melanchthon in Lebensgefahr schwebte, bedrängte er Gott mit der Bitte, dieses ‚Organon' das ‚der Teufel geschändet', doch der Kirche zu erhalten. [116] Und in schwerer Kriegszeit rief er zu Gott: „Behüte uns vor Krieg, der das Land und alle Stände wüst macht." [117] Ja, er scheute sich selbst nicht in einer Zeit großer Dürre Gott um Regen zu bitten, so wie es die Primitiven in tropischen Ländern und die frommen Bauern in Europa tun: „Wie, daß du denn nicht willst Regen geben, weil wir so lange schreien und bitten?" [118] Calvin betet für die Gattin seines Freundes Viret um eine glückliche Entbindung. [119] Kierkegaard bekennt sogar: „Niemals ist mir eingefallen, Bedenken zu haben, Gott einfach zu bitten, wenn ich dazwischen einmal mich zu vergnügen wünschte, er möge mir nun auch helfen und mir schenken, daß ich mich recht vergnügen könnte — was Widersinn wäre, wenn Gott ein fanatischer Popanz wäre" [120]. Auch Muhammed kennt ebenso wie die christlichen Persönlichkeiten vom prophetischen Typ keinen Gegensatz zwischen dem Bitten um irdische und ewige Güter. Er gibt einem seiner Jünger die Weisung: „Bittet Gott um das Wohlsein im Diesseits und Jenseits." Er selbst sprach morgens und abends gerne folgendes Gebet: „O Gott, ich bitte dich um das Wohlsein in Deiner Religion, in meinem Leben, an Gut und Blut". [121]

Die neueren evangelischen Theologen haben den biblischen Gedanken von der Berechtigung des Bittens um Irdisches und Zeitliches entschieden betont. Richard Rothe sagt: „Gegenstand des Bittgebetes darf an sich alles sein, was Gegenstand des Wunsches eines Christen sein kann, es sei nun ein geistiges Gut oder ein sogenanntes äußeres." [121 b] Monrad urteilt: „Alles was sich in unserer Seele regt, das Große und das Kleine, dürfen wir in unser Gebet aufnehmen. Ist einmal unsere Seele von irgend einem an sich unbedeutenden Ding hingenommen, so mögen wir uns nicht schämen unserem Gott davon zu sagen." [121 c] Die prägnanteste Formulierung für die biblischen Motive des naiven Bittgebets hat Wilhelm Herrmann gefunden: „Der Glaube bewirkt gewiß nicht, daß der Christ überhaupt von der Bitte um natürliche Dinge zurücktritt. Diese vermeintliche Verklärung des Gebets wäre eine Entleerung desselben. Was die Seele wirklich belastet, daß sie dadurch in ihrem Frieden bedroht wird, soll auch im Gebet vor Gott gebracht werden mit der Zuversicht, daß seine Liebe auch unser angstvolles Kleben an natürlichen Dingen versteht . . . Diese Haltung zu dem Vater, der uns in Christus entgegenkommt, bewirkt unsere innere Festigung gegenüber den Dingen, die uns gefangen nehmen. Wenn wir es selbst versuchen uns von ihnen frei zu machen und demgemäß unser Gebet auf sie nicht ausdehnen, so schaden wir uns in doppelter Weise: 1. wird dadurch unser Gebet unlebendig

und unwahrhaftig; es ist dann in Wahrheit gar nicht unser eigenes Gebet, sondern vielleicht das mögliche Gebet eines ganz anders gestellten Menschen; 2. stellen wir uns dabei nicht wirklich vor den Gott, der als Helfer und Retter aufgesucht sein will. Denn wir erträumen uns dabei einen Gott, der zwar das Ideal des Menschen liebt, aber für unsere Bedürftigkeit keine Teilnahme hat. Wenn wir dagegen mit dem, was uns bedrückt, uns an Gott wenden, so bewirkt das Vertrauen, das er in uns hervorruft, eine Entlastung unseres Innern." [121 d]

Die Mystik und die moralistische Philosophie brandmarken das Bitten um zeitliche Güter als irreligiös und sündhaft. Die prophetische Religiosität stellt zwar die hohen religiös-ethischen Werte in den Mittelpunkt des Betens, aber sie hat auch Raum für das kindlich-primitive Bitten um Leben und Nahrung, um Regen und Sonnenschein. Alle Problematik über das religiöse und ethische Recht des naiven Bittgebets wie über die metaphysische Möglichkeit einer menschlichen Einwirkung auf Gott liegt hier völlig ferne. Wo das Beten nichts ist als ein schlichtes ‚Ausschütten des Herzens', ein „Abwerfen aller Sorgen von unserm Herzen auf das Herz, das uns gemacht hat" (Gebetsdefinition von Tholuck), [121 e] da müssen alle Einwände der Philosophie und Mystik verstummen. Nur eine einseitig von sittlichem Bußernst bestimmte, herbe Frömmigkeit wie die eines Bunyan oder Pascal — nach James müßten wir diese Persönlichkeiten zum Typ der *‚sick soul'* rechnen — schließt das treuherzige Bitten um Zeitliches aus. Bunyan sagt: „Right prayer, as it runs only to God through Christ, se it centres in him and in him alone," Noch am Sterbebett gab er die Gebetsregel: „Bevor du zum Gebet schreitest, frage deine Seele: ‚Ist dein Anliegen wichtig, betrifft es nicht das Heil deiner Seele'?". [122] Und der unter dem Einfluß des Jansenismus stehende Blaise Pascal betet: „Ich weiß, daß ich nur eines weiß: daß es gut ist, dir zu folgen und daß es böse ist, dich zu beleidigen". [123]

c) Mittel der Überredung.

Die Bitte wird wie im Gebet des primitiven Menschen gestützt durch die Mittel der Überredung. Der naive Beter trägt nicht bloß seine Wünsche Gott vor, sondern „streicht sie fein heraus mit Umständen" (Luther) [124], motiviert und begründet sie, sucht durch allerhand Hinweise und Argumente Gott zur Erfüllung seiner Bitte zu bewegen. Bei Luther, der unter den großen religiösen Männern wohl der naivste, urwüchsigste und kindlichste ist, nimmt dieses realistische Auf-Gott-einwirken-wollen, Ihn-umzustimmen-suchen so primitive Formen an, daß für den oberflächlichen Betrachter seine Frömmigkeit von der Reinheit und sittlichen Größe des neutestamentlichen Gebetsgeistes herabzusinken scheint. Manche Redewendungen in seinen Gebeten klingen fast wörtlich an Gebetsäußerungen primitiver Völker an.

α) Huldigung, Lob und Dank entspringen zumeist spontanen Affekten, können jedoch auch — wie es beim primitiven Menschen die Regel ist — zugleich ein Mittel zur Gewinnung Gottes sein.

„Die erste Art und Tugend eines rechten Gebets ist dies, daß man Gott dankt und seine Wohltat rühmet. Das Stück wird in der Redekunst genannt *captatio benevolentiae*, welche am besten geschieht durch Lob und Danksagung." „Der best Anfang und Vorred ist, daß man wohl wisse, wie man nennen, ehren, handeln

soll, den man bitten will, und wie man sich gegen ihn erzeigen soll, daß man ihn gnädig und geneigt mache zu hören" (Luther).[125]

β) Ungemein häufig ist der Appell an Gottes eigenes Interesse; denn nicht um selbstsüchtige und launische Wünsche handelt es sich, sondern um ideale, als gottgesetzt und gottgewollt erlebte Werte und Aufgaben.

Jeremia betet: „Wenn unsere Missetaten gegen uns Zeugnis ablegen, Jahwe, so handle doch um deines Namens willen!" (14, 7). „Verunehre doch nicht den Thron deiner Herrlichkeit!" (14, 21). Luther betet in Worms: „Es ist doch nicht mein, sondern deine Sache; habe ich doch für meine Person allhier nichts zu schaffen und mit diesen großen Herren der Welt zu tun, wollte ich doch wohl gute und geruhige Tage haben und unverworren sein. Aber dein ist die Sache, die gerecht und ewig ist".[126] Als ihn Veit Dietrich belauschte, betete er: „Ich weiß, daß du unser lieber Gott und Vater bist, derohalben bin ich gewiß, du wirst die Verfolger deiner Kinder vertilgen. Tuest du es nicht, so ist die Gefahr dein sowohl als unser, die ganze Sache ist dein. Was wir getan haben, das haben wir müssen tun, darum magst du, lieber Vater, uns beschützen".[127] Ein andermal betet er: „Tue, Herr, wohl an mir um deines Namens willen. Du siehest ja, daß die Sache dich angehet, deinen Namen, dein Wort, deine Ehre preise ich, so lästern sie das alles; lässest du mich, so verlässest du auch deinen Namen; aber das ist unmöglich, darum errette mich." Im Gebet wider die Türken sagt er: „Es sind deine Feinde mehr denn unsere Feinde, und wenn sie uns verfolgen, und schlagen, so verfolgen und schlagen sie dich selber; denn das Wort, das wir predigen, gläuben und bekennen, ist dein, nicht unser, alles deines heiligen Geistes Werk in uns." „Laß dich nicht um unserer Sünden willen also mit Füßen treten von denen, die nicht unsere Sünden in uns strafen, sondern dein heiliges Wort, Namen und Werk in uns tilgen wollen, daß du kein Gott sein sollest und kein Volk haben, das dich predige, glaube und bekenne".[128] Ähnlich betet Calvin: „Laß nicht zu, daß das Andenken deines Namens auf Erden abgeschafft werde; laß nicht zu, daß die, über die dein Name gerufen ist, zugrundegehen und daß die Türken und Heiden sich rühmen".[129]

Wie die Primitiven ihren Gott daran erinnern, daß, wenn er seine Verehrer aussterben lasse, niemand mehr ihm Opfer bringen werde, so erinnert der Psalmist seinen Jahwe daran, daß nach dem Untergang des Gottesvolkes niemand mehr seine Wunder preise. „Wirst du an den Toten Wunder tun oder werden die Schatten auferstehen um dich zu preisen? Wird deine Gnade im Grabe verkündigt, deine Treue im Abgrund? Werden deine Wunder in der Finsternis kund und deine Gerechtigkeit im Lande des Vergessens?" (Ps. 88, 11 ff.)[130]. Der Verfasser der Baruchapokalypse ruft zu Jahwe: „Wenn du deine Stadt untergehen lässest und dein Land unsern Hassern preisgibst, wie kann da noch des Namens Israel gedacht werden? Oder wie kann man reden von deinen Ruhmestaten? Oder wem kann erläutert werden, was im Gesetze steht?" (3_5 f.). In ähnlichen Worten wie der Psalmist betet Calvin: „Unterhalte das Werk, das du in uns durch deine Gnade begonnen hast, damit die ganze Welt erkenne, daß du unser Gott und unser Erlöser bist. Du weißt, daß die Toten, die in der Hölle sind, und die, welche du besiegt und zu Schanden gemacht hast, dich nicht loben werden; aber die trauernden und trostlosen Seelen, die niedergedrückten Herzen, die Gewissen, die von dem Gefühl ihres Übels gedrückt sind und hungern vor Sehnsucht nach deiner Gnade, die werden dir Lob und Ehre erweisen".[131] Auch Muhammed stellt Gott vor, daß er keine Anbeter haben würde, wenn er ihm nicht den verheißenen Sieg verleihen wollte.[132]

γ) Die volle Naivität, die den inneren Unwillen ebenso offenbart wie die Not, Zuversicht und Freude, die jede seelische Regung aufdeckt, scheut auch nicht vor einer Drohung Gott gegenüber zurück. Luther erzählt, er habe, als Melanchthon todkrank darniederlag, Gott „den Sack vor die Füße geworfen". Im Gebet für den kranken Kurfürsten Johannsen droht er: „Laß uns doch dir nicht die Schlüssel vor die Füße

werfen, denn so wir zuletzt zornig über dich werden, dir deine Ehre und Zinsgüter nicht geben, wo willst du denn bleiben?" Aber wie im primitiven Beten so häufig Drohung und Scheltung mit begütigendem Zureden wechselt, so schlägt auch Luthers Gebet plötzlich einen anderen Ton an: „Ach, lieber Herr, wir sind dein, mache es, wie du willst, allein gib Geduld!" [133]

δ) Die Erinnerung an die bisherigen Wohltaten, Gnadenerweise und Gebetserhörungen soll Gott auch in der Gegenwart zur Hilfe bestimmen.

„Gedenke deiner Barmherzigkeit, Jahwe, und deiner Hulderweise, denn von Ewigkeit her sind sie" (Ps 25, 6). „Auf dich vertrauten unsere Väter, vertrauten und du errettetest sie, zu dir schrien sie und wurden errettet (Ps 22, 5). Der Dichter des dies irae singt:

„Qui Mariam absolvisti
Et latronem exaudisti,
Mihi quoque spem dedisti."

Luther betet in der Krankheit zu Schmalkalden: „O du treuer Gott, hat dein Name so vielen Leuten geholfen, hilf doch mir auch!" [134] Und er gibt folgende Gebetsanweisung: „Wenn wir schreien: ‚Herr Gott hilf mir in dieser Not' und die Erlösung folgt sobald nicht, also soll man aufsuchen alle Exempel der Väter. ‚Siehe doch lieber himmlischer Vater, wie du zu allen Zeiten deinem Volke beigestanden hast' und soll ihm so die Exempel allerlei Erlösung vorhalten". [135] Calvin motiviert seine Vergebungsbitte also: „Dein Volk Israel hat wiederholt deinen Zorn herausgefordert durch seine Missetat und du hast es durch dein gerechtes Gericht niedergeschlagen; aber wenn es zu dir zurückgekehrt ist, hast du es stets voll Mitleid aufgenommen. Und wie schwer auch ihre Beleidigungen waren, um der Liebe deines Bundes willen hast du deine Geißeln und Flüche abgewendet, die für sie bereitet waren. So sind denn ihre Gebete nie von dir zurückgewiesen worden" [136].

ε) Ein noch wirksameres Mittel, um Gott zur Erhörung zu bewegen, ist die Berufung auf seine Verheißung; der Beter faßt Gott beim eigenen Wort.

Moses spricht zu Jahwe: „Laß ab von deinem heftigen Zorn und laß dich das Unheil gereuen, das du deinem Volke zugedacht hast. Gedenke deiner Diener Abraham, Isaak und Jakob, denen du bei dir selbst zugeschworen und verheißen hast: ‚Ich will eure Nachkommen so zahlreich werden lassen wie die Sterne am Himmel, und dieses ganze Land, von dem ich gesprochen habe, will ich euren Nachkommen verleihen, damit sie es auf ewige Zeiten besitzen" (Ex 32, 13 JE). Der Hohepriester Simeon betet auf Sion: „Aus Liebe zum Hause Israel verhießest du ja, wenn wir abtrünnig würden und uns Not überfiele und wir dann an diese Stätte kommen und beten würden, du unser Gebet erhören wolltest. Und du bist ja treu und wahrhaftig. Als aber unsere Väter oftmals bedrängt wurden, halfst du ihnen in der Erniedrigung und errettetest sie aus großen Gefahren."

Luther empfiehlt, Gott beim Gebet „der Verheißung zu erinnern, zu vermahnen, ihm seine Verheißung vorzuwerfen." Die Verheißung ist ihm „das Hauptstück, Grund und Kraft aller Gebete". Von seinem Gebet für den todkranken Melanchthon erzählt er: „Allda mußte mir unser Herrgott herhalten, denn ich . . . rieb ihm die Ohren mit allen Verheißungen, Gebete zu erhören, die ich aus der heiligen Schrift zu erzählen wußte, daß er mich mußte erhören, wo ich anders seinen Verheißungen trauen sollte". [137] Veit Dietrich, dem es glückte, Luthers Beten zu belauschen, staunt sich darüber, „daß er so hart auf die Verheißungen der Psalmen drang, als wäre er gewiß, daß alles geschehen müßte, was er begehrte". [138] „Sollst du wohl gerüstet sein," sagt Luther, „so nimm die Verheißung und fasse Gott bei derselben: ‚Lieber Herr, ich habe ja dein Wort. Hilf du, weil du gesagt hast und befohlen, so sollen wir's gewißlich empfahen, finden und haben, was wir begehren'". [139] Calvin betet: „Allmächtiger Gott, himmlischer Vater, du hast uns versprochen uns in unseren Bitten zu erhören, die wir

an dich richten im Namen deines geliebten Sohnes Jesus Christus, unseres Herrn". [140] Die Erinnerung an die göttliche Verheißung geht manchmal in einen ausdrücklichen Appell an die Selbsttreue und Wahrhaftigkeit Gottes über. So heißt es in einem Gebet Luthers: „Nun, wir bitten so sehr und haben so oft gebeten, tust du es nicht, lieber Vater, so werden die Gottlosen sagen: Christus, dein lieber Sohn lüge, da er spricht: ‚Wahrlich, wahrlich, ich sage euch, was ihr den Vater bitten werdet in meinem Namen, das wird er euch geben'. Also werden sie dich und den Sohn Lügen strafen". [141]

ζ) Mit der Berufung auf Gottes Verheißung berührt sich enge der Hinweis auf Gottes ausdrückliches Gebot zu beten.

Luther spricht im Gebet: „Du selbst hast gebeten, daß wir dich anrufen sollen und willst also geehrt sein, daß man Gutes bei dir suche." „Ich bete nicht, daß ich's Recht habe oder würdig sei, sondern daß ich doch hierin ein wenig gehorsam sei, da du mich heißest und zwingest zu beten im Namen deines lieben Sohnes. Auf diesen Trotz und Trost deiner grundlosen Güte, nicht auf meine Gerechtigkeit, trete ich vor und bete". [142] In Calvins Kirchengebet heißt es: „Nachdem es deiner unendlichen Barmherzigkeit gefallen hat uns zu befehlen, daß wir dich anrufen und daß wir unsere Zuflucht zu deiner mächtigen Güte nehmen, wagen wir es uns an deine Majestät zu wenden und deinen heiligen Namen anzurufen". [143]

η) In der Berufung auf Gottes bisherige Wohltaten, seine Gebote und Verheißungen tritt der objektiv-geschichtliche Charakter der prophetischen Gebetsfrömmigkeit hervor, welcher der Mystik fehlt. Noch schärfer ist dieses historische Moment in der Berufung auf die göttlichen Heilstatsachen erkennbar. Die alttestamentlichen Beter [144] stützen sich auf den Bundesschluß am Sinai, durch den Jahwe und sein Volk zur unlöslichen Einheit wurden. Jeremia betet: „Brich nicht deinen Bund mit uns" (14_{21}). Die christlichen Beter erinnern Gott an den sühnenden Opfertod des Gottessohnes auf Golgatha.

Calvin betet: „Wir haben einen viel besseren Bund, auf den wir uns berufen können; es ist der, den du geschlossen und festgesetzt hast durch Jesus Christus, unseren Erlöser, der, wie du wolltest, durch sein Blut geschrieben wurde und durch sein Leiden und Sterben Rechtskraft erlangte. Darum, o Herr, bauen wir nicht auf uns selbst noch auf irgendwelche menschliche Hoffnung, sondern nehmen zu diesem glückseligen Bund unsere Zuflucht, durch den unser Herr Jesus Christus uns mit dir versöhnt hat, indem er seinen Leib als Opfer darbrachte. Schau darum, o Herr, auf das Antlitz deines Christus und nicht auf uns, damit durch seine Fürbitte dein Zorn besänftigt werde und dein Antlitz uns in Freude zum Heile leuchte" [145]. Noch innigere Worte findet der Dichter des Dies irae:

„Recordare Jesu pie,
Quod sum causa tuae viae,
Ne me perdas illa die.
Quaerens me sedisti lassus,
Redemisti crucem passus,
Tantus labor non sit cassus."

Savonarola betet: „Erbarme dich meiner nach deiner großen Barmherzigkeit, in welcher du deinen Sohn für uns dahingegeben, in der du durch ihn die Sünden der Welt hinweggenommen". [145 b]

Eine Berufung auf die große Heilstatsache des Versöhnungstodes Jesu liegt schon in der schlichten Nennung des Namens Jesu beim Gebet. Die urchristliche Gemeinde betet stets ‚in' und ‚durch' Jesus, ‚im Namen Jesu' zum Vater. [146] Luther fleht: „Vater, sieh nicht unsere Sünde, sondern deinen Sohn Jesum Christum an, in seinem Namen kommen wir jetzt vor dich" [147]. Der christozentrische Charakter des evangelischen Heilsglaubens ist auch im Gebet deutlich erkennbar. „Christus ist der Weg, durch den die Seele Zutritt hat zu Gott und

ohne den es unmöglich ist, daß jemand, so sehr er auch wünscht, Gottes Gehör erlangt" (Bunyan). [147 b]

ϑ) Die in zahllosen primitiven Gebeten sich findende Berufung auf die soziale Zusammengehörigkeit mit Gott, vor allem auf das Kindschaftsverhältnis des Menschen zu Gott, kehrt in den Gebeten der prophetischen Persönlichkeiten wörtlich wieder.

Ein nachexilischer Frommer ruft zu Jahwe: „Fürwahr, du bist unser Vater; denn Abraham weiß nichts von uns und Israel kennt uns nicht; du, Jahwe, bist unser Vater". [148] Luther fleht: „Lieber himmlischer Vater, wir, deine Kinder, dürfen jetzund das, jetzund jenes". [149] Calvin sagt: „O Herr, du bist unser Vater und wir sind nur Erde und Kot; du bist unser Schöpfer und wir sind das Werk deiner Hände; du bist unser Hirte, wir sind deine Herde; du bist unser Erlöser, wir sind dein Volk, das du erkauft hast; du bist unser Gott, wir sind deine Erben. Darum zürne uns nicht, um uns in deinem Groll zu strafen." „Wir bitten dich für alle unsere armen Brüder und Mitglieder, die du mit deinen Geißeln und Züchtigungen heimsuchst, und flehen dich an, deinen Zorn von ihnen abzuwenden. Herr, gedenke, daß es deine Kinder sind wie wir". [150]

ι) Zu den Mitteln, Gott zur Erhörung zu bewegen, gehört auch die Berufung auf die eigene Frömmigkeit und Gerechtigkeit, die uns neben dem Pochen auf die Opferdarbringungen schon in den primitiven Gebeten häufig begegnete. Der fromme Jude pocht auf seinen Gesetzeseifer und sein Gottvertrauen, seine Gerechtigkeit und seine guten Werke, der Prophet erinnert Gott an seinen Berufsgehorsam und Berufseifer, der alle Werkgerechtigkeit für nichts achtende evangelische Christ beruft sich auf seinen guten Willen.

Jeremia ruft: „Du Jahwe, kennst mich und durchschaust mich und hast meine Gesinnung gegen dich erprobt. Ja, du weißt es, Jahwe!" (12, 3). „Gab es Worte von dir, so verschlang ich sie, und es gereichten mir deine Worte zur Wonne und zur Freude meines Herzens" (15, 15). „Ich habe mich dem nicht entzogen, Hirte zu sein in deiner Nachfolge, du weißt es. Was meine Lippen vorbrachten, es liegt offen vor deinem Angesicht" (17, 16). Der Psalmist betet: „Schaffe mir Recht, Jahwe, nach meiner Frömmigkeit und nach der Gerechtigkeit, die in mir ist" (7, 9). „Schaffe mir Recht, Jahwe, denn in meiner Unschuld habe ich gewandelt und auf Jahwe habe ich vertraut. Prüfe mich, Jahwe, und durchsuche mich, durchläutere meine Nieren und mein Herz; ich wasche in Unschuld meine Hände" (26, 1 f.). „Bewahre meine Seele, denn ich bin fromm; hilf du, mein Gott, deinem Knecht, der auf dich vertraut!" (86, 2). Selbst der gegen alle Werkgerechtigkeit anstürmende Luther beruft sich in seiner Krankheit auf seiner Predigereifer: „Du weißt ja, daß ich dein Wort fleißig gelehrt habe". [151]

κ) Auch der Appell an Gottes Mitleid, der zum primitiven Gebet gehört, kehrt in den Gebeten der prophetischen Genien wieder.

„Sei mir gnädig," betet wiederholt der Psalmist (Ps 51, 1; 57, 1). Augustinus fleht: „Hei mihi, Domine, miserere mei. Hei mihi, ecce vulnera mea non abscondo. Medicus es, aeger sum. Misericors es, miser sum". [152] Luther ruft: „Nun bitte ich dein Erbarmen. Erbarme dich meiner und vergib mir meine Sünde." „Siehe meine Not an und meinen Jammer." „Erbarme dich mein, denn ohne dein Erbarmen alle Dinge mir schrecklich und bitter sind". [153] Calvin betet: „Hab Mitleid mit uns, allgütiger und barmherziger Gott und Vater". [154]

λ) Wie in der primitiven Religion, so begegnet uns auch im prophetischen Gebetsleben das anhaltende, unverdrossene Bestürmen und Bedrängen Gottes, das diesen zum Nachgeben bringen soll. Der Mystiker ist ganz in Gott aufgegangen, versunken, verloren; alle Wünsche und Begierden sind verstummt in der seligen Gottesschau. Die prophetischen Naturen dringen in Gott mit ungestümer Leidenschaft, sie

ringen mit ihm in zäher Ausdauer und suchen ihn durch unaufhörliches Rufen und Flehen zur Erfüllung ihres heißen Sehnens und Verlangens zu zwingen. Ein spätjüdischer Frommer sagt: „Unverschämtheit hat selbst gegenüber dem Himmel Erfolg". [155] Derselbe Gedanke liegt den Gleichnissen Jesu vom unverschämten Freund und von der zudringlichen Witwe (Lk 11_5 ff., 18_1 ff.) zugrunde. Die Macht und Erhörungsgewißheit des anhaltenden, unermüdlichen und ungestümen Bittens und Bettelns ist hier in wundervoller Weise veranschaulicht. Jesu eindringliche Aufforderung zum unverdrossenen Dranggebet (*πάντοτε προσεύχεσθαι καὶ μὴ ἐγκακεῖν*) ist von den Theologen der alten und neuen Zeit mit zahlreichen Klauseln und Restriktionen versehen, abgeschwächt und umgedeutet worden. Sie bereitet den philosophischen Köpfen dieselbe Verlegenheit wie den kontemplativen Mystikern; denn sie stellt den schärfsten Gegensatz zum mystischen und philosophischen Gebetsideal dar. Und doch ist der schlichte Wortsinn eine psychologische Selbstverständlichkeit. Aus der Aufmunterung Jesu zu stürmischen Beten spricht nur jener naive Glaube an die Macht des Gebets, jene kindlich-treuherzige Zuversicht auf den Vatergott, jener anthropomorphe Realismus des Umganges mit Gott, den im Gegensatz zu aller Philosophie und Mystik das prophetische Gebet mit dem urwüchsigen Gebet des primitiven Menschen gemeinsam hat. Jene zu andringendem Gebetsmut mahnenden Parabeln wollen einen Schluß *a minore ad maius* veranlassen: Wenn schon unfreundliche oder ungerechte Egoisten durch anhaltendes Bitten und Betteln zur Gewährung des Erbetenen zu bringen sind, um wieviel mehr wird dann der gütige Vater im Himmel denen, die ihn gläubig anrufen, gerne geben. [156] Es sind ja auch nicht törichte und kindische Gebetswünsche, die Jesus im Auge hatte, sondern das Größte und Wichtigste, dem Jesu ganze Hoffnung gehört: das Gottesreich, das den zentralen Gegenstand der Vaterunserbitten bildet. Wenn die verfolgten und geschmähten Frommen Tag und Nacht zum Himmel schreien, so kann der große Gerichtstag, der ihnen Recht schafft, nicht mehr lange ausbleiben. Jesu nachdrückliche Aufmunterung hat in Luthers Seele gezündet, er findet noch drastischere und kräftigere Worte für das „Dranggebet"; der unverdrossene Gebetseifer grenzt bei ihm an einen Gebetstrotz, dessen Primitivität die Reinheit und Erhabenheit des neutestamentlichen Kindschaftsverhältnisses zu gefährden scheint.

„Stehe mir bei, tue es, du m u ß t es tun," betet er in Worms. „Ich bin ein armer unwürdiger Sünder, das weiß ich wohl, aber nichtsdestoweniger m u ß ich dies und jenes haben". [157] „Wir sollen unverschämte Bettler sein und geilen lernen und uns nicht lassen müd machen" „Man soll nicht allein eine Stunde bitten, sondern man muß schreien und anklopfen; alsbald mußt du Gott zwingen, daß er komme." „Man soll Gott mit Anklopfen und heftigem feindlichen Anhalten einen Verdruß machen." Man muß ihn „übertäuben mit stetem Anhalten." „So sich Gott immer mehr verbirget, so fange an und klopfe und höre nicht auf, bis du die Türe auflaufest, darin er verschlossen ist." „Gott kann alsdann unser Schreien nicht länger leiden und spricht: ‚Wohlan, so fahre hin und habe, was du begehrst'". „Solch unverschämt Gebet, das fest anhält und sich nicht läßt abschrecken ihn anzuschreien, gefällt Gott wohl". [158] Kierkegaard hat diesen kräftigen Worten Luthers Beifall gespendet: „Wie wohltuend

und stärkend ist doch, was Luther darüber sagt, daß man unverschämt im Beten sein und Gott so recht flehentlich bitten und bedrängen soll". [158 b]

Ähnliche Sätze werden auch von Muhammed überliefert: „Gott liebt jene, die recht zudringlich in ihrem Gebet sind." „Wenn ihr zu Gott betet, sagt nicht: wenn es dein Wille ist, sondern betet in kategorischer Weise und verlangt euch recht große Dinge, denn für Gott ist kein Ding zu schwer, das er verleiht." In einem Taurât-Verse spricht Allah selbst: „Wer meine Wohltat erhofft, möge seine Bitte in zudringlicher Weise vorbringen". [159]

Alle diese verschiedenen Mittel der Überredung sollen die Bitte begründen, bekräftigen und ihr durchschlagende Kraft verleihen. Aber sie sind, näher betrachtet, mehr als bloße Überredungs- und Umstimmungsversuche; der Appell an Gottes eigenes Interesse wie die Berufung auf seine bisherigen Gnaden und Verheißungen, auf die Heilstatsachen und das Kindschaftsverhältnis bezwecken zwar eine reale Einwirkung auf Gottes Willen, aber sie sind zugleich ein starker Ausdruck der (bereits als gebetsmotivierendes Moment wirksamen) Zuversicht und Hoffnung. Schon hierin offenbart sich der für das prophetische Beten typische Übergang der in Klage und Bitte erfolgenden Aussprache der Not in die Aussprache der Zuversicht.

d) Aussprache der Ohnmacht und Abhängigkeit, Bekenntnis der Sündhaftigkeit.

Unter den Formen, Gott zur Erfüllung eines Wunsches zu gewinnen, stehen im primitiven Beten das Bekenntnis der eigenen Ohnmacht und der helfenden Macht Gottes sowie das Eingeständnis der eigenen Unwürdigkeit, Nichtigkeit und Sündhaftigkeit. Beides kehrt auch im prophetischen Beten in unmittelbarer Verbindung mit der Bitte wieder. Doch tritt hierbei die naive Realisierungstendenz, die Absicht einer Motivierung der Bitte noch mehr zurück als bei den oben angeführten Mitteln der Überredung; es handelt sich um den selbständigen Ausdruck eines elementaren seelischen Erlebnisses. Der Fromme will viel weniger Gott zur Hilfe reizen und seine Gunst erwerben, dadurch daß er sich vor seiner Macht demütig in den Staub wirft und seine absolute Gewalt anerkennt, er will vielmehr das Bewußtsein vollkommener Abhängigkeit, das Kreaturgefühl, von dem er ganz durchdrungen ist, seinem Gott aussprechen. So hat auch das Eingeständnis der eigenen Sündhaftigkeit und das Bekenntnis der Strafwürdigkeit nicht den Zweck, durch die darin liegende Selbsterniedrigung den Zorn Gottes zu beschwichtigen und sein Mitleid zu erregen — dies trifft auf die primitiven und antiken Bußgebete durchgängig zu —, sondern ist der spontane Ausdruck wahrhaftiger Selbstverurteilung, das rückhaltlose Eingeständnis des eigenen ‚numinösen' Unwertes.

„Wir sind der Ton und du bist unser Bildner und das Werk deiner Hände sind wir alle" (Jes 64, 7). „O Gott, du hast meine Seele geschaffen und wirst sie zu dir nehmen, dir gehört ihr Tod und ihr Leben." „Ich bitte dich bei deiner Macht, ich bitte dich um Gnade; denn siehe, du bist mächtig, ich bin unmächtig; du bist wissend, ich bin unwissend." „Du bist der Herr und ich bin dein Diener; verzeih mir meine Sünden alle; denn siehe, es verzeiht keiner die Sünden außer dir; und führe mich zu den besten Sitten; denn es führt keiner zu den besten Sitten außer dir; entferne von mir die bösen Sitten, denn es entfernt keiner die bösen Sitten außer dir; alles Gute ist in deiner Hand." „Siehe, du hast Macht

über alle Dinge" (Muhmmed).[160] „Was bist du anders als die Barmherzigkeit selber? Was aber bin ich anders als das Elend selber? Siehe, Gott, der du die Barmherzigkeit bist, siehe das Elend ist vor dir" (Savonarola).[160b] „Hilf mir, Herr, denn ich finde keine Hilfe bei den Menschen noch bei einer anderen Kreatur" (Ignatius von Loyola).[161] „Kein Mensch noch Kreatur mag mir helfen noch trösten, also groß ist mein Elend." „Nun siehest du, wie es allenthalben mangelt, daß ich keine Hilfe weiß ohne bei dir." „Ich armer Mensch, voll aller Sünde, der ich an mir, an meinen Werken und an allen meinen Kräften verzweifle, habe nichts, das ich tun könnte, denn daß ich bete und deine Barmherzigkeit anrufe." „Da ist nichts Gutes, was ich rede, denke, tue und lebe, ohne deine Gnade und göttliche Kraft, wenn ich gleich aller Mönche Heiligkeit hätte" (Luther).[162] „Mein Herz ist so verhärtet, daß alle meine Anstrengungen und alle Anstrengungen der Welt zusammen nichts tun könner, um meine Bekehrung einzuleiten, wenn nicht du sie mit dem ganz außerordentlichen Beistand deiner Gnade begleitest." „Zu wem sollte ich schreien, Herr, wenn nicht zu dir? Du allein hast meine Seele erschaffen können, du allein kannst sie jetzt neu schaffen" (Pascal).[163]

„Zahlreich sind unsere Übertretungen, an dir haben wir gesündigt." „Wir erkennen Jahwe, unsere Frevel, die Schuld unserer Väter, daß wir an dir gesündigt haben" (Jer 14, 7; 14, 20). „An dir allein habe ich gesündigt und habe getan, was dir mißfällig ist. So behältst du Recht mit deinem Spruch, stehst rein da mit deinem Urteil" (Ps 51, 6). „Ich habe gesündigt und bekenne meine Sünden, verzeih mir meine Sünden alle" (Muhammed).[164]

Ingemisco tamquam reus
Culpa rubet vultus meus:
Supplicanti parce, Deus (Dies irae).

„Ich bin ein armer Sünder und habe den Tod verdient." „Ich weiß wohl und bekenne, daß ich das höllische Feuer und deinen Zorn mit vielen großen Sünden verdient habe." „Siehe, so wahr ist's, daß ich vor dir ein Sünder bin, daß auch Sünde meine Natur, mein anhebendes Wesen, meine Empfängnis ist, geschweige denn die Worte, Werke und Gedanken und nachfolgend Leben. Ein böser Baum bin ich, von Natur ein Kind des Zornes und der Sünde; und darum, solange als dieselbe Natur und Wesen in mir und an uns bleibet, sind wir Sünder und müssen sagen: erlaß uns unsere Schuld" (Luther).[165] „Trotz deiner Heilstaten haben wir gleichwohl in Undankbarkeit und Unwissenheit gesündigt und uns abgewendet von dir und zugewendet unseren Lüsten; wir haben deinem heiligen Wort nicht die Ehre erwiesen, wie wir sollten; wir haben dich nicht verherrlicht und erhöht, wie es sich geziemt hätte. Und obgleich du uns stets getreulich durch dein Wort mahntest, haben wir auf deine Ermahnungen nicht gehört, wir haben also gesündigt, o Herr, wir haben dich beleidiget. Deshalb fühlen wir unsere Verwirrung und Scham und erkennen, daß wir vor deinem Gericht schwer schuldig sind, und daß, wenn du uns nach dem behandeln wolltest, was wir verdienen, wir dem Tod und der Verdammnis verfallen sind; denn wenn wir uns entschuldigen wollten, so klagt uns unser Gewissen an und unsere Missetat steht vor dir um uns zu verdammen. Und in der Tat, o Herr, aus den Züchtigungen, die über uns schon gekommen sind, sehen wir, daß du mit gutem Recht über uns erzürnt bist . . . . Jetzt, da du drohst, uns noch strenger zu bestrafen, als du es bis zu dieser Stunde getan hast, und wir statt eines Schlages nun hundert empfangen müßten; jetzt, da sogar die Flüche, mit denen du einst die Sünden deines Volkes Israel gestraft, auf uns zu fallen drohen, jetzt bekennen wir, daß das mit vollem Recht geschehen würde, und wir widersprechen nicht, daß wir es wohl verdient haben" (Calvin).[166] „Du hast mir die Gesundheit gegeben, um dir zu dienen, ich aber habe sie zu weltlichen Zwecken mißbraucht; ich habe mißbraucht meine Gesundheit und du hast mich mit Recht dafür gestraft" (Pascal).[167]

e) Aussprache der Zuversicht.

Den hauptsächlichsten Inhalt des prophetischen Gebets bildet die Aussprache der Not. Es erschöpft sich jedoch damit nicht, es ist mehr als ein bloßes Bitten und Klagen. Es hebt an mit dem Ausdruck der

Not, aber es steigt zu einer Höhe empor, wo Not und Wunsch vergessen sind und nur noch Zuversicht, Freude und Ergebung herrschen. Im Gebet selbst vollzieht sich unbewußt und ungewollt, oft sogar plötzlich eine wunderbare Metamorphose. Der drängende, unlustvolle Affekt, der heiße Wunsch geht über, ja springt über in die sanfte, lustvolle Stimmung des Getrost- und Gefaßtseins, der Hoffnung und Zuversicht; das Gefühl der Unsicherheit und Haltlosigkeit wird abgelöst von dem beglückenden Bewußtsein des Behütet- und Geborgenseins in der Hand einer schützenden höheren Macht. So bricht aus dem Zweifeln und Fragen die Gewißheit durch, aus der Angst die Zuversicht, aus dem Bangen und Zagen der zukunftsfrohe Mut, das Wollen und Wünschen wird zum inneren Haben und Besitzen. Dieser Stimmungswechsel vollzieht sich aber häufig — zumal dann, wenn Gebetsklage und -bitte aus übermächtiger Angst und leidenschaftlichem Verlangen hervorquellen — nicht auf einmal, sondern Furcht und Hoffnung alternieren längere Zeit; der Beter kämpft einen inneren Kampf zwischen Zweifel und Gewißheit, Zagen und Zuversicht, bis schließlich Glaube und Vertrauen mit sieghafter Kraft durchbrechen. Gewiß spielt sich dieser seelische Kampf, in dem die anfänglich schüchterne Hoffnung sich gegen alle Furchtaffekte behauptet und bis zur unerschütterlichen Zuversicht steigert, [168] unzählige Male in naiven Menschen ab; aber nur sehr selten wird die aus der Bitte hervorgehende zuversichtliche Stimmung ausdrücklich von ihm ausgesprochen. Das ist das Neue, Schöpferische im persönlichen Gebetsleben der prophetischen Persönlichkeiten, daß a l l e die wechselnden Affekte, Stimmungen und Gefühle, nicht nur Angst und Begierde, sondern auch Glaube und Vertrauen sich in selbständigen Gebetsworten ausdrücken: alles, was sich in der Seele des Frommen drängt und regt, wird im Gebet vor Gott eröffnet und ausgegossen.

Jakobs Ringen mit Jahwe in der Erzählung der Genesis ist der Prototyp des prophetischen Gebetskampfes — „ich lasse dich nicht, du segnest mich denn" (Gen 32_{27}). Sofern das Beten ein Ringen mit Gott um der Seele Heil und Zuversicht ist, stammt es von J e r e m i a, [169] dem „Vater des christlichen Gebets". „Unter Schmerzen und Wehen entstand in ihm die Gewißheit seiner persönlichen Gemeinschaft mit Gott. In seinen verzweifelten Kämpfen rang er sich zwar keineswegs zur Ruhe und Seligkeit durch, wohl aber zum Bewußtsein des Sieges in der Niederlage." Seine Gebete sind ein Kampf des Glaubens um seine Wahrheit, ein mühsames Sichemporarbeiten und Sichdurchringen zur religiösen Gewißheit; sie drücken beides aus: seiner Seele „untermenschliches Elend" und ihre „übermenschliche Zuversicht" (Wellhausen) [170]. Die quälende Frage an Jahwe: „Warum bist du wie ein bestürzter Mann, einem Kriegsmann gleich, der nicht helfen kann?" weicht der freudigen Sicherheit: „Und doch bist du in unserer Mitte, Jahwe, und nach deinem Namen werden wir genannt, o laß uns nicht fahren!" Der Prophet will verstehen, warum Jahwe sein eigenes Volk verworfen hat, er setzt sich innerlich mit dieser furchtbaren Paradoxie auseinander, die den prophetischen, an die Geschichte gebundenen

Gottesglauben in seinem Mark bedroht; so richtet er an Jahwe die verzweifelte Frage : „Hast du denn Juda ganz verworfen oder bist du Sions überdrüssig? Warum hast du uns geschlagen, daß es keine Heilung für uns gibt? Man harrt auf Heil, aber da gibt's nichts Gutes, und auf eine Zeit der Heilung, aber siehe da Bestürzung!" Da eröffnet sich ihm die Einsicht, daß Israels Sünde und Untreue gegen Jahwe die Ursache seiner äußeren Katastrophe ist. „Wir erkennen, Jahwe, unseren Frevel, die Schuld unserer Väter, daß wir an dir gesündigt haben." Nun leuchtet ein Hoffnungsstrahl in das Dunkel der Verzweiflung, Jahwe kann sein Volk nicht verlassen, er müßte sich denn selbst aufgeben — und eine Bitte legt sich auf seine Lippen: „Verschmähe doch nicht um deines Namens willen — verunehre doch nicht den Thron deiner Herrlichkeit — denke an — brich nicht deinen Bund mit uns!" Die Zuversicht wächst: Jahwe ist der einzige Gott, nur er hat Macht unter allen Göttern. „Gibt's etwa unter den Götzen der Heiden Regenspender oder spendet etwa der Himmel von selbst Regenschauer?" So erhebt sich schließlich die Hoffnung zur trostvollen Gewißheit, daß Jahwe der Herr Israels ist. „Bist du es nicht, Jahwe, unser Gott, so daß wir auf dich harren müssen? Ja, du hast alles dies gemacht" (14_7 ff.).

Zahlreiche Psalmen, in denen sich der jeremianische Gebetsgeist poetisch auslebt und die in künstlerischer Form die Gebetserfahrungen der jüdischen Exilsgemeinde widerspiegeln, zeigen denselben Kampf zwischen ängstlichem Zagen und hoffendem Mut, den jähen Stimmungswechsel von bebender Furcht und kühnem Vertrauen. Auch in den Psalmen schlägt häufig die ungestüme Bitte in die herzliche Aussprache der Zuversicht, des Dankes oder Jubels um. Oder der Psalm hebt an mit einer bangen Frage und ergreifenden Klage, geht dann über in die inbrünstige Bitte um Hilfe und Rettung und schließt mit kraftvollen Worten frohen, unerschütterlichen Gottvertrauens.[170b]

Ps. 31: „Bei dir, Jahwe, suche ich Zuflucht, laß mich nimmermehr zu Schanden werden! . . . Du aber bist mein Fels und meine Burg, um deines Namens willen wirst du mich führen und leiten. Du wirst mich aus dem Netz ziehen, das sie mir heimlich gelegt haben, denn du bist meine Schutzwehr. In deine Hände befehle ich meinen Odem; du erlösest mich, Jahwe, du treuer Gott."

Ps. 31: „Sei mir gnädig, Jahwe, denn mir ist angst. Verfallen ist vor Kummer mein Auge, meine Seele und mein Leib . . . Ich aber vertraue auf dich, Jahwe, und spreche: du bist mein Gott! In deiner Hand steht mein Geschick."

Ps. 71: „Mein Gott, befreie mich aus der Gewalt der Gottlosen und aus der Faust des Frevlers und Tyrannen. — Denn du bist meine Hoffnung, Herr Jahwe, meine Zuversicht von Jugend an; auf dich habe ich mich verlassen vom Mutterleibe an."

Ps. 13: „Wie lange, Jahwe, willst du mich für immer vergessen? Wie lange willst du dein Angesicht vor mir verbergen? . . . Schau her, erhöre mich, Jahwe, mein Gott! . . . Ich aber vertraue auf deine Gnade, mein Herz frohlockt über deine Hilfe. Ich will Jahwe preisen, da er mir wohlgetan."

Ps. 22: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen? . . . Du aber, Jahwe, sei nicht ferne! Meine Stärke, eile mir zu Hilfe! . . . Ich will deinen Namen meinen Brüdern verkünden, inmitten der Gemeinde will ich dich preisen."

Der unvermittelte Übergang von der tiefen Niedergeschlagenheit zur freien und frohen Zuversicht ist klar erkennbar an dem Gebet Savonarolas vor seinem Tode.

„Traurigkeit hat mich umlagert, mit großer und starker Heeresmacht hat sie mich eingeschlossen, meines Herzens hat sie sich durch ihr Geschrei bemeistert und mit ihren Waffen hört sie nicht auf, Tag und Nacht gegen mich zu kämpfen . . . Was ich nur sehe, was ich nur höre, trägt die Fahne der Traurigkeit . . . Wie dem Fieberkranken alle Süßigkeit bitter erscheint, so verkehrt sich mir alles in Gram und Traurigkeit. Wahrlich eine schwere Last, meines Herzens Kraft übersteigend, ist diese Traurigkeit. Schlangengift, verderbenbringende Pest murret wider Gott, höret nicht auf zu lästern und treibt zur Verzweiflung. Ich unglückseliger Mensch, wer wird mich befreien aus den das Heilige schändenden Händen?

. . . . Auf dich, Herr, hoffe ich; laß mich nimmermehr zu Schanden werden, in deiner Gerechtigkeit rette mich! O wunderbare Macht der Hoffnung, deren Antlitz die Trauer nicht ertragen kann! Schon nahet der Trost. Es schreie und kreise nun die Traurigkeit und ihr Heer, es dränge die Welt, mögen erheben sich Feinde, ich fürchte nichts, denn auf dich, Herr, hoffe ich, du bist meine Hoffnung, hocherhaben ist deine Burg der Zuflucht." „Siehe, Herr, zu dir flehte ich, und ich ward getröstet; die Hoffnung hat mich solches gelehrt; ich bin der Freude voll, weil ich auf dich hoffe; deshalb werde ich nicht zu Schanden werden ewiglich". [170 c]

Luthers Gebet in Worms ist ein typisches Beispiel füs das Auf- und Abwogen der Stimmungen und Gefühle in dem spontanen und affektiven Beten. Es beginnt mit einer wehmütigen Selbstbetrachtung über die Situation, in der er sich befindet. Sein Schicksal ist ungewiß, auf die Menschen ist kein Verlaß: „Die Glocke ist schon gegossen und das Urteil gefället." Die bangen Gedanken verdichten sich zu einem Klageruf: „Ach Gott, ach Gott, o du mein Gott!" Der Seele des Gequälten entringen sich leidenschaftliche Hilferufe: „Stehe du mir bei, tue es, du mußt es tun, du allein!" Das Vertrauen wächst mit dem Gedanken an den Wert und das Recht seiner Sache. „Es ist doch nicht mein, sondern deine Sache." Die aufkeimende Zuversicht wird wieder von aufsteigenden Zweifeln gehemmt, die sich in ungestümen Fragen an Gott aussprechen: „O Gott, hörst du nicht? Mein Gott, bist du tot?" Der Beter droht an Gott irre zu werden, aber die mutige Zuversicht bannt die Zweifel. „Nein, du kannst nicht sterben, du verbirgest dich allein." Er bittet von neuem: „Stehe mir bei." Aber nochmals gewinnt die Unsicherheit und Angst die Oberhand: „Herr, wo bleibest du? Du mein Gott, wo bist du?" Endlich zerstieben alle Zweifel, die Spannung löst sich, der Glaube triumphiert über den Zweifel, die Hoffnung hat über die Furcht gesiegt. Eine heldenhafte Entschlossenheit erfüllt den, der eben noch gezagt und gezittert, geklagt und gefragt hat. „Komm, komm! Ich bin bereit, auch mein Leben darum zu lassen, geduldig wie ein Lämmlein; denn gerecht ist die Sache und dein." Mit kühnem Blick sieht er dem Tod ins Auge, denn ob tot oder lebendig, er fühlt sich unter dem Schutze des Höchsten, nichts Böses kann ihm widerfahren. „Und sollte mein Leib darüber zugrund und Boden, ja zu Trümmern gehen, dafür aber dein Wort und Geist mir gut ist. Und ist auch nur um den Leib zu tun, die Seel ist dein und gehört dir zu und bleibet auch bei dir ewig". [171]

Das Beten der Mystiker ist ein stilles Sehnen, ein wonniges Versunkensein, ein entzücktes Schauen, ein Dahingleiten in einer gleichförmigen, Breite und Tiefe besitzenden Stimmung. Das prophetische Beten ist ein seelischer Kampf, wie das ganze Leben der prophetischen Geister ein steter Kampf ist um die Gewißheit von Gott und um der Seele

Trost und Heil; es offenbart dramatische Spannung, ein Auf und Nieder von Stimmungen und Gefühlen, dualistische Kraft und Lebendigkeit, wie ja das ganze Leben der prophetischen Naturen einen schroffen Dualismus von Gegensätzen und Spannungen zeigt. Deshalb ist das Beten nicht leicht, sondern, wie Luther sagt, „das allerschwerste Werk", „eine Arbeit über alle Arbeit, darum, daß wer da betet, mit Gewalt fechten muß wider den Zweifel und das Murren, welche unsere Kleinmütigkeit und Unwürdigkeit, die wir in uns fühlen, erregen." „Das ist der Kampf, den die Heiligen halten müssen, die da meinen, daß der Strick jetzt alsbald brechen werde und behalten doch das herzliche Seufzen." „Dieses ist das unaussprechliche und sehr gewaltige Seufzen, damit sich die Gottseligen selbst aufwecken wider die Verzweiflung," „der Kampf, darin sie ihren Glauben gewaltig erwecken". [172] Ähnlich sagt Bunyan: „Right prayer is accompanied with a continual labour after that, which is prayed for". [173] Und Calvin abstrahiert aus dieser psychologischen Tatsache die Gebetsregel: „Mitten in Bedenken, Furcht und Zittern sollen wir uns zwingen zu beten, bis wir eine Erleichterung spüren, die uns beruhigt. Wir dürfen nicht nachgeben, wenn unsere Herzen wanken und unruhig sind, bis der Glaube siegreich aus dem Kampfe hervorgeht". [174]

Die im Gebetskampf gewonnene oder erneuerte Zuversicht sprechen die jüdischen und christlichen Gebete mit dem Wort „Amen" d. i. wahrlich, gewiß aus. Ursprünglich ein Responsorium, mit dem das israelitische Volk die Gebetsworte seines Vorbeters aufnahm, [175] wurde es zum ständigen Gebetsschlusse als „ein Wort des festen, herzlichen Glaubens"; „denn am End, so du Amen sprichst, mit herzlicher Zuversicht und Glauben, so ist gewiß das Gebet befestiget und erhört" (Luther) [176].

Nicht umsonst steht das Amen am Ende des Gebets; denn die Stimmung der Zuversicht wird erst durch das Gebet errungen, erkämpft, erobert; im Gebet hat die leise Hoffnung, die sich am Anfang des Gebets mit dem unlustvollen Affekt verband und die Bitte auslöste, die Angst verdrängt und ist zum festen Vertrauen geworden. Aber da der Fromme immer wieder im Gebet seine gläubige Zuversicht erneuert, kann sein Lebensgrundgefühl so freudig, seine Lebenssicherheit so stark und unerschütterlich werden, daß, wenn er den Mund zum Beten öffnet und eine Bitte vor Gott bringen will, sich Worte der Zuversicht auf seine Lippen drängen. So kann die Aussprache der Gewißheit, die gewöhnlich und ursprünglich erst am Schlusse des Gebets steht, schon an seinen Anfang treten.

„Auch wenn ich im dunkeln Tale wandern muß, fürchte ich kein Unglück, denn du bist mein Heil: dein Stecken und dein Stab — die trösten mich" (Ps 23, 4). „Zu dir, Jahwe, erhebe ich meine Seele, auf dich vertraue ich, laß mich nicht zu Schanden werden; werden doch alle, die auf dich harren, nimmermehr zu Schanden . . . Du bist mein Gott, der mir hilft, auf dich harre ich allezeit" (Ps 25, 2 ff.). „Und nun worauf harre ich, mein Herr? Mein Hoffen steht auf dich allein" (Ps 39, 8). „Du Jahwe, wirst deinem Erbarmen gegen mich keinen Einhalt tun, denn Gnade und Treue werden mich immerdar behüten . . . Bin ich auch arm und elend, der Herr wird für mich sorgen. Meine Hilfe und mein Retter bist du, Gott, säume nicht" (Ps 40, 12, 18). „O Gott, dir habe ich mich ergeben, an dich glaube ich, auf dich vertraue ich, . . . verzeih mir, was ich

tat" (Muhammed). [177] „Du bist mein Gott, ich aber bin mir selber nichts; auf dich hoffe ich und traue auf mich selber nicht, an dir werde ich nicht zu Schanden werden, denn an mir bin ich schon zu Schanden worden. Ich bitte dich, laß mich nicht zu Schanden werden." „Ich weiß, daß du unser lieber Gott und Vater bist, derhalben bin ich gewiß, du wirst die Verfolger deiner Kinder vertilgen" (Luther). [178]

Hier geht der Ausdruck des Vertrauens der Bitte voraus und löst sie wieder ab. Oder, kaum ist die Bitte formuliert, da verschwindet sie und macht Worten fester Zuversicht Platz.

„Herr, zähle meine Flucht, fasse meine Tränen in deinen Sack! Ohne Zweifel, du zählest sie. Wenn auch kein Mensch mein Elend bedenken will, schauest du doch, Herr, so genau darauf, daß du alle Schritte zählest in meiner Flucht, wie weit, wie ferne ich verjagt werde, und vergissest keine Träne, die ich weine, sondern ich weiß, daß du sie alle in deinem Register aufschreibest" (Luther). [179]

Schon die Vateranrede, welche ein Gebet einleitet, kann eine Aussprache herzlichen Vertrauens sein.

„Dies ist die rechte Form des Gebets, welche wir in Anfechtung und Not auch sollen brauchen. ‚Mein Vater,' spricht Jesus, als wollte er sagen: ‚Ob ich gleich jetzt Angst und Schreckens halb totkrank bin und nichts denn Gottes Zorn und Tod vor mir sehe, so zweifle ich doch nicht, du seiest mein Vater und habest mich lieb und siehest auf mich und haltest über mich; derhalben erhoffe ich Erledigung aus dieser Not" (Luther). [180]

Manche biblische Psalmen, aber auch außerchristliche Gebete sind nichts anderes als eine schlichte Aussprache vertrauensvoller Zuversicht ohne alle Klage der Not und ohne alle Bitten und Wünsche. Solche Gebete ähneln gar sehr den mystisch-kontemplativen Gebeten und sind im Grunde doch etwas anderes. Die Grundstimmung der Zuversicht, Gewißheit, Sicherheit ist etwas ganz anderes als das Erleben der inneren Einheit, Ruhe und Seligkeit, als das entzückte Kontemplieren des summum bonum.

Ein Gebet, das von dem Stifter der islamisch-hinduistischen Mischsekte der Siksch (Nânak) stammt und in ihrem kanonischen Buch (Adigranth) steht, lautet: „Du bist mein Vater, du bist meine Mutter, du bist mein Vetter, du bist mein Bruder, du bist mein Beschützer überall; was für Furcht und Sorge kann sich mir nahen, o Herr? Durch deine Barmherzigkeit habe ich dich gefühlt. Du bist meine Stütze, du bist meine Zuversicht. Alles, was geschaffen ist, ist dein, nichts ist unser, o Herr!" [181] Luther betet: „Lieber Herr, ich weiß, daß du noch mehr hast, du hast viel mehr, denn du je vergeben magst, es wird mir in dir nicht mangeln; denn wenn es not wäre, die Himmel müßten noch Gülden regnen. Sei du mein Kasten, Keller und Söller, in dir habe ich alle Schätz, wenn ich dich habe so hab ich genug". [182]

f) Aussprache der Ergebung.

Wo die Not des Beters der Zuversicht weicht, wird der im Gebet ausgesprochene Wunsch innerlich festgehalten und bejaht. Aber nicht immer behauptet ein leidenschaftlicher Wunsch im Gebet sein Recht. Durch die Verbindung des Wunsches mit dem Gedanken an Gott tritt dieser bisweilen in ein gänzlich neues Licht; er verliert seine absolute innere Gültigkeit und wird darum nicht aufrecht erhalten. Der Beter verzichtet völlig auf seinen Wunsch, widerruft die zuletzt im Gebet ausgesprochene Bitte oder er läßt die Erfüllung des Wunsches in suspenso, besteht nicht auf seiner Realisierung (*suspensis desideriis patienter exspectare Dominum*, Calvin); [182b] sein Bittgebet wird zum ‚gelas-

senen Gebet' (Luther) [182c]. Gleichwohl ändert dies nichts an der getrosten Stimmung, in der auch hier das Gebet ausklingt; auch in diesem Falle spielt sich ganz dasselbe psychische Drama ab: der Kampf zwischen Furcht und Hoffnung, Unsicherheit und Gewißheit, der Übergang der Angst in die Zuversicht. Der spannungsvolle, leidensschwere Affekt löst sich in eine freudige Stimmung auf. Die Variation dieser Stimmung besteht lediglich darin, daß der Beter getrost und gefaßt auf die unbedingte Erfüllung seines individuellen Wunsches verzichtet; er sieht entschlossen und mutig der Nichterfüllung entgegen, ordnet mit Demut und Starkmut seinen eigenen Willen dem Willen Gottes unter, getragen von dem zuversichtlichen Glauben, daß alle äußeren Geschicke einem von Gott gesetzten, sinn- und wertvollen Zwecke dienen, „daß, wenn es auch gar nicht den Anschein hat, Gott uns immer beisteht und zu seiner Zeit erkennen lassen wird, wie wenig er taube Ohren für die Bitten hatte, die in den Augen der Menschen unerfüllt schienen" (Calvin). [182b] Aber erst nach hartem inneren Kampfe stellt der Beter sein Wünschen und Begehren Gott anheim; der natürliche Lebenswille sträubt sich gegen jede scheinbare Hemmung und Bedrohung und kommt erst zur Ruhe, wenn sich ihm die fordernde und zwingende Gültigkeit religiös-ethischer Werte und Aufgaben, der heilige Wille Gottes enthüllt hat.

Die alttestamentliche Frömmigkeit kennt nur die Umwandlung des Wunsches in die den Wunsch festhaltende Hoffnung, aber nicht den Übergang der Bitte in die den Wunsch auflösende völlige Ergebung. Das in der Ergebung gipfelnde Gebet ist eine Schöpfung Jesu. Das klassische Dokument der Metamorphose eines drängenden Verlangens in das vertrauensvolle Sichfügen in Gottes Willen ist Jesu Gebetskampf in Gethsemane. Vom Todesgrauen überwältigt, bricht Jesus in einen leidenschaftlichen Gebetsruf aus, er fleht um Abwendung des drohenden Todesschicksals; aber der Gedanke an den Vater schwächt und mildert den ungestümen Drang des natürlichen Begehrens: er bittet um das Vorübergehen des Kelches, doch mit einer Einschränkung: „wenn es möglich ist". Aber kaum hat er die Bitte ausgesprochen, da annulliert er sie durch die Worte der völligen Ergebung: „Aber nicht mein Wille geschehe, sondern der deinige!" Der Gedanke an den Willen des Vaters, an die unbedingte Notwendigkeit des Todes ‚für die vielen' ließ die eigene Willensregung verstummen. Freilich, nicht auf das erste Mal wich der heiße natürliche Wunsch der opfermütigen Hingabe; dreimal mußte er dasselbe Wort sprechen, bis er die volle innere Festigkeit, Entschlossenheit und Todesbereitschaft gewonnen hatte. [183]

Das vierte Evangelium bietet eine bemerkenswerte Variante zu Jesu Gebet in Gethsemane, die gleichfalls eine Auseinandersetzung mit dem Leidensgedanken enthält, vielleicht ein selbständiges, echtes Gebet aus dem Munde Jesu, wahrscheinlich aber nur eine treffende johanneische Paraphrase des Ölberggebets (Jo 12, 23 ff.). Jesus erkennt klar und unzweideutig die Unumgänglichkeit seines Opfertodes. „Wenn das Getreidekorn nicht in die Erde gelegt wird, so bleibt es allein; wenn es aber stirbt, trägt es vielfältige Frucht. Wer sein Leben liebt, verliert es" usw. Der Todesgedanke erregt in Jesu eine gesunde, echt menschliche Angst, die er im Gebet ausspricht. „Jetzt ist meine Seele verwirrt, was soll ich sagen?" Ein Wunsch legt sich auf seine Lippen: „Vater, rette mich aus dieser Stunde." Aber diese Bitte zeigt sich ihm, sobald sie ausgesprochen,

als ein Widerspruch zu seinem gottgesetzten Beruf: „Aber deshalb bin ich ja in diese Stunde gekommen." Da vergißt er gänzlich alle kleinliche Furcht und alles selbstische Wünschen, er sieht nur noch das eine, höchste Ziel, dem sein Opfertod dient, die Aufrichtung des Gottesreichs; darum spricht er: „Vater, verherrliche deinen Namen!" [184]

Den jähen Umschlag des ungestümen Pochens und Drängens in das willige Sichschicken und -fügen zeigt jenes trotzige Gebet Luthers, das er für den kranken Kurfürsten Johannsen spricht. Erst droht er Gott, die Schlüssel vor die Füße zu werfen und ihm Ehre und Zinsgüter zu künden; dann sagt er ganz kleinlaut und gelassen: „Ach, lieber Herr, wir sind dein, mach es, wie du willst, allein gib uns Geduld!" [185] In seiner Krankheit zu Schmalkalden bittet er ganz schlicht um Genesung, dann fügt er voll Demut bei: „Gereicht es zu deiner Ehre, so hilf mir, daß es besser werde, wo aber nicht, so schleuß mir die Augen zu, es muß doch einmal sein. Ich will nun tun, was Gott will und ergebe mich gar in seine Gnade". [186] Ein andermal betet er: „Lieber Vater, das Übel und die Pein drückt mich und leide viel Unglück und Beschwerde, und fürchte mich vor der Hölle. Erlöse mich davon — doch nicht anders, denn so es dir ehrlich und löblich und dein göttlicher Wille ist. Wo das nicht, so geschehe nicht mein, sondern dein Wille, denn mir deine göttliche Ehre und Wille lieber ist denn all meine Ruhe und Gemach, zeitlich und ewig". [187]

Pascals Gebet um rechten Gebrauch der Krankheit zeigt eine fortschreitende Steigerung. Erst klagt er über seine Sündigkeit und seinen früheren Weltsinn, dann bittet er um rechte Selbsterkenntnis und Reue über seine Sünden, er fleht um Trost und Stärkung, um Kraft und Standhaftigkeit zum Dulden. Schließlich erhebt er sich zu einer von grandiosem Heroismus zeugenden, restlosen Ergebung in Gott, die man als mystische Resignation bezeichnen könnte, redete nicht Pascals kraftvolle Männlichkeit und sein herbes, ethisches Pathos daraus: „vous êtes le souverain maître, faites ce que vous voudrez. Donnez-moi, ôtez-moi, mais conformez ma volonté à la vôtre, qu'étant malade, je vous glorifie dans mes souffrances!" [188]

Ursprünglich wächst die Aussprache der Ergbung aus der echten Bitte hervor. Aber die häufige Erfahrung von dem Übergang des Wunsches in die Unterordnung unter Gottes Willen führt schließlich dazu, daß — sofern der Affekt nicht eine zu hohe Intensität besitzt — die Bitte von vornherein nur bedingt formuliert wird bzw. der Ausdruck der Ergebung (wie oben der der Hoffnung und Gewißheit) ihr schon vorausgeht. So lautet ein von Luther verfaßtes Soldatengebet: „Herr, in deiner Gewalt stehet alle Kraft und Sieg. Herr, hilf du mir! So du sie mir geben willst, will ich darum danken, wo du aber unsere Sünde mit einem solchen Schaden und Jammer bestrafen willst, so bin ich da und will's geduldig leiden." [189] Hier kommt es also gar nicht zu einer völlig naiven Begierde und Bitte, sondern der Gedanke an Gott läßt die Stimmung der Ergebung anklingen. Aus dieser Gewohnheit des bedingten Bittens abstrahiert Luther eine Gebetsregel, die sich aber mit seinem wirklichen Beten nicht durchweg deckt.

„Wir sollen in allem, was den Leib antrifft, unsern Willen in Gottes Willen

stellen. Weil nur Gott allein weiß, was uns gut und nütze ist, sollen wir seinen Willen vor- und unsern Willen nachsetzen und unsern Gehorsam in Geduld erzeigen." Freilich, nur für die irdischen Güter kommt das bedingte Beten in Betracht, nicht aber für die religiösen und ethischen Werte, die ja als Wille Gottes erlebt werden. „Aber wo es nicht um leibliche Güter, sondern um das Ewige zu tun ist, daß uns Gott Sünden vergeben, uns heiligen und den heiligen Geist und ewiges Leben schenken wolle, da ist Gottes Wille offenbar und gewiß. Darum ist's nicht vonnöten, wo man um solches bittet, daß man's in Gottes Wille wollte stellen, wo er's tun wollte oder nicht". [190] Calvin sagt: „Antequam ullam pro nobis precem concipimus, p r a e famur, ut eius voluntas fiat". [191] Bunyan mahnt: „Die Gottseligen sollen sich und alle ihre Bitten und alles, was sie haben, vor die Füße ihres Gottes legen, auf daß er alles lenke, wie es seiner himmlischen Weisheit am besten dünkt". [192]

Die im Gebet erworbene Ergebung in Gottes Willen kann zur dauernden Einstellung werden, so zwar, daß schon beim Versuch, einen Wunsch in einer Gebetsbitte Gott vorzutragen, dieser zusammenbricht und nur Worte der Ergebung über die Lippen kommen.

Luther betet: „Herr, in deiner Hand bin ich, du hast mich hie (in der Zeit der Pest) angebunden. Dein Wille geschehe, denn ich bin deine arme Kreatur, du kannst mich hierin töten und erhalten." „Herre Gott, ich bin deine Kreatur, mache es mit mir, wie du willst, ich bin ja dein, das weiß ich; und wenn du willst, daß ich diese Stunde sterben sollte oder irgend ein groß Unglück und Leid erfahren, so wollt ich's doch von Herzen gern leiden, ich will mein Leben, Ehr und Gut und was ich habe, nimmermehr höher und größer achten als deinen Willen". [193] Kierkegaard bekennt: „Allmählich bin ich mehr und mehr darauf aufmerksam geworden, daß von Gott geliebt werden und Gott lieben leiden heißt. Wenn es aber so steht, dann habe ich nicht das Recht, um Glück und Erfolg zu bitten." Dieser paradoxe Glaube an den Wert des Leidens brachte die nach Gebetsaussprache drängenden Wünsche zum Schweigen: „Wenn ein Wunsch erwachte und ich wollte beten, so war alle meine brennende Innigkeit wie fortgeblasen, denn es war mir, als sähe Gott auf mich und sagte: ‚Mein kleiner Freund, bedenkst du wohl, was du tust, willst du denn, daß ich dich nicht liebe?'" [194]

Alle christlichen Mystiker haben in Jesu Gebet: „Nicht mein, sondern dein Wille geschehe" das Urbild mystischer Resignation geschaut. Und doch sind Jesu Ergebung in den Willen des Vaters und die stoische oder mystische Resignation zwei grundverschiedene psychologische Phänomene (obgleich natürlich infolge der Mischung der beiden Typen die Innigkeit christlicher Gottergebung der mystischen Resignation einen enthusiastischen Hauch verleiht). Die reine mystische Resignation, wie sie die Stoa und der Buddhismus fordern und wie sie aus den Gebeten mancher christlicher Mystiker redet, ist der absolute Verzicht auf alles Eigenwollen, die vollendete Affektlosigkeit, eine kühle Indifferenzstimmung, passiv, negativ, quietistisch. Die christliche Ergebung hingegen ist nicht absoluter Verzicht auf jedes Wollen, nicht Willenlosigkeit, sondern Verzicht, Hingabe eines bestimmten Wunsches und Verlangens im Interesse eines höheren Wertes, ja oft überhaupt kein völliger Verzicht, sondern ein Anheimstellen der Erfüllung des Wunsches an das freie Ermessen und Gutdünken Gottes, ein wirkliches Sichunterordnen unter den W i l l e n Gottes. (Es ist eine gewisse Inkonsequenz der Mystiker, vom Willen Gottes im Anschluß an die biblische Terminologie zu sprechen, da der Wille nur dem Gott der prophetischen Frömmigkeit zukommt.) [195] Die prophetische Ergebung ist im Gegensatz zum ‚freud- und leidlosen Gleichmut' der Mystik aktiv, positiv, kein Begraben der

Wünsche, sondern Zuversicht und Gewißheit, daß Gott, auch wenn er unsere kleinen Wünsche uns versagt, doch unser Bestes will. Harald Höffding sagt treffend vom christlichen Ergebungsgebet: „Der Wille wird aufgegeben; aber eben dieses Aufgeben ist ein positiver Wunsch oder ist nur die negative Seite eines positiven Wunsches". [196] Die prophetisch-evangelische Ergebung ist auch nicht wie die mystische Indifferenzstimmung ein Resultat planmäßiger und absichtlicher Unterdrückung des Affekt- und Willenslebens, ‚Auslöschung' des Lebenswillens, sondern die Frucht eines seelischen Kampfes; sie ist gewonnen durch die Entladung des Affekts in der rückhaltlosen Aussprache vor Gott. Die christliche Ergebung setzt im Gegensatz zur mystischen Resignation die naive Äußerung eines konkreten Wunsches voraus, wächst spontan aus der echten Bitte heraus, geht also nicht aus einer jedes Wünschen und Bitten a limine zurückweisenden Indifferenzstimmung hervor. Die „sainte indifférence" der Mystik ist künstlich oder doch künstlich präpariert, absichtlich, bewußt; die Ergebung der prophetischen Frömmigkeit hingegen ist völlig unbeabsichtigt — der Beter beginnt ja mit der Bitte —, naiv, spontan, ein unbewußt erfolgender produktiver Akt. (Freilich trifft dies nur für die großen Beter vom prophetischen Typ zu, während bei den sich an ihnen orientierenden Durchschnittsfrommen die reine Naivität und Absichtslosigkeit durch das Moment der Nachfolge und Nachahmung getrübt ist.)

Eben darum, weil die Ergebung von selbst aus der Aussprache der Not hervorquillt, sind alle Versuche, dieses Moment in normativer Weise in einer Gebetsregel zu fassen, unzureichend. Die Gebetsanweisungen der prophetischen Persönlichkeiten wie der die prophetisch-biblische Frömmigkeit wissenschaftlich klärenden Theologen zeigen einen durchgängigen Widerspruch, der aber, psychologisch betrachtet, unvermeidlich ist. Die Gebetsregeln, welche aus dem seelischen Erleben heraus eine religiöse Norm abstrahieren, vermögen immer nur e i n e s der beiden Momente (die naive Aussprache der Not oder den Ausdruck der Zuversicht bzw. Ergebung) normativ herauszuheben. Bei den Äußerungen Jesu über das Gebet ist dieser Widerspruch ganz deutlich. Auf der einen Seite fordert er nachdrücklich zum zuversichtlichen, ja stürmischen und anhaltenden Beten auf (Mt 7_7 ff.; Lk 18_1 ff.), auf der anderen Seite warnt er vor dem Viele-Wortemachen mit dem Hinweis: „Euer Vater weiß, was ihr bedürfet, ehe ihr ihn bittet" (Mt 6_8). Ähnlich ermuntert auch Luther auf der einen Seite zum unverschämten Betteln, auf der anderen Seite will er, daß man um Irdisches nur bedingt bitte. Johannes Weiß meinte, es lägen hier „zwei Stufen religiöser Lebensanschauungen nebeneinander, die naiv-kindliche Frömmigkeit, die das Herz des Vaters in unerschütterlichem Zutrauen zu bestürmen wagt, und die abgeklärte, ruhige Zuversicht, die sich allewege in Gottes Hand geborgen weiß und ihn walten läßt". [197] Allein es handelt sich nicht um das Nebeneinander zweier Typen reilgiösen Erlebens, sondern lediglich um zwei Momente, zwei Phasen in einem und demselben Gebetserlebnis, von denen die Gebetsnorm immer nur eine auf Kosten der anderen hervorhebt. Mit Recht hat einer der bedeutendsten evangelischen

Dogmatiker, Wilhelm Herrmann, in dem inneren Zusammenhang dieser beiden antagonistischen Momente, des naiven Wunsches und der freudigen Ergebung, das Charakteristikum des biblisch-christlichen Gebets erblickt.

„Zwei geistige Bewegungen verbinden sich zur lebendigen Einheit, welche durch keine menschliche Anstrengung zusammengefaßt werden können: das herzliche Verlangen, von Gott eine besondere Hilfe zu erfahren und die demütige, d. h. freudige Ergebung in den Willen Gottes. Vergeblich ist es, eine Einigung beider Tendenzen durch die Vorschrift herbeiführen zu wollen: Du sollst zwar um eine bestimmte Gabe bitten, aber du sollst auch die Bereitschaft zum Verzicht in dir rege halten. Bei dem Gläubigen ergibt sich diese Einigung von selbst. Unser Glaube stellt uns vor einen Gott, dessen Hilfe uns gewiß ist. Dadurch allein wird der leidenschaftliche Charakter der Bitte, in welcher sich der gesunde Trieb des Lebendigen nach Wohlsein ausspricht, gemildert. Der natürliche Wunsch der bedrängten Kreatur, auf den Willen Gottes zu ihren Gunsten einzuwirken, vergeht in dem christlichen Gebet in dem Eindruck, daß man die Bitte vor Gott bringt, der uns mit mehr als Vater- und Mutterliebe liebt. Jene natürliche und diese göttliche Regung sind in dem wirklich lebensvollen Bittgebet des Christen zu unterscheiden. Ein solches Gebet ist ein innerer Kampf, welcher, wenn er normal verläuft, den Christen auf eine höhere Stufe des inneren Lebens bringen soll. Die Erreichung dieses Zieles zeigt sich darin, daß der siegende Glaube die stürmische Bitte in der Stille vor Gott ausklingen läßt." „Das aus dem Leiden der Kreatur geborene natürliche Verlangen und die von Gott erweckte Freude an ihm und seinem Willen müssen im christlichen Gebet verbunden sein. Aber keine noch so sorgfältige Anweisung vermag für den einzelnen Fall das Gleichgewicht anzugeben. Gott allein löst die Aufgabe, indem er uns in seiner Offenbarung so berührt, daß die wunderbare Lust und Freude am Leben uns aufgeht, welche die Willigkeit zum Entsagen und Dulden des von ihm Auferlegten aus sich erzeugen kann". [198]

g) Dank.

Die Aussprache der Zuversicht und Ergebung setzt die Aussprache der Not in der Form der Klage und Bitte voraus, hängt genetisch mit letzterer zusammen. Der der Bitte folgende Ausdruck der Erhörungsgewißheit kann sich zum Dankgebet steigern. Wenn Paulus die Philipper (4 $_6$) mahnt: „Bringet alle eure Anliegen vor Gott in Gebet und Flehen mit Danksagung," so meint es wohl, daß in jedes Gebet sich Worte des Dankes mischen sollen, daß jedes Bittgebet in einem Dankgebet ausklingen soll. Die Aussprache des Wunsches weckte in ihm nicht selten eine solche Zuversicht, daß er im voraus für seine Erfüllung dankte. Zumeist jedoch sind Dank, Lob und Preis der unmittelbare Ausdruck lustbetonter, auf Werte bezogener Affekte. Die herkömmliche Einteilung der Gebete in zwei große Klassen: Bittgebete auf der einen, Dank- und Lobgebete auf der anderen Seite hat somit ein gewisses psychologisches Recht. „*Orationis duae sunt partes: petitio et gratiarum actio*", lautet ein theologisches Axiom Calvins. [199] Zwingli definiert: „Beten ist ein Loben und Ehrenbieten zum ersten, darnach ein vertraut Anrufen um unsere Notdurft". [200] Dank ist die freudige Anerkennung eines Menschen, daß Gott ihm eine Gnade oder Wohltat zuteil werden ließ. Der Beter bekennt, daß sein äußeres oder inneres Glück ein Geschenk der freien Gnade Gottes ist. Der Dank ist somit ein Ausdruck der gänzlichen Abhängigkeit von Gott. „*Gratiarum actione dei erga nos benefacta recognoscimus accepta ferentes eius boni-*

tati omnia, quae sunt uspiam bona" (Calvin). [201] Wie auf der primitiven Stufe steht häufig das Dankgebet zum Bittgebet in einer inneren Beziehung, insofern als der Dank sich auf die Erhörung einer vorangegangenen Gebetsbitte bezieht. Gegenstand des Dankes sind analog den Objekten der Bitte vorwiegend religiöse und ethische Werte.

Die aus dem Exil zurückgekehrten Juden danken für die Befreiung aus der Verbannung und die Wiederherstellung Israels. „Ich will dich erheben, Jahwe daß du mich herausgezogen hast und meine Feinde sich nicht über mich freuen ließest. Jahwe, mein Gott, ich schrie zu dir und du heiltest mich. Du hast mir meine Klage in einen Reigen verwandelt; du zogst mir das Trauergewand aus und gürtetest mich mit Freude. Jahwe, mein Gott, immerdar will ich dich preisen" (Ps 30, 2 f. 12 f.). „Ich preise dich, daß du mich erhört hast und mir Heil von dir kam" (Ps 118, 21). Paulus dankt Gott für alle Treue und Standhaftigkeit der jungen Christengemeinden, für ihre Fortschritte im Glauben und in den Werken der Liebe. [202] „Ich danke meinem Gotte, so oft ich euer gedenke, . . . für euer Festhalten am Evangelium vom ersten Tage an bis zu dieser Stunde" (Phil. 1, 3 f.). Augustinus dankt für die sündenvergebende Gnade Gottes: „Diligam te, Domine, et gratias agam et confiteor nomini tuo, quoniam tanta dimisisti mala mihi et nefaria opera mea. Gratiae tuae deputo et misericordiae tuae, quod peccata mea tanquam glaciem solvisti. Gratiae tuae deputo et quaecunque non feci mala". [203] Luther dankt demütig für Erlösung und Sündenvergebung: „Lieber Herr Gott! Was wir haben und brauchen, ist alles dein, wir haben es ja nicht gemacht; d u hast's uns gegeben; das aber ist sonderlich dein eigen Werk und Barmherzigkeit, daß wir dem Teufel entlaufen, von Sünde frei und ledig geworden sind. Derhalb gebühret dir allein die Ehre davon und nicht mir." „Solches heißt Gott recht ehren und ihn zu seiner Ehr und Majestät kommen lassen." [204] „Man soll Gottes unaussprechliche Gnade mit Ernst betrachten und von Herzen dafür danken mit diesen oder dergleichen Worten: ‚Ach du barmherziger Gott, wie ein freundlicher, holdseliger Vater bist du doch, der du so väterlich und herzlich mit uns armen, verdammten Sündern handelst, wirfst deinen einigen Sohn Jesum Christum, dein höchstes und bestes Gut, dem Teufel und Tod in den Rachen". Auf dem Sterbebett sprach er folgendes Dankgebet: „O mein himmlischer Vater . . ., du Gott alles Trostes, ich danke dir, daß du mir deinen geliebten Sohn Jesum Christum geoffenbaret hast, an den ich glaube, den ich geprediget und bekannt habe, den ich geliebet und gelobet habe." [205] Pascal dankt in seiner Vorliebe für das Paradoxe Gott für das Glück, ihm danken zu können: „Je vous rends grâces, mon dieu, des bons mouvements que vous me donnez et de celui même que vous me donnez de vous en rendre grâce." Ja, er dankt sogar mit der ihm eigenen rücksichtslosen Härte für die Krankheit und die Schmerzen, weil sie seine Weltfreude und Lebenslust zerstört haben: „Je vous loue et je vous bénirai tous les jours de ma vie de ce qu' il vous a plu me reduire dans l'incapacité de jouir des douceurs de la santé et des plaisirs du monde". [206] Echt biblisch-evangelisch empfunden ist trotz der mystischen Färbung Tersteegens inniges Danklied.

„O du sorgest für mich Armen,
Tag und Nacht
Hältst du wach,
Groß ist dein Erbarmen:
Lauf ich weg, du holst mich wieder,
Väterlich hältst du mich,
Wenn ich sinke nieder.

Deine Güt', die ewig währet,
Hat mich oft
Unverhofft
In der Not erhöret.
O wie tief hast du mein Herze

Nicht erlöst
Und getröst,
Da ich lag im Schmerze!

Wenn ich tief im Dunklen walle,
Steht mir bei
Deine Treu,
Daß ich dann nicht falle,
Daß ich mich kann überlassen,
Stille steh'n,
Ohne Seh'n
Meinen Gott umfassen.

O wie groß ist deine Güte!
Deine Treu
Immer neu
Preiset mein Gemüte.
Ach ich muß, ich muß dich lieben,
Seel und Leib
Ewig bleib'
Deinem Dienst verschrieben!" [206 b]

Aber nicht nur für das Große und Wichtige, für Gnade und Seelenheil, wird Gott gedankt, sondern auch für das Kleine, Alltägliche. Die paulinische Forderung: „In allem saget Dank" (1 Thess 5 18); „alles, was ihr tut in Wort oder Werk, tut alles im Namen des Herrn Jesu, indem ihr Gott dem Vater durch ihn Dank saget" (Col 3 17); „saget allezeit für alles Dank im Namen unseres Herrn Jesus Christus" (Eph 5 20) — diese Forderung läßt eine Einschränkung auf das rein Geistige nicht zu. Wie man um das tägliche Brot bittet, dankt man auch dafür. Zur Zeit Jesu wurde im Judentum kein Stück Brot gebrochen, keine Weintraube genossen ohne Danksagung. [207] Jesus selbst hat diese Sitte stets geübt (Mk 6 41; 14 23; Lk 24 30), desgleichen Paulus (Roe 14 6); wahrscheinlich wurde dabei die jüdische Formel des Tischsegens gebraucht. Es ist tief bedeutsam, daß das Danksagen bei Tisch dem urchristlichen religiösen Gemeinschaftsmahl den Namen gegeben hat: *εὐχαριστία*.

h) Lobpreis.

Das reine, kontemplative Lobgebet, das ausschließlich auf Gott gerichtet ist und jeder Beziehung auf das eigene Ich entbehrt, tritt in der prophetischen Frömmigkeit nur sporadisch auf. Wenn Gott gepriesen wird, so geschiehs das um seiner Heilstaten am Menschen willen. Die meisten alttestamentlichen Lobpsalmen und christlichen Hymnen sind eigentlich Dankgebete. Nur in wenigen alttestamentlichen Psalmen wird Gott um seiner selbst willen, um seiner Größe und Macht und um der Schönheit und Weisheit seiner Schöpfung willen verherrlicht. Von Staunen und Entzücken ergriffen, steht der Beter nnd Dichter vor seinem Gott, betrachtend versenkt er sich in die Wunder seiner Natur.

„Preise, meine Seele, Jahwe! Jahwe, mein Gott, du bist überaus groß, mit Majestät und Hoheit bist du angetan. Wie sind deiner Werke so viele, du hast sie alle in Weisheit geschaffen" (Ps 104, 1. 24). „Zahlreich sind deine Wunder und deine Pläne, die du, Jahwe, mein Gott, für uns ausgeführt hast. Nichts ist dir zu vergleichen! Wollte ich von ihnen verkünden und reden, so sind ihrer zu viel, als daß ich sie aufzählen könnte" (Ps 40, 6). „Ich will dich erheben, mein Gott, du König, und deinen Namen immer und ewig preisen . . . . Es sollen dich loben, Jahwe, alle deine Werke und deine Frommen dich preisen. Von der Herrlichkeit deines Königtums sollen sie sagen und von deiner Gewalt reden . . . . Dein Reich ist ein Reich für alle Ewigkeit und deine Herrschaft währt durch alle Geschlechter" (Ps 145). Hinter der Dichterkraft der Psalmsänger bleibt weit zurück ein Preisgebet Muhammeds. „O Gott, Herr des Himmels und

der Erde, Herr des mächtigen Thrones, unser Herr und Herr aller Dinge . . .; du bist der Erste, denn es gibt nichts vor dir; du bist der Letzte, denn es gibt nichts nach dir; du bist der Äußere, denn es gibt nichts über dir, du bist der Innere, denn es gibt nichts neben dir". [208]

Den Inhalt vieler Psalmen (97. 104. 147. 148) bildet eine konkrete, poesievolle Naturbetrachtung, welche die ganze leblose und lebende Schöpfung an sich vorüberziehen läßt. Aus diesen Psalmen redet derselbe Naturenthusiasmus, der die individuelle Hymnenpoesie antiker Völker auszeichnet (s. o. S. 185 ff.); er ist nur vertieft, verinnerlicht und verlebendigt durch den prophetischen Gebetsgeist. Die völlig anegoistische Kontemplation, die feierlich-erhabene Anbetung des Unendlichen, das Zurücktreten des Abhängigkeitsgefühls, das im Dank sich ausspricht, der häufige Übergang der Duanrede des Gebets in die reine Betrachtung — all diese Eigentümlichkeiten, welche die alttestamentlichen Lobpsalmen mit der individuellen antiken Hymnendichtung gemeinsam haben, weisen auf eine Ähnlichkeit mit der echt mystischen Gebetsweise hin. Trotzdem ist der Unterschied von dem mystischen Gebet unverkennbar. Das selbstvergessene Kontemplieren wird nie zum mystischen oder pantheistischen Aufgehen in dem kontemplierten Wertobjekt: die ursemitisch-prophetische Distanz von Mensch und Gott wird durch keine mystische Einigung aufgehoben. Sodann bezieht sich der kontemplative Lobpreis im Gegensatz zur eigentlichen Mystik nicht auf das völlig geistige, von allen konkreten Werten losgelöste oder in ihnen nur unvollkommen sich spiegelnde *summum bonum*, sondern Gott und die Natur, der höchste Wert und die konkreten ästhetischen Werte stehen in innerem Zusammenhang; die Natur ist „das Werk seiner Hände". Die Natur wird nie zum Allgott, noch bleibt sie im neuplatonischen Sinn ein bloßes unvollkommenes Abbild des vollendeten geistigen Urbildes. „Jahwe, unser Herrscher, wie herrlich ist dein Name auf der ganzen Erde" (Ps. 8_{10}).

i) Sehnen und Schauen.

Das Beten des Mystikers ist teils ein Sehnen und Verlangen nach dem Einen, Höchsten, teils ein seliges Schauen und Genießen des unendlichen Gottes. Sehnen und Schauen ist auch der Inhalt mancher Gebete in der prophetischen Frömmigkeit. „Laß mich deine Herrlichkeit schauen", lautet nach der alten jahwistischen Pentateuchquelle ein Gebet des Mose (Ex 33_{18}). Die Sehnsucht nach seligem Gottschauen begegnet uns mehrmals im Psalter.

„Wie eine Hirschkuh, die nach Wasserbächen lechzt, so lechzt meine Seele nach dir, o Gott. Meine Seele dürstet nach Gott, dem lebendigen Gott; wann werde ich hingelangen und vor Gottes Angesicht erscheinen?" (Ps 42, 2 f.). „Jahwe, du bist mein Gott, dich suche ich! Es dürstet nach dir meine Seele, es schmachtet nach dir mein Leib, in dürrem lechzenden Land ohne Wasser. Gib, daß ich dich im Heiligtum schaue, deine Macht und Herrlichkeit sehe" (Ps 63, 2 f.). Und im Besitze der Gottseligkeit ruft der Psalmist: „Ich spreche zu Jahwe: Du bist mein Herr, es gibt für mich kein Gut außer dir" (Ps 16, 2). „Wenn ich nur dich habe, so frage ich nicht nach Himmel und Erde. Wenn mir gleich Leib und Seele verschmachten, so bist du doch, Gott, allzeit meines Herzens Trost und mein Teil" (Ps 73, 25).

Klingt das nicht wie reine Mystik? Ist das nicht Hingabe an den

höchsten, geistigen Wert, Kontemplation des *summum bonum*? Die verblüffende Ähnlichkeit solcher Psalmstellen mit mystischen Gebetsworten darf uns jedoch nicht über den verschiedenen Sinn täuschen. Gewiß redet aus solchen Gebetsrufen ebenso wie aus der mystischen Kontemplation die Gewißheit von einer höchsten Wirklichkeit, die allein dem Frommen Seligkeit verbürgt. Was aber die alttestamentlichen Frommen suchen, ist nicht ein Einswerden mit Gott, ein Auf- und Untergehen in dem Unendlichen, das dem Mystiker dann gelingt, wenn die Trennung von allem Kreatürlichen und die Ertötung des natürlichen Wollens vollzogen ist. Der Abstand zwischen Mensch und Gott läßt eine Auflösung der menschlichen Persönlichkeit in Gott nicht zu. Nicht ekstatische Vereinigung mit Gott ersehnt der Beter, sondern nur seine lebendige, fühlbare Nähe, beseligende Lebensgemeinschaft mit ihm.[208b] Das Bewußtsein der unmittelbaren Gegenwart Gottes verleiht dem Frommen eine unerschütterliche Lebenssicherheit und Heilsgewißheit. „Mir ist die Nähe Gottes köstlich" (Ps 73_{28}). Ursprünglich war das Verlangen nach dem ‚Schauen' von Jahwes Antlitz nichts anderes als die Sehnsucht nach dem Besuch des Tempels, in dem nach israelitischem Glauben Jahwe weilt und wo man seiner schützenden und helfenden Hand inne wird. Mit der Vergeistigung der Gottesvorstellung jedoch fiel die Bindung der Gegenwart Gottes an einen äußeren Ort, Gottes Nähe wurde rein innerlich erlebt im herzlichen Gebet und im zuversichtlichen Glauben.[209] So bricht gerade in diesen scheinbar mystischen Gebeten der Grundzug prophetischer Frömmigkeit durch: die starke Lebenszuversicht, die sich auf die Gewißheit von Gottes wirksamer Gegenwart stützt.

4. Die dem Gebet zugrundeliegende Gottesvorstellung.

‚Macht' und Menschlichkeit sind die beiden Charakteristika der primitiven Gottesvorstellung; der Gott der prophetischen Erfahrung ist Wille und Persönlichkeit. Das persönlich-menschliche Gottesbild entschwindet während des Betens nie dem Frommen. Die rohen anthropomorphen Züge, welche die dem primitiven Beten zugrundeliegende Gottesvorstellung zeigt, sind beseitigt: Gott ist weder örtlich gebunden noch in seinem Wirkungskreise beschränkt; er ist übersinnlich, er sieht und hört nicht mit menschlichem Auge und Ohr; er hat keine menschlichen Bedürfnisse und Wünsche, die der Mensch durch Opfer und Geschenke befriedigen könnte; er ist kein launisches und rachegieriges Wesen, auch wenn er, ein sittlich eifriger Gott, zürnt, richtet und straft. Und doch sind die wesentlichen Züge der seelischen Persönlichkeit: Denken, Wollen und Fühlen in der prophetischen Gottesvorstellung mit derselben realistischen Anschaulichkeit lebendig wie in der primitiven. Nur einem menschlich fühlenden Wesen kann der Beter seine Herzensnot ausschütten, nur ein solches kann ihn trösten und ihm helfen, nicht ein überpersönliches, unendliches, geistiges Ideal. Gott ist nicht das Eine, Unbegrenzte, ‚höchste Gut', wie in dem mystischen Beten, sondern der ‚Helfer', ‚Nothelfer', der ‚Gebetserhörer', wie ihn Luther

treuherzig mit dem Terminus der naiven Frömmigkeit bezeichnet.[210] „Wahrhaft, du bist ein Gott, der Gebete erhört," spricht der Psalmist (65_3). „Elend hinwegzunehmen, elende Menschen aufzurichten, das ist dein Werk," betet Savonarola[211b]. Luther sagt: „Dies ist unseres Herr Gotts eigentliches Werk, daß er Gebete erhöret und hilfet denen, die ihn anschreien".[211] Der Gott des prophetischen Beters ist auch kein statischer Endgültigkeitswert, in den er sich in feierlicher Anbetung und kontemplativer Ruhe versenkt, sondern ein dynamischer Wille, von dem er einen Eingriff in die Welt und in das Leben erwartet. Wie er durch seinen Willen die ganze Welt und das menschliche Ich trägt und lenkt, beherrscht und regiert, so soll er durch seinen Willen Welt und Ich umgestalten, durch seinen Willen das Seinsollende zur Wirklichkeit machen. Der Gegensatz zu der vom mystischen Gebet vorausgesetzten Gottesidee und die Übereinstimmung mit der Gottesvorstellung des primitiven Menschen ist unableugbar.

5. Der Glaube an die Präsenz Gottes im Gebet.

Alles primitive Beten wurzelt in dem Glauben an die Gegenwart und Nähe eines hörenden Gottes. In der prophetischen Gebetsfrömmigkeit lebt dieser Glaube, vergeistigt zwar, aber ungeschwächt in seinem Realismus, auf. Eben darum weil echtes Beten kein Selbstgespräch und keine Selbstbetrachtung ist, sondern wirkliches Reden mit einem persönlichen Du, ist die Präsenz Gottes eine seiner wesentlichen Voraussetzungen. Der Pentateuch veranschaulicht in wundervoller Bildrede, die den Kern des psychologischen Phänomens trifft, die realistische Überzeugung von der unmittelbaren Gegenwart Gottes, die den Gebetsverkehr des Vaters der prophetischen Religion durchdrungen haben muß. Jahwe „verkehrt mit ihm von Angesicht zu Angesicht" (Dt 34_{10}), er „redet mit ihm von Mund zu Mund, offenbarlich und nicht in Rätseln"; Mose „schaut Jahwes Gestalt" (Num 12_8); er verkündet dem Volke Israel: „Jahwe, unser Gott ist nahe, so oft wir ihn anrufen (Dt 4_7). Der Psalmist bekennt mit denselben Worten: „Jahwe ist nahe allen, die ihn anrufen, die ihn mit Ernst anrufen" (Ps 145_{18}). Aber auch Persönlichkeiten neuerer Zeit stehen in ihrem Glauben an Gottes dem Beter fühlbare Nähe den israelitischen Propheten und Dichtern nicht nach. Beten ist für Calvin ein *‚colloquium Dei'*.[212] Beten heißt für Luther „mit dem Herzen vor Gott in den Himmel treten und mit ihm reden",[213] für Zwingli „zu Gott laufen", „sich mit ihm berichten und besprechen".[214] Bunyan redet noch deutlicher: „Durch das Gebet kommen wir am direktesten und unmittelbarsten in die persönliche Nähe der Gegenwart Gottes." „Im Gebet kommt der Mensch gar nahe zu Gott; darum ist der Gnadenbeistand Gottes so notwendig, daß er der Seele hilft zu beten, damit sie überhaupt in seine Gegenwart komme".[215] Pascal weiß sich in seinem Gebet „allein in Gottes Präsenz"[216] und Kierkegaard schreibt: „In stiller Einsamkeit läßt Gott mich weinen, da weine ich immer wieder meinen Schmerz vor ihm aus.[217]

Die Erfahrung, daß der kleine Mensch im Gebet dem großen Gott naht, birgt für die prophetischen Beter dieselbe Paradoxie in sich wie für die Mystiker.

Der Jahwist läßt Abraham zu seinem Gott beten: „Ich habe mich unterfangen mit dir zu reden, ich, der ich Staub und Asche bin" (Gen 18_{27}). Luther versenkt sich in diesen wunderbaren Kontrast: „Der ich Asche und Staub und voller Sünden bin, soll den lebendigen, wahrhaftigen, ewigen Gott anreden. Wie komme ich dazu, daß ich die hohe Majestät soll anreden, da sich doch sonst alle Menschen entsetzen müssen, wenn sie irgend einen Fürsten oder König ansehen oder anreden sollen". [218] Der sterbende Bunyan mahnt: „Bevor du ins Gebet eintrittst, betrachte, daß du bloß ‚Staub und Asche' bist und er der große Gott, der Vater unseres Herrn Christi, der sich mit Lichtglanz umkleidet wie mit einem Gewand, daß du ein gemeiner Sünder bist und er ein heiliger Gott; daß du ein armer kriechender Wurm bist und er der allmächtige Gott". [218b]

Im primitiven Beten ist Gottes Gegenwart stets an ein sinnfälliges Objekt gebunden, an ein konkretes Naturphänomen (und sei es nur der lichte Himmel) oder an das Werk menschlicher Hände, ein Götterbild oder einen Fetisch. Noch der fromme Israelite (Ps. 42; Ps. 84) sehnt sich nach dem Tempel auf Sion, wo Jahwes Macht und Herrlichkeit thront. Aber das Gotterleben eines Jesaia, Jeremia und Deuterojesaia sprengte die primitive Sinnlichkeit der naiven Gottesvorstellung. „So spricht Jahwe: Der Himmel ist mein Thron und die Erde meiner Füße Schemel. Was wäre das für ein Haus, das ihr mir bauen wolltet?" (Jes 66_1). Die klassische Urkunde des rein geistigen Gebets, der völlig übersinnlichen Gottesverehrung sind die bei Johannes stehenden Worte Jesu an die Samariterin (4_{20} ff.). Weder Sion noch Garizim sind die Stätten, wo Gott weilt und wo man deshalb zu ihm beten müßte. Die wahren Beter beten Gott ‚im Geist und in der Wahrheit' an. Ähnlich verkündet auch Paulus in der Areopagrede, daß Gott nicht in händegebauten Tempeln wohnt (Ap-G 17_{24} ff.). Aber dieser offenkundige Bruch mit aller sinnlichen Gottesvorstellung bedeutet keineswegs wie bei den Philosophen eine Schwächung und ein Verblassen des naiven Glaubens an Gottes Nähe. Gott ist dem Frommen noch viel näher als in äußeren Objekten, er wohnt im Herzen des Menschen, der an ihn glaubt und ihn anruft. „Wißt ihr nicht, daß ihr der Tempel Gottes seid und Gottes Geist in euch wohnt?" (1 Kor 3_{16}). Calvin zieht daraus die Konsequenz: „*Vera Dei templa cum simus ipsi, in nobis oremus oportet, si in sancto templo suo Deum volumus invocare*". [219]

Aus dieser grandiosen Individualisierung des (jedem religiösen Glauben wesentlichen) Gedankens der realen Präsenz Gottes ergibt sich ein Universalismus des Betens, der keine lokale Gebundenheit mehr kennt. Der Verfasser des 1. Timotheusbriefes sagt: „Ich will, daß die Männer an jedem Orte beten und reine Hände ohne Groll und Zweifel emporheben" (2_8). „Ein Christ," sagt Luther, „ist an keine Stätte gebunden und mag wohl überall beten, es sei auf der Straßen, im Feld oder in der Kirchen". [220] Zwingli schreibt: „Christus hat uns auch erlöset von besonderen Stätten, daß nicht an einem Ort mehr als am anderen Gott angerufen werde, sondern an allen Orten, wo Gott im Geist und wahrlich wird angerufen, da spricht er: hier bin ich". [221] Ja, Calvin und George Fox, die in ihrem herben Puritanismus und ihrer geistigen Nüchternheit dem prophetischen Typ stets die extremste Fassung geben, polemisieren ausdrücklich gegen die landläufige Bezeichnung der Kirchen als ‚Gotteshäuser'. Fox bezeichnet sie in ver-

ächtlicher Weise stets als „Turmhäuser" und Calvin sieht darin, daß man „Gottes Gegenwart in die vier Wände eines Tempels einschließt", einen Rückfall in jüdische und heidnische Vorstellungen. [222]

Der prophetisch-christliche Gebetssinn kennt so wenig wie der mystische die örtlichen Schranken der primitiven und antiken Gebetsfrömmigkeit. Aber der dem Glauben an die Gegenwart Gottes im menschlichen Herzen zugrundeliegende Individualismus bedingt, daß die Einsamkeit als die vorzüglichste Stätte des Betens gilt. *Μόνος πρὸς μόνον* („einsam beim Einsamen", Plotin) ist das Ideal des Betens — hierin sind mystische und prophetische Frömmigkeit vollkommen eins. Hiskias wendet beim Gebet zu Jahwe sein Angesicht gegen die Wand (Jes 38_2) „zum unwillkürlichen Ausdruck seines Wunsches, mit Gott allein zu sein". [223] Im nachexilischen Judentum zogen sich die Frommen beim Gebet ins Obergemach zurück. [224] Jesus betet *κατὰ μόνας*, auf stiller Bergeshöhe, an verlassenen Wüstenplätzen, in dunkler Nacht. [225] Er hat die Einsamkeit des Betens für so wichtig gehalten, daß er sie zur normativen Forderung erhob: „Du aber wenn du betest, gehe in dein Kämmerlein und schließ die Türe zu und bete zu deinem Vater im Verborgenen" (Mt 6_6). Luther sagt: „Wenn einer beten will, ist es fein, daß er allein sei, da er kann frei und ungehindert sein Gebet zu Gott ausschütten und Wort und Gebärden führen, das er vor Leuten nicht tun kann". [226] Zwingli meint: „Wenn sich das menschliche Gemüt mit Gott berichten will, so ist es gerne allein"; „denn Andacht wird durch die vielen gefälscht". [227]

Der Mystiker flieht in die Gebetseinsamkeit, weil die ‚Abgeschiedenheit' von Welt und Menschen die Voraussetzung zur seligen Einigung mit dem Unendlichen bildet; die prophetischen Naturen suchen in der Stille des Gebets nicht eine dauernde Isolierung, sondern die Möglichkeit einer unbehinderten Aussprache mit ihrem Gott. Hier in der Einsamkeit des Verkehrs mit Gott empfangen sie die entscheidenden Impulse für ihr Wirken und Arbeiten bei den Brüdern. In der Stille des Gebets packt sie der ‚Geist' Gottes mit unwiderstehlicher Macht und treibt sie hinaus in die Welt zur Arbeit für das Gottesreich. Was ihnen im Gebet aufgegangen ist von Gottes unendlicher Macht, Heiligkeit und Güte, das verkünden sie laut vor aller Welt; den Willen Gottes, der zu ihnen im Gebet gesprochen, enthüllen sie ihren Brüdern. Das lebendige Bewußtsein von Gottes unmittelbarer Gegenwart und Nähe nehmen sie aus der Gebetseinsamkeit mit in die Welt hinaus. Das Wort des Psalmisten: „Ich habe Jahwe beständig vor mir stehen" (Ps 16_8) gilt für alle Beter vom prophetischen Typ. Während der echte Mystiker nur in der vollen Abgeschiedenheit, in der tiefen Versunkenheit und kontemplativen Ruhe seines Gottes gewiß wird, weiß sich der prophetische Geist allzeit Gott nahe, im Gewühl des Alltags wie in der Stille des Heiligtums, im sittlichen Kampf wie im zuversichtlichen Gebet, in der Verkündigung des Gotteswortes wie in der trauten Zwiesprache mit dem Herrn, unter den Brüdern wie im Verkehr mit Gott.

6. Das im Gebet sich äußernde Verhältnis von Mensch und Gott.

Das Gebet in der prophetischen Frömmigkeit ist ebenso wie in der Mystik ein realer Verkehr, ein lebendiger Umgang des Menschen mit Gott. Aber während die Mystik die Tendenz zeigt, das Gebet in die Meditation und Kontemplation aufzulösen, tritt in der prophetischen Frömmigkeit der soziale Verkehrscharakter des Gebets viel stärker hervor. Beten heißt nicht über Gott meditieren und Gott kontemplieren, sondern zu Gott rufen, mit Gott reden. Während im mystischen Gebet die verschiedenen Redeformen: Anrufung und Anrede, Bitte, Lob und Dank nur Verkleidungen der unverrückten Hinwendung auf das höchste Gut sind, sind diese in der prophetischen Religion ebenso wie in der primitiven echte Äußerungen einer Verkehrsbeziehung des Menschen zu Gott, welche getreulich die irdischen, sozialen Verkehrsbeziehungen wiederspiegelt. Das prophetische Gebet ist Bitte und Dank in demselben Sinne, in dem wir im menschlichen Leben von Bitte und Dank reden. Der Mystiker will im Gebet sich ‚zu Gott erheben', er will in ihm zu der höchsten geistigen Wirklichkeit ‚emporsteigen'. In der prophetischen Frömmigkeit sucht der Beter nicht eine Erhebung zum höchsten Gut, sondern Hilfe und Gnade, die Erfüllung eines Wunsches, in der religiösen Sprache ausgedrückt: die ‚Gebetserhörung'. Schon dieser Terminus, welcher der primitiven religiösen Sprache entstammt, ist der Mystik innerlich fremd. Für den Mystiker ist Gott die wandellose höchste Realität, die der Mensch nie durch Bitten beeinflussen kann, selbst wenn er um die höchsten sittlichen Güter bäte. Dem prophetischen Glauben an die Gebetserhörung liegt die primitive Vorstellung einer realen Einwirkung des Menschen auf Gott zugrunde. Der Pentateuch erzählt: „Moses suchte Jahwe, seinen Gott, zu begütigen, indem er sprach: (folgt ein Gebet). Da ließ sich Jahwe das Unheil gereuen, das er seinem Volk angedroht hatte" (Ex 32_{11} ff. JE). Amos bekennt: „Ich bat Gott: ‚Herr Jahwe, vergib doch'. Da ließ es sich Jahwe gereuen; ‚es soll nicht geschehen', sprach Jahwe" (7_{2} ff.). Bei Jeremia spricht Jahwe: „Dann werdet ihr mich anrufen und hingehen und zu mir beten und ich werde euch erhören" (29_{12}). Immer wieder betonen die israelitischen Psalmensänger, wie ihr Gebet vor Jahwe erhört worden sei, wie Gott auf Grund ihres Gebets ihnen Hilfe und Rettung zuteil werden ließ.

„Laut rief ich zu Jahwe, da erhörte er mich von seinem heiligen Berge" (3, 5). „Jahwe hört, wenn ich zu ihm rufe" (4, 4). „Jahwe hat mein Flehen gehört, Jahwe nimmt mein Gebet an" (6, 10). „Hier ist ein Elender, welcher rief, und Jahwe hörte und half ihm aus allen seinen Nöten." „Sie schrieen und Jahwe erhörte und rettete sie aus allen ihren Nöten" (Ps 34, 7. 18). „Jahwe tut nach dem Willen derer, die ihn fürchten, und hört ihr Geschrei und hilft ihnen" (Ps 145, 19).

Der prophetische Glaube an die reale Gebetserhörung ist am schärfsten und klarsten von Jesus ausgesprochen worden.

„Bittet und es wird euch gegeben werden, suchet und ihr werdet finden, pochet an und es wird euch geöffnet werden. Jeder Bittende empfängt und jeder Suchende findet und jedem Pochenden wird geöffnet werden" (Mt 7, 7 ff.). Dem gläubigen Bitten kommt sogar Wunderkraft zu. „Habt Glauben an Gott! Wahrlich, ich sage euch: Wer zu diesem Berge spricht: Hebe dich und senke dich ins Meer,

und er zweifelt nicht in seinem Herzen, sondern glaubt, daß, was er sage, geschehe, dem wird so geschehen. Deshalb sage ich euch, bei allem, um das ihr betet und bittet, glaubet, daß ihr es schon empfangen habt und es wird euch geschehen" (Mk 11, 22 ff.).

Der Gedanke einer realen Einwirkung auf Gott, einer Gewinnung oder Umstimmung Gottes spricht sich besonders anschaulich in den Gleichnissen vom unverschämten Freund und von der aufdringlichen Witwe aus, mit denen Jesus seine Aufforderung zum vertrauensvollen und ungestümen Bitten illustriert (Lk 11_5 ff.; 18_1 ff.). Die Pointe dieser Gleichnisse besteht in der Übertragung menschlicher sozialer Verhältnisse auf das Gebetsverhältnis zu Gott. Wenn schon ein Mensch dem Wunsche eines unverschämten Freundes willfährt um Ruhe zu bekommen und wenn ein ungerechter Richter sich der aufdringlichen Witwe annimmt, um die lästige Bettlerin loszuwerden, um so mehr wird dann der himmlische Vater, dessen Wesen Güte ist, die innigen Gebetswünsche seiner Diener erfüllen. Derselbe Glaube an die Wirksamkeit des gläubigen Bittgebets lebt im Völkerapostel. Er erklärt der Gemeinde in Philippi: „Ich weiß, daß dies mir zum Heile gereichen wird durch euer Gebet" (1_{19}). Paulus bezeichnet das Fürbittegebet geradezu als ein „Mitkämpfen" (Roe 15_{30}; vgl. Col 4_{12}) — ein Ausdruck, der das Aktive, Wirkungskräftige des prophetischen Betens gut versinnbildet. Auch das Wort des Apostels Jakobus: „Viel vermag das anhaltende Gebet des Gerechten" (Jk 5_6) zeugt von der Gebetsfreudigkeit und von dem Gebetsglauben, der im Urchristentum lebendig war. Der Verfasser der 1. Johannesepistel sagt: „Wenn das Herz uns nicht anklagt, so haben wir Zuversicht zu Gott, und was wir ihn bitten, erlangen wir von ihm." „Und das ist die Zuversicht, die wir zu Gott haben, daß, wenn wir ihn um etwas nach seinem Willen bitten, er uns erhört" (1 Jo 3_{21}; 5_{14}). Ungemein zahlreiche und psychologisch wertvolle Zeugnisse für den Glauben an die reale Macht des Gebets enthalten Luthers Schriften. In sehr anschaulicher, volkstümlicher Redeweise betont er immer wieder die wunderbare Macht des Glaubensgebetes.

„Er erinnert an seine eigenen Gebetserfahrungen: „Wohlan, niemand gläubet, wie kräftig und stark das Gebet sei und wieviel es vermag, denn der, den es die Erfahrung gelehret und der es versucht hat . . . . So oft ich mit Ernst gebetet habe, daß mir's recht ernst gewesen ist, so bin ich ja reichlich erhöret worden und habe mehr erlanget, denn ich gebeten habe; wohl hat Gott bisweilen verzogen, aber es ist dennoch kommen." „Der Kirchen Gebet tut große Miracula. Es hat zu unser Zeit ihr drei von den Toten auferweckt: mich, der ich oft bin todkrank gelegen, meine Hausfrau Kätha, die auch todkrank war und Magister Philippum Melanchthonem, welcher anno 1540 zu Weimar todkrank lag." „Also werden durchs Gebet noch viel erhalten, wie wir zu Weimar M. Philippum lebendig beteten, da er sonst ohne das gestorben wäre. Ei, das Gebet tut viel" [228]. „Ein Christ weiß, daß ihm nicht versagt wird, was er gebeten hat und erfährt's auch also in der Tat, daß ihm geholfen werde in allen Nöten", „und ob er nicht sobald davon erlöset wird, so weiß er doch, daß das Gebet angenehm und erhöret ist und Gott ihm gibt, daß er's ertragen und überwinden kann: welches ist eben soviel, als wär es von ihm weggenommen und heißt nicht mehr ein Unglück oder Plage, nachdem es überwunden ist." „Es ist kein Zweifel, daß unser Gebet nicht sollte erhört werden alsbald, wenn die erste Silbe ausgeredet ist." „Wenn wir recht so vollkommen beten könnten, so wär es unmöglich, daß ein solch Gebet nicht sollte erhört werden." „So uns das, darum wir bitten, nicht gegeben wird, so wird uns doch etwas besseres darauffolgen, sintemal das Gebet vergeblich und ohne

Frucht nicht sein kann." „Es ist ein stark Ding ums Gebet, wenn wir's nur glauben könnten, denn Gott hat sich daran verbunden und geknüpft." „Es geschehe Gutes, was da wolle, so geschiehet es, gehet und wird ausgerichtet und zuwege gebracht durch das Gebet, welches allein die mächtigste Kaiserin ist. In menschlichen Dingen richten wir alles aus durch das Gebet." „Das Gebet hat eine wunderliche Kraft und Allmächtigkeit." „Das Gebet der Christenmenschen ist ein allmächtig groß Ding"; „eine starke Wehre wider den Teufel und seine Anschläge"; „wir können den Teufel mit dem Gebet töten"; „es wehrt und hindert viel böse Tücke des Teufels, so er sonst wollte anrichten durch seine Glieder, daß das freilich, was da jetzt stehet und bleibet beide im geistlichen und weltlichen Regiment, durchs Gebet erhalten wird." „Das Gebet erhält die Welt, sonst sollt' es viel anders stehen." Der Mensch „herrschet mit demselbigen Gebet über Wolken, Himmel und Erden". [229] Ohne die Gebetserhörung wäre für Luther das Gebet wertlos: „Wenn ich nicht wüßte, daß unser Gebet erhöret wäre, so bete der Teufel an meiner Statt". [230] Gott erfüllt die Wünsche der Menschen nur auf Grund seiner Gebete und erhöret sie um so rascher, je dringlicher und inniger der Mensch fleht. „Wenn ein christlich Herz ernstlich zu Gott betet, schreit, seufzet, flehet und hält an, so ist's unmöglich, daß ein solch Gebet von Gott nicht sollte erhöret werden. Es muß und soll alles Ja sein." „Allein siehe darauf, daß du nicht müde werdest, sondern fest anhaltest; ja, dein Gebet möchte so stark und ernst sein, er sollt dir dieselbe Stunde geben, was du begehrest, das er sonst nicht tät und lang verzüge: aber er erhöret und gewähret dich um des ängstigen Betens willen." „Also hab ich gewißlich das Vertrauen, wenn wir mit dem Gebet ernstlich und hitzig werden anhalten, daß wir Gott erbitten würden, daß der jüngste Tag komme." „Das Gebet macht, daß Gott eilet, da er sonst nicht so würde eilen". [231]

Luther spricht sogar offen aus, daß im Gebet eine Beeinflussung und U m s t i m m u n g des Willens Gottes stattfindet — eine Vorstellung, die allen alt- und neutestamentlichen Äußerungen über das Gebet zwar zugrunde liegt, aber meist nicht direkt ausgesprochen wird.

„Nach dem Gebet ä n d e r t Gott seinen Rat und Vornehmen; das man fleißig merken soll. Und muß man hier nicht disputieren von der heimlichen und verborgenen Änderung des göttlichen Willens, sondern vielmehr lernen, davon der 145. Psalm saget: Der Herr tut den Willen derer, die ihn fürchten." „Gott ergibet seinen Willen in unsern Willen." „Er will tun, was wir wollen, so wir allein in Demütigkeit vor ihm niederfallen und beten." „Er lässet sich lenken und unterwirft seinen Willen unserm Willen." „Er will seinen Willen unterlassen und unsern tun." Das Gebet des Lot in der Heiligen Schrift „ist um unseretwillen geschrieben, wie wir Gottes zornigen Willen hindern, und wenn er uns die Rute von ferne weiset, ihm begegnen und ihm in die Hand fallen sollten" [232].

Luthers Glaube an die Gebetserhörung ist so gewaltig, daß er bisweilen dem Gebet geradezu eine m a g i s c h e Wirkung zuschreibt.

„Das Gebet hat eine Wunderkraft und Allmacht." „Dasselbe z w i n g e t Gott, daß er seinem zornigen Willen nicht nachsetzet, sondern lasset ihn brechen und tut den Willen derer, so ihn fürchten." „Das ist des Christen höchste Würde, sein Priestertum, daß er mit seinem Gebet vor Gott treten und Gott ü b e r w i n d e n kann. G o t t e s m ä c h t i g z u s e i n, ist noch mehr, als aller Dinge mächtig zu sein" [233].

Was naives, von jeder philosophischen Problematik und jeder quietistischen Gelassenheit unberührtes Beten ist, wird durch nichts deutlicher, als durch diese kräftigen, derb-realistischen Aussprüche Luthers. Der Gegensatz zu dem philosophischen und mystischen Gebetsideal ist so scharf wie nur möglich. Einem Origenes und Dionysius Areopagita, ja selbst einem Augustinus wären diese Worte als töricht und irreligiös erschienen. Aber Luther hat nur in kraftvollen und groben Worten jenen kühnen und unerschütterlichen Gebetsglauben ausgesprochen, von dem alle alttestamentlichen Propheten, von dem selbst

Jesus und seine Apostel durchdrungen waren. Dieser Glaube an die Macht des Gebets lebt ungebrochen auch in neueren evangelischen Persönlichkeiten.

Kierkegaard schreibt in seinem Tagebuch: „Der archimedische Punkt außerhalb der Welt ist das Kämmerlein, wo ein wahrer Beter in aller Aufrichtigkeit betet — wo er die Welt aus den Angeln hebt. Ja, es ist unglaublich, was ein solcher Beter, wenn er seine Türe schließt, drinnen nicht alles vermag". [234] Adolphe Monod sagt in seinen Abschiedspredigten: „Durch das Gebet können wir alles erlangen und dem wahren Gebet nach der heiligen Schrift sind alle Verheißungen gegeben". [234 b] Und der große englische Prediger C. H. Spurgeon urteilt: „Das Gebet kann den Himmel überwinden und die Allmacht zu seinem Willen herabbeugen". [234 c]

Welch gewaltige Einwirkung der biblisch-christliche Glaube an die Gebetserhörung auf die christliche Frömmigkeit ausübte, zeigt sich darin, daß die christliche Mystik sich ihm nicht entziehen konnte. Im Mönchtum der Ostkirche, das von mystisch-hesychiastischen Tendenzen beseelt ist, spielt er eine ganz hervorragende Rolle. Die besondere Gebetsmacht der ‚geistlichen Väter' wird gerne mit dem philonisch-neutestamentlichen Wort *παρρησία* (1 Joh 5_{14}) bezeichnet, d. i. die freimütige Gebetszuversicht, die alles von Gott erflehen kann. „Als das Prädikat der großen Charismatiker wird die *παρρησία* schließlich geradezu das Recht von Gott etwas Außerordentliches zu erbitten" — seien es nun äußere Wunder und Zeichen oder innere Gnadenerweise. [235] Selbst eine so große Mystikerin wie die hl. Teresa hat im festen Glauben an die Gebetserhörung das naive Fürbittegebet gepflegt. Sie erzählt in ihrer Autobiographie wiederholt von wunderbaren Gebetserhörungen. „Wie oft der Herr meine Bitten erhört, das ist gar nicht zu sagen. Wollte ich alles aufzählen, so würde ich nur mich selbst sowie jeden der dies liest, ermüden". [236]

Die rein mystische Gebetshinwendung zum *summum bonum* ist über alle irdischen Sozialbeziehungen erhaben; nur in der affektiven Mystik nimmt die mystische Sehnsucht und Seligkeit die Formen des Brautverhältnisses an. In der prophetischen Religion reflektiert der Gebetsverkehr ebenso wie in der primitiven unzweideutig eine menschliche Sozialbeziehung. In der affektiv-dramatischen Art der prophetischen Frömmigkeit ist es begründet, daß der Mensch mit seinem Gott redet, wie mit einem anderen Menschen, wie mit seinem Freund, seinem Herrn, seinem Vater. „Der Zarathustra der Gâthas verkehrt mit Ahura Mazda, dem höchsten Gott, wie ein Freund mit seinem Freund." [237] Als ein Freundschaftsverhältnis charakterisiert sich der Gebetsverkehr des Mose mit Jahwe. Die elohistische Quelle des Pentateuch sagt sehr anschaulich: „Jahwe redet mit Mose von Angesicht zu Angesicht, wie ein Mensch mit seinem Freund redet" (Ex 33_{11}). Im Gebetsverkehr der nachmosaischen Propheten mit Jahwe mischt sich das mosaische Freundschaftsverhältnis mit dem ursemitischen religiösen Knechtschaftsverhältnis. Das in den Psalmen sich äußernde Gebetsverhältnis ist meist ein Dienerverhältnis. „Wie die Augen der Knechte auf die Hand ihres Herrn, wie die Augen der Mägde auf die Hand ihrer Herrin, so sind unsere Augen auf Jahwe unseren Gott gerichtet" (Ps 123_2). Im nachexilischen Judentum tritt der urse-

mitische Gedanke an Gott den Herrn noch stärker hervor. Nehemias betet: „O Jahwe, du Himmelsgott, du großer und furchtbarer Gott! Laß doch dein Ohr aufmerksam und dein Auge offen sein, daß du das Gebet deines Knechtes hörest" (Neh 1_6 f.). Im Septuagintajudentum wird das Wort κύριος (‚Herr') zur Gebetsanrufung καὶ ἐξοχήν, aus ihm drang es in die christliche Gebetssprache ein. Aber diese schlichte Gebetsanrede ist keine belanglose Redensart, sondern der bedeutungsvolle Reflex des religiösen Verhältnisses, in dem der Beter zu Gott steht.

Auch die andere religiöse Relation, die uns im primitiven Gebet so oft begegnete, tritt in der Geschichte der israelitischen Gebetsfrömmigkeit immer stärker hervor: das Kindschaftsverhältnis zum Vatergott. Jahwe sprach zu Jeremia: „Ich dachte ‚mein Vater' würdet ihr mich nennen und nicht davon ablassen mir nachzufolgen" (3_{19}). Ein nachexilischer Frommer ruft in seinen Gebeten wiederholt: „Du, Jahwe, bist unser Vater" (Jes 63_{17} f.; 64_7). Der Psalmist spricht: „Mein Vater bist du" (89_{27}). Der Verfasser des Weisheitsbuches nennt Gott in einem zuversichtlichen Gebet „Vater" (14_3). Das Nebeneinander beider Relationen, des Kindschafts- und Knechtschaftsverhältnisses, zeigt sich deutlich in der Gebetsanrufung des Jesus Sirach „O Herr, Vater und Herr meines Lebens" (51_{10}) wie in dem Wort Jahwes an Malachias: „Ein Sohn ehrt seinen Vater und ein Diener fürchtet seinen Herrn. Wenn ich Vater bin, wo ist meine Ehre? und wenn ich Herr bin, wo ist die Furcht vor mir?" (1_6). Während in der alttestamentlichen Gebetsfrömmigkeit das Knechtschafts-und Kindschaftsverhältnis sich ständig vermengen, spricht sich im Beten Jesu ausschließlich das Kindschaftsverhältnis zum Vater aus. In Jesu Gebetsleben bricht so das Urphänomen des Gebets in seiner höchsten Reinheit durch: das erste Gebet, das von eines Menschen Lippen sich losriß, war zweifellos ein schlichter Hilferuf: ‚Vater" (S. o. S. 91, 121). Alle die Gebete, die uns von Jesus überliefert sind, beginnen mit der anspruchslosen Anrede: ‚Vater'. (Nur am Kreuz, wo die Trostlosigkeit das eigene Wort ersterben ließ, ruft er seinen Vater mit dem Psalmwort „mein Gott!" an [238].) So gewaltig war der Eindruck dieser Gebetsanrede Jesu auf seine Jünger, daß die griechischen Evangelienverfasser den aramäischen Urlaut dieses Wortes ‚*Abba*' wiedergeben. In den Gebeten des Völkerapostels und seiner hellenistischen Christengemeinden hallt dieser aramäische Gebetsruf Jesu wieder (Roe 8_{15}; Gal 4_6). In der christlichen Gebetsterminologie steht die ‚Vater'anrede neben der ‚Herr'-anrede. Aber die philosophischen und mystischen Motive, die aus der spätgriechischen Welt in das Christentum einströmten, bedingten im christlichen Gebetsleben ein Zurücktreten des naiven Kindschaftsgedankens. Er tritt in seiner Urwüchsigkeit und Herzlichkeit wieder in dem Bibelchristentum der Reformatoren hervor. Schon der Vergleich der Lutherschen Gebetsanrede: ‚Lieber Gott und Vater!' ‚Lieber Vater!' ‚Lieber himmlischer Vater!' [239] mit der mystischen Gebetsanrede: ‚*amor meus*', ‚*amantissime*', ‚*dilectissime*', ‚*dulcissime*', ‚*sponse*' offenbart deutlich die Verschiedenheit des sozialen Verhältnisses. Immer wieder betonen die Reformatoren, daß der Beter zu Gott in einem Kindschaftsverhältnis steht.

„Die rechten Beter sind die, so nicht daran zweifeln, daß sie Kinder sind der Gnaden." „Unser Gebet soll zu Gott gerichtet sein als zu unserm gnädigen, freundlichen Vater, nicht als einem Tyrannen oder zornigen Richter." „Bist du in Anfechtung und Leiden, wende dich zu Gott wie ein Kind zu seinem Vater." „Hast du einen Mangel oder Not, so dich drücket, so rufe nur zu ihm und tue den Mund getrost auf wie ein Kind gegen seinen Vater, welcher ihm läßt alles gefallen, was das Kindlein tut, so sich nur zum Vater hält." Gott selbst will, daß der Mensch ihn „fröhlich seinen Vater nenne". Gott „fordert von uns solche Ehre, daß wir von ihm sollen bitten als ein Kind von seinem Vater". „Nun ist kein Nam unter allen Namen, der mehr geschickt mache uns gegen Gott denn Vater. Das ist gar eine freundliche, süße, tiefe und herzliche Rede. Es wäre nicht so lieblich oder tröstlich, wenn wir sprächen Herr oder Gott oder Richter. Denn der Name Vater ist von Natur eingeboren und natürlich süß. Derhalben er auch Gott am allerbesten gefällt und uns zu hören ihn am allermeisten bewegt. Desselbengleichen wir uns in demselben bekennen als Kinder Gottes, dadurch abermal wird Gott gar innerlich bewegt; denn nicht lieblichere Stimme ist denn des Kindes zum Vater" (Luther) [240]. „Also kann kein Gebet sein, wo man nicht zu Gott also sicher und vertraut läuft als zu einem milden, natürlichen Vater" (Zwingli) [241].

Die Art des sozialen Verhältnisses zu Gott äußert sich in der Gebetsstimmung. Der Seher oder Prophet, den ein Freundesverhältnis mit seinem Gott verknüpft, zeigt trotz des Abhängigkeitsgefühls stolzes Selbstbewußtsein und Selbstvertrauen, männliche Freiheit und Offenheit, Ernst und Würde. Furchtaffekte sind ihm ebenso fern wie kindlich-frohe Zuversicht. Viel kräftiger ist das Gefühl der Abhängigkeit dort, wo Gott als „Herr" und „König" angerufen wird. Die Prädikate, welche die israelitischen Beter ihrem Jahwe beilegen: „Herr der Heerscharen", „Richter der ganzen Erde" (Gn 18_{25}), „o Herr, du großer und furchtbarer Gott" (Dan 9_4) sind die Korrelate zu den Affekten der bebenden Ehrfurcht und zitternden Scheu, die in ihnen beim Beten stets lebendig sind. „Gottesfurcht" ist für den alttestamentlichen Frommen synonym mit Religion und Frömmigkeit.

Die Demut und Ehrfurcht des Dienerverhältnisses paart sich mit der Unbefangenheit und Herzlichkeit des Freundesverhältnisses im religiösen Kindschaftsverhältnis. Der Beter ist durchdrungen von dem Gefühl der vollständigen Abhängigkeit, der eigenen Schwäche und Ohnmacht; er ist sich seiner Kleinheit, Armut und Hilflosigkeit bewußt und fühlt sich ganz auf die Güte des Vaters angewiesen. Nirgends ist die D e m u t, welche im Kindesgebet die eine Komponente der Gebetsstimmung ist, so wundervoll veranschaulicht als im Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner (Lk 18_9 ff.). Luther mahnt, „daß man im Gebet in rechter herzlicher Demut von uns selbst falle und allein hange an der Verheißung der Gnade" [242]. Mit der Demut verbindet sich der F r e i m u t: Der Beter, der sich als Gotteskind fühlt, spricht offen, rückhaltlos vor dem Vater aus, was ihn innerlich bewegt. Für diese Unbefangenheit und Vertraulichkeit des Beters hat die jüdisch-urchristliche Frömmigkeit den plastischen Terminus *παρρησία*, ‚Allessagen' geprägt (Philo, Hebr. 4_{16}; 1 Jo 3_{21}; 5_{14} f.) [243]. Der Vatergott hat ein offenes Herz für all die großen und kleinen Nöte des Menschen, ihm kann der Fromme sich völlig ausschütten. Darum sollen wir, wie Luther sagt, „uns zum Gebet mutig und beherzt machen", „es frisch und getrost wagen", „getrost und kecklich hinangehen", „frei und gewiß vor Gott treten"

„den Mund unerschrocken auftun“ [244]. Demut und Freimut im Kindesgebet werden getragen und beseelt von der unerschütterlichen Zuversicht, die sich auf die Vatergüte Gottes stützt. Der Vater kann seine Kinder, wenn sie ihn anflehen, nicht abweisen: „Oder würde jemand unter euch, wenn ihn sein Sohn um Brot bittet, ihm einen Stein geben, und wenn er ihn um einen Fisch bittet, würde er ihm eine Schlange geben?“ (Mt 7_9 ff.). Der Gedanke an Gottes Vatergüte hält die Zuversicht während des Gebetes lebendig; das Beten ist ein „Bitten im Glauben ohne allen Zweifel“ (Jak 1_5). Luther umschreibt die zuversichtliche Stimmung des Kindesgebets durch eine Fülle treffender psychologischer Termini.

„Ein recht Gebet soll aus einem gläubigen Herzen kommen.“ Wir sollen „mit aller Zuversicht vor Gott treten“, „fröhlich niederknien“, „beherzt, freudig und getrost beten“. Du sollst „dein Herz auftun und vor Gott ausschütten mit tröstlicher Zuversicht, daß er als dein treuer, himmlischer Vater in solchen Nöten helfen und raten wolle“. „Es ist not, daß man nicht zweifle, sondern mit rechtem Vertrauen bitte“ [245]. Die Stimmung des Beters ist auch nicht die eines Experimentators, der mit dem Gebet einen Versuch macht, begierig, ob er glücke; seine Zuversicht ist absolut, unerschütterlich. „Wenn jemand daran zweifelt oder es in ungewissen Wahn setzt und es auf Abenteuer wagt, so ist das Gebet nichts.“ „Das Wanken soll ganz und gar vom Gebet ausgeschlossen sein“ [246]. Calvin sagt: „Hanc ergo obtinendi, quod petimus, securitatem . . utraque manu tenere nos oportet, si cum fructu orare volumus. Ea accepta Deo est oratio, quae ex tali, ut ita loquar, praesumptione fidei nascitur et intrepida spei certitudine fundata est“ [246b].

Diese feste und frohe Zuversicht stützt sich aber nicht auf das Bewußtsein der eigenen sittlichen Kraft und Würdigkeit, es ist nicht ein „Bauen auf sich selbst“, sondern wurzelt allein im Glauben an Gottes Güte; „es muß sich auf Wahrheit und Versprechen Gottes verlassen“.

„Unser Gebet muß sich nicht gründen oder halten auf unsere Würdigkeit, sondern auf die unwankelbare Wahrheit göttlicher Zusagung.“ „Eben dadurch werden wir würdig zu bitten und erhört zu werden, daß wir gläuben, wir sind unwürdig und alleine auf die Treue Gottes uns tröstlich wagen.“ „Gottes Verheißung ist das Hauptstück, Grund und Kraft aller Gebete.“ „Denn so Gott nicht hätte heißen beten und Erhörung versprochen, vermöchten alle Kreaturen nicht ein Körnlein erbitten mit allen ihren Gebeten.“ (Luther.) [247]

Die Art des sozialen Verhältnisses, in dem der Beter zur Gottheit zu stehen glaubt, variiert somit die Stimmung des Gebets. Die Wahl der Worte, die Klangfarbe der Stimme, das Mienenspiel wechseln je nach der durch das eigentümliche religiöse Verhältnis bedingten Stimmung. Eben deshalb, weil die Stimmung im lauten Gebet auch nach außen hin sich kundgibt, springt sie auf diejenigen über, welche dem Beter zuhören. Schon das naive Beten des primitiven Menschen macht auf den Augen- und Ohrenzeugen einen tiefen Eindruck. Europäische Ethnographen erzählen, wie sie beim Anhören der Gebete von Naturvölkern innerlich ergriffen wurden (S. o. S. 146 f.). Noch tiefer und nachhaltiger muß der Eindruck sein, den jene gewonnen haben, die Zeugen des Betens der religiösen Genien waren. Leider besitzen wir keine Zeugnisse über den Eindruck, den das Beten der größten prophetischen Persönlichkeiten auf ihre Jünger und Vertrauten machte. Nur über die Eigenart von Luthers Beten sind wir unterrichtet. Veit Dietrich schreibt:

„Es hat mir einmal geglückt, daß ich ihn hörte beten. Hilf Gott! Welch ein Geist, welch ein Glaube war in seinen Worten! Er betete so andächtig als einer, der mit Gott, mit solcher Hoffnung und Glauben, als einer, der mit seinem Vater redet . . . . Als ich ihn solche Worte mit heller Stimme von fern hörte beten, brannte mir's Herz im Leibe vor großer Freude, sintemal ich ihn so freundlich und andächtig mit Gott hörete reden; vornehmlich aber, weil er auf die Verheißungen aus den Psalmen so hart drang, als wäre es gewiß, daß alles geschehen müßte, was er begehrte" [248].

7. Die Gebetsnormen der prophetischen Frömmigkeit.

Wie die Mystiker so erblicken auch die prophetischen Geister in ihrem eigenen Gebetsleben das Ideal des Gebets, das wahre, gottgewollte Gebet. Aber hierin liegt der Unterschied der prophetischen Gebetsnorm von der mystischen, daß die unter dem Niveau des idealen Gebets befindliche Gebetsweise nicht als bloße unvollkommene Vorstufe des reinen Herzensgebets betrachtet und gewürdigt, sondern als falsche und irreligiöse Gebetsform gebrandmarkt wird. Die prophetische Gebetsanweisung enthält stets eine polemische Spitze. Sie richtet sich auch im Gegensatz zu der mystischen Gebetsanleitung nicht bloß an Vertraute und geistesverwandte Seelen, sondern an alle Menschen ohne Unterschied. Das Gebetsideal erscheint als eine ausnahmslos gültige göttliche Forderung. Die prophetischen Geister staffeln auch nicht die Gebete und Gebetszustände nach Graden der Intensität und Reinheit wie die Mystiker; das absolut gültige religiöse Ideal kennt keine Abstufung, es ist ein unbedingtes „du sollst", der heilige Wille Gottes. Die prophetische Gebetsanleitung ist darum ein Kampf für das Gebetsideal.

Dieser Kampf richtet sich in erster Linie gegen das aus irreligiösen Motiven geborene Beten. Das öffentliche Schaubeten, „das Gebet im Schein" (Luther) [249], das nur auf Menschenlob berechnet ist, wird von Jesus als freche Heuchelei entlarvt. Nicht in der Öffentlichkeit, sondern im stillen Kämmerlein betet der wahre Fromme.

„Wenn ihr betet, so macht es nicht wie die Heuchler, die mit Vorliebe in den Synagogen und an den Straßenecken sich hinstellen und beten, um von den Menschen gesehen zu werden; wahrlich ich sage euch, sie haben ihren Lohn dahin. Du aber, wenn du betest, geh in dein Kämmerlein, schließ die Türe zu und bete zu deinem Vater im Verborgenen, und der Vater, der es im Verborgenen schaut, wird es dir vergelten" (Mt 6, 5). Diesem Herrenwort ähnelt die Mahnung eines jüdischen Frommen: „Man stelle sich nicht auf freiem Felde zum Beten hin, wie es die Völker der Welt tun. Man stelle sich nicht auf offener Straße zum Beten hin wegen der Meinung der Leute. Man stelle sich nicht unter Frauen zum Beten hin wegen der Meinung der Frauen" (Seder Elia Rabba) [249 b].

Die innige Gebetsfrömmigkeit der prophetischen Naturen protestiert mit aller Schärfe gegen das seelen- und stimmungslose Beten, das mechanische und gedankenlose Herunterplappern von langen Gebetsformeln.

Jesaias eifert gegen das Lippengebet: „Dieses Volk naht sich mir bloß mit seinem Munde und ehrt mich bloß mit seinen Lippen, sein Herz aber ist fern von mir!" (29, 13). Er verkündet den Israeliten Jahwes Wort: „Wenn ihr noch soviel betet, so höre ich auf euch nicht" (1, 15). Jesus Sirach mahnt: „Wiederhole keine Worte beim Gebet" (7, 14). Jesus warnt: „Wenn ihr betet, dann macht nicht viel Geplapper wie die Heiden; denn die glauben mit ihren vielen Worten

erhört zu werden; macht es nicht denen nach; euer Vater weiß ja, was ihr bedürfet, ehe ihr ihn bittet" (Mt 6, 7). Eine unermüdliche Polemik gegen das stimmungs- und gedankenlose Gebet führten die Reformatoren. Luther schreibt in seiner derben Redeweise: „Beten heißt nicht eine Anzahl Psalmen daherlesen" oder „in der Kirche brüllen und schreien", „einen Sack voll Worte murren oder tönen", das „Maul regen oder stracks in ein Buch sehen". Ein solches Beten ist ein „äußerlich Mummeln und Pläppern mit dem Munde, ohne alle Acht", „allein eine Arbeit der Zunge", „eine Büffelarbeit", die „ohne Herz, Verstand und Glauben", „ohne Verstand und Andacht geschieht". Das „geistliche und wahrhaftige Gebet" ist vielmehr eine „Aufhebung des Gemüts oder Herzens zu Gott," „innerliche Begierde, Seufzen und Verlangen aus Herzensgrund". „Darum betet der, der herzlich betet, und nicht der viel Blätter umschlägt und viel mit den Paternostersteinen klappert." „Wenn du aus dem Herzen betest allein: ‚dein Name werde geheiliget!', so ist's mehr denn daß du hundert Psalmen ohne Herz betest." „Ein recht Gebet denket fein aller Worte und Gedanken vom Anfang bis zum Ende des Gebets" [250]. Zwingli sagt: „Das Gebet ist nichts anderes denn ein Aufrichten oder Aufstehen des Gemüts zu Gott." „Ob die Worte mit der Begierde des Herzens laufen, ist nicht letz (falsch), aber die Worte sind ohne das Herz eitel." „Mit wiedergeplapperten Worten währt die Andacht nicht lange." „Willst du mit dem Mund einen Psalm reden, schau, daß der Mund und das Gemüt miteinander ziehen" [251]. Sebastian Frank schreibt: „Der Mund und die Aufhebung der unschuldigen Hände, die Beugung der Knie sind nur Dolmetscher, Zeremonien, Zeugen und Ausrufer des Gebets. Wenn nun das Herz nicht ernstlich betet und zu Gott schreit, so ist der Mund, es sind die Knie usw. nichts als Heuchler und falsche Zeugen, welche Gott, als sähe er nicht im Grunde in das Verborgene, betrügen und mit dem Judaskuß verraten wollen" [252]. Bunyan sagt: „Da ist das Gebetsleben, wo in oder mit dem Geist ein Mann, der seine Sündigkeit fühlt, in der Kraft des Geistes kommt und ruft: ‚Vater!' Das eine Wort, im Glauben gesprochen, ist besser als tausend sogenannte Gebetsworte, geschrieben und gelesen in formelhafter, kalter und lauwarmer Weise." Noch auf dem Sterbebette mahnt er: „Wenn du betest, laß eher das Herz ohne Worte sein als die Worte ohne Herz" [253].

Die prophetischen Beter erblicken das Gebetsideal in dem spontan aus dem Affekt quellenden, völlig freien Gebet. Spener wird nicht müde vor den Gebetsformeln und Gebetbüchern zu warnen. Er empfiehlt dringend, schon die Jugend an das freie Gebet zu gewöhnen.

„Ein solches Gebet hat mehr Nutzen, als zwanzig andere, die aus Büchern rezitiert werden." „Man darf nicht einwenden, man könne keine Worte finden; man findet sie ja auch, wenn man mit den Eltern oder anderen Leuten redet und auf Wohlgeredenheit kommt es nicht an". [254]

In viel schärferer Weise wenden sich Bunyan und Fox gegen die Benützung von Gebetsformularen, vor allem des Common Prayer Book.

„Nur der Geist kann uns lehren, wie wir beten müssen. Ohne diesen Geist wissen wir nicht, was wir beten sollen, selbst wenn wir 1000 Common Prayer Books hätten." „Ihr widersteht dem Geist des Gebets durch die Form, die eines Menschen Erfindung ist." „Es ist wirklich eine Gaukelei des Teufels, daß menschliche Überlieferungen höher geschätzt werden sollten als der Geist des Gebets." „Ein tiefes Gefühl von der Sünde und vom Zorn Gottes mit einer Ermutigung von Gott, zu ihm zu kommen, ist ein besseres Common Prayer Book als das, welches aus dem päpstlichen Meßbuch herausgenommen ist." (Bunyan) [255]. „So du willst, daß ich nach etwas Hergesagtem bete, heißt das nicht die Lehre der Apostel mißachten und ihr Beten im Geist, der die Worte eingibt?" (Fox) [256]. Milton zeichnet im Ikonoklastes in prächtigen Worten das puritanische Gebetsideal der englischen Independenten. „So viel ist gewiß, diejenigen, die sich keiner gebundenen Gebetsformel bedienen, nehmen die Worte aus ihrer andächtigen Hingebung, während die anderen ihre religiöse Stimmung nach einer gewissen Dosis vorbereiteter Redensarten richten müssen. Die zwei freiesten Dinge aber, unser Gebet und den göttlichen Geist, der uns dazu treibt, gewaltsam gefangen

zu nehmen und einzuschließen in einen Pferch von Worten, ist eine Tyrannei mit längeren Händen als die der Giganten, die dem Himmel Knechtschaft drohten" [257].

Die prophetischen Geister fordern immer wieder zum zuversichtlichen Beten auf, das ohne allen Zweifel der Erhörung gewiß ist. Mit energischen Imperativen mahnt Jesus seine Jünger zur Gebetszuversicht.

„Bittet und ihr werdet erlangen, suchet und ihr werdet finden, pochet an und es wird euch aufgetan" (Mt 7, 7). Jakobus fordert, „daß man bitten solle, ohne allen Zweifel" (1, 5). Luther mahnt unzählige Male in seinen Schriften zum gläubigen Beten. „Das rechte Gebet muß aus solchem Glauben und Vertrauen fließen, sonst ist es kein Gebet, es seien gleich die Worte so gut sie immer wollen." „Nicht das Gebet ist gut und recht, das viel ist, andächtig, süß, lang, um zeitlich oder ewig Gut, sondern das fest bauet und trauet; es wird erhöret um der wahrhaftigen Gelübde und Versprechung Gottes willen." „Wer im Herzen zweifelt und doch betet, der versucht Gott; denn er zweifelt an Gottes Willen und Gnade, darum ist sein Gebet nichts und tappet nach Gott wie ein Blinder nach der Wand." „Wer zweifelnd betet, kann nichts empfangen, er gleicht dem schwankenden Gefäß, in das man nichts einschütten kann ohne vorbeizugießen." „Beten und nicht gläuben heißt unseres Herrn Gottes spotten" [258].

Der Widerspruch der Reformatoren richtet sich auch gegen das gesetzliche und „verdienstliche" Beten, gegen die Auffassung des Gebets als eines Bußwerkes oder „guten Werkes", einer in sich selbst wertvollen Leistung des Menschen an Gott, die diesen zu einer Gegenleistung verpflichtet (s. u. Kap. J). Sie erblicken hierin eine sündhafte Profanation des heiligsten Mysteriums der Frömmigkeit; das ‚Ausschütten des Herzens', die traute Zwiesprache des Herzens mit dem Vater wird degradiert zu einem äußeren Kultakt, einer mechanischen Leistung, zu „einem Werk oder einer Arbeit, dem Leibe auferleget".

Luther sagt von diesen Betern: „Ihr Beten ist nicht ein Seufzen oder Begierde des Herzens, sondern eine lauter gezwungene Arbeit des Munds oder der Zungen; denn die denken nimmermehr darinnen Gott eine Not vorzutragen, sondern denken nicht anderes denn sie müssen's tun und Gott müsse solch Mühe und Arbeit ansehen." Sie denken „nicht weiter denn ein gutes Werk zu tun, damit sie Gott bezahlen, als die nicht von ihm nehmen, sondern geben wollten." „Man macht aus dem Gebet ein lauter Werk, welches man nach der Größe und Länge achtet." „Aber die Gerechtigkeit des Gesetzes macht niemand vor Gott gerecht; wenn das Beten und Lesen ein bloßes Werk ist, so ist's nichts." „Es wäre besser, du betest ein Vaterunser mit herzlicher Begierd und Meinung der Wort, daraus Besserung deines Lebens erwüchs, denn daß du aller Gebet Ablaß erwürbst" [259]. Zwingli bietet eine scharfsinnige Kritik dieser Gebetsweise: „Wer hat je Betteln für einen Wert geschätzt? Daran man erlernen muß, daß unser Gebet gar nicht soll gerechnet werden als ein Wert. Denn so ich stets zu einem laufe: hilf mir da, leihe mir dort hundert Gulden! kann ich je dasselbe nicht für einen Wert schätzen, darum man mir etwas schuldig sei; denn ich tue nichts denn geilen und betteln; als aber leider etliche reden: Ich habe heute Gott in seine Leiden hundert Paternoster gebetet; Gott sei es nicht verwiesen! meinen, Gott solle ihnen um ein solch Werk viel gelten; denn sie haben ihn dadurch geehret, sie haben ihm etwas gegeben; darum sie Recht haben zu heischen oder abrechnen für ihre Sünde, wie teuer sie wollen, damit ihr Gebet eine Ware sei oder ein Wert, die man ihnen wieder vergelten müßte, welches alles nichts denn ein Falsch ist und Gleißnerei" [260]. Mit beißendem Spott eifert Seb. Frank gegen jene, „die nach der Schnur viele und tausend Gebete tun, nachmals ihm aufopfern und vorschütten wie einem Rosse Hafer und aus dem Bettel einen Gottesdienst machen. Wenn sie immerzu an Gott liegen, geilen und betteln, so wollen sie Gott eine große Ehr getan haben und machen einen Gottesdienst daraus, welches die rechten Gotteslästerer sind, die Gott wie Judas mit dem Kuß verraten" [261].

Die positive Gebetsanleitung der Mystiker besteht in der sorgfältigen psychologischen Analyse der Gebetserlebnisse auf den verschiedenen Etappen. Sie enthält auch eine oft raffinierte psychotechnische Methode, durch deren Anwendung die sichere Basis für die mystischen Gebetserlebnisse geschaffen werden soll. Die prophetische Gebetsanleitung gibt keine Methode und keine Analyse, sondern besteht in einem schlichten „Also sollt ihr beten" (Mt 6_9). Wenn die prophetischen Persönlichkeiten eine nähere konkrete Anweisung zum Beten geben wollen, so nennen sie in Gebetsform jene Güter, um die der Mensch bitten soll. Wie die jüdischen Rabbinen, so gab auch Jesus seinen Jüngern eine solche Gebetsanweisung. Obgleich sie zum kostbarsten Bestand der christlichen Liturgie wurde, so ist sie doch kein bindendes Gebetsformular, sondern eine pädagogische Einführung in das christliche Gebetsleben. Die Vaterunserbitten wurden für die christlichen Frommen und Theologen, soweit sie nicht ausschließlich von mystischen Ideen bestimmt sind, zum Kriterium des echten Gebets. Unzählige Male ist in der Geschichte der christlichen Religion das Vaterunser kommentiert und im Anschluß daran ein christliches Gebetsideal gezeichnet worden.

Augustinus sagt in seiner Gebetsanleitung für die Witwe Proba: „Wenn wir recht und in gebührender Weise beten, so werden wir um nichts anderes bitten als was in diesem Gebet des Herrn enthalten ist. Es ist uns wohl freigestellt, mit anderen, abweichenden Worten um dasselbe zu bitten, was im Gebet des Herrn enthalten ist; aber es ist uns nicht freigestellt, um andere Dinge zu bitten" [262]. Luther sagt: „Das Vaterunser ist das höchste, edelste und beste Gebet; alle anderen Gebete sollen verdächtig sein, die nicht dieses Gebets Inhalt und Meinung zuvor haben oder begreifen." Ein Christ hat überflüssig gebetet, wenn er das Vaterunser recht betete." „Denn ich noch heutigen Tags an dem Vaterunser sauge wie ein Kind, trinke und esse wie ein alt Mensch, kann sein nicht satt werden, und ist mir auch über den Psalter, den ich doch sehr lieb habe, das allerbeste Gebet" [263]. Calvin schreibt: „Habemus quidquid a Deo petere debemus ac omnino etiam possumus, descriptum hac formula, et velut orandi regula ab optimo magistro tradita . . . Atque adeo numeris omnibus absoluta est haec oratio, ut quidquid illi extraneum alienumque additur, quod ad eam referri non possit, impium sit et indignum, quod a Deo concedatur. Hac enim summa praescripsit, quid se dignum, quid necessarium nobis sit, quid denique concedere ipse velit. Quamobrem qui ultro progredi audent, et praeter haec aliquid a Deo postulare, primum quidem sapientiae ex suo addere volunt . . . .; deinde sub voluntate divina non se continent, sed ea contempta longius cupiditate evagantur. Postremo nihil umquam assequuntur, cum sine fide orent" [264]. Richard Rothe urteilt: „Der Schule des Gebets des Herrn (dieses eigentlichen Mustergebets und Grundtypus alles christlichen Betens nach Inhalt und Form) wird keiner je entwachsen. Das Vaterunser wahrhaft beten zu können, ist die höchste Gebetsvirtuosität überhaupt, und indem es das von dem Erlöser selbst als dem Herzenskündiger aus der Seele des Menschen als Menschen herausgeredete Gebet ist, betet, wer es recht betet, im buchstäblichen Sinne im Namen des Erlösers" [265].

9. Vergleich des mystischen und prophetischen Gebets.

Der Unterschied des mystischen und prophetischen Gebets offenbart sich in jeder Hinsicht: im Motiv, in der Form, im Inhalt, in der Gottesvorstellung, in der Relation zu Gott, in der Gebetsnorm. Das mystische Beten wurzelt in der Sehnsucht des Frommen nach Vereinigung mit dem Unendlichen — das prophetische Beten quillt aus der tiefen Not

des Herzens und aus dem Verlangen nach Heil und Gnade. Das mystische Gebet ist kunstvoll präpariert durch die feine Psychotechnik der Meditation — das prophetische Beten bricht spontan und gewaltsam hervor aus den unterbewußten Tiefen der religiös erregten Seele. Das mystische Beten ist ein stilles, schweigendes Anbeten, Schauen und Genießen — das prophetische Beten ein leidenschaftliches Rufen und Seufzen, ein ungestümes Klagen und Bitten. Das mystische Gebet ist eine feierliche ‚Erhebung' des Geistes zum höchsten Gut — das prophetische Gebet ein schlichtes ‚Ausschütten des Herzens'. Das mystische Beten ist ein Heraustreten aus sich selbst und ein Eingehen und Einsinken in den unendlichen Gott — das prophetische Beten ist eine Aussprache der das Innerste bewegenden tiefen Not. Das mystische Beten ist ein langwieriges, stufenweises Emporklimmen zu den Höhen der Gottesschau und Gotteseinigung — das prophetische Beten ein stürmisches Hinandringen an Gottes Vaterherz. Das mystische Beten stellt eine geradlinige Bewegung, einen kontinuierlich fortschreitenden Prozeß dar: Reinigung, Erleuchtung, Einigung — im prophetischen Gebet vollzieht sich eine innere Umwandlung, eine radikale Umwälzung: die bange, quälende Angst und das drängende Verlangen schlagen über in die ruhige, heitere Zuversicht und die gelassene, frohe Ergebung. Der Gott des mystischen Beters ist das unendliche Eine, das *summum bonum*, an das er sich ganz verliert — der Gott des prophetischen Beters ist der lebendige Herr, dem er verhaftet ist mit der letzten Faser seines Wesens, der gütige Vater, an den er sich klammert in absoluter Zuversicht und unerschütterlicher Hoffnung. Das mystische Beten ist ein Sichverzehren im Feuer der Gottesliebe, ein Zerschmelzen in der Glut des Unendlichen, ein Zerfließen in der Flut des Unermeßlichen: „mach mich zum Nichts" — das prophetische Beten ist ein kraftvolles Ringen mit dem fordernden und gebietenden Gotte: „ich lasse dich nicht, du segnest mich denn". Das mystische Beten ist ein Vergehen vor Sehnsucht nach dem göttlichen Geliebten: „kehre zurück", und dann wieder ein wonniges Ruhen und trunkenes Schwelgen in der zarten Umarmung des himmlischen Bräutigams: „ich bin dein und du bist mein" — das prophetische Beten ist ein ehrfürchtiges Niedersinken vor der Majestät des ewigen Königs und Herrn: „schau gnädig auf uns", ein scheues Flehen des Schuldbeladenen vor dem strengen Richter: „*Miserere mei*", „Gott, sei mir armen Sünder gnädig", ein herzliches und vertrautes Reden des Kindes zum liebevollen Vater: „Vater unser, der du bist im Himmel". Das mystische Beten ist gegenüber dem primitiven Beten etwas absolut Neues: die völlige Loslösung vom eigenen Ich, das Aufgehen im *summum bonum* — im prophetischen Beten erwacht das primitive Beten, zwar unendlich geläutert und veredelt, aber doch in seiner ganzen kraftvollen Leidenschaft, in seiner urwüchsigen Naivität, in seiner dramatischen Lebendigkeit; das prophetische Gebet ist genau wie das primitive Gebet wesentlich Aussprache der Not, Bitte um Heil und Seligkeit, Glaube an den erhörenden, helfenden Gott.

Aber trotz aller dieser Unterschiede zeigen beide Typen ein letztes Gemeinsames: Alles mystische Beten ist ein Aufsteigen zum höchsten

Gut; alles prophetische Beten gipfelt in der Bitte um das Kommen des Gottesreiches, d. h. um die Realisierung alles Wertvollen. Hierin liegt der gewaltige Unterschied des prophetischen Gebets vom primitiven, daß es genau wie das mystische nicht auf vergängliche Augenblickswerte, sondern auf einen letzten und höchsten Wert gerichtet ist. Aber in diesem Gemeinsamen enthüllt sich zugleich der innere Unterschied. Das mystische Gebet richtet sich auf einen Endgültigkeitswert, eine statische Größe: *summum bonum* — das Ziel des prophetischen Betens ist ein Lebendigkeitswert, eine dynamische Größe: *ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ* (‚die Königsherrschaft Gottes'). Der letzte Wert, den der Mystiker sucht, steht jenseits aller Wirklichkeit, jenseits aller Mannigfaltigkeit: *τὸ ἕν, μόνον* (‚das Einsame') — der letzte Wert, dem die prophetische Frömmigkeit nachtrachtet, beherrscht und durchdringt die ganze Wirklichkeit, offenbart sich in der Mannigfaltigkeit: *ὁ θεὸς πάντα ἐν πᾶσιν* („Gott alles in allem") (1 Kor 15_{28}).

G. Das individuelle Gebet großer Männer (Dichter und Künstler).

Das Beten der religiösen Genien ist die lebendigste und kräftigste, tiefste und innigste Form des Betens; es ragt als Gipfelpunkt unter den mannigfachen Typen des Gebets empor. An seelischer Tiefe und ursprünglicher Gewalt steht ihm — wenn wir von dem altchristlichen Gemeindegebet absehen— am nächsten das Beten jener großen und schöpferischen Männer, deren Denken und Leben wie das der religiösen Genien einer höheren Sphäre von Werten angehört, jedoch einer anderen als der rein religiösen: der Dichter und Künstler, Staatsmänner und Feldherrn. Während beim religiösen Genius das geistige Leben, d. h. das Wertleben im Religiösen gipfelt oder ausschließlich auf dieses begrenzt ist, nimmt im Leben des Dichters, Künstlers oder Staatsmannes das Religiöse nicht die zentrale, beherrschende Stelle ein, sondern steht neben dem künstlerischen Schaffen oder dem politischen Gestalten. Darum besitzt auch das Gebet in ihrem Denken und Leben nicht jene dominierende Stellung wie im Leben der Propheten und Heiligen; es ist nicht wie bei diesen ein „Beten ohne Unterlaß", ein stetes Gebetsleben. Dennoch kann es an Lebendigkeit, Frische, Spontaneität und Originalität mit dem Beten der großen religiösen Persönlichkeiten sich messen; es offenbart denselben kräftigen Individualismus, der das auszeichnende Merkmal des Betens der religiösen Genien bildet. Wie das Gebet für die großen Geister im Reiche der Frömmigkeit der Wurzelboden aller religiösen Erkenntnisse und Offenbarungen ist, so ist es auch für die Männer der dichtenden und bildenden Künste eine Hauptquelle ihres produktiven Schaffens, ein Born der künstlerischen Einfälle und Inspirationen. Wie im Beten der religiösen Genien, so treten auch hier ganz deutlich zwei Typen auseinander: eine kontemplativ-ästhetische und eine affektiv-ethische Gebetsweise. Erstere berührt sich enge mit dem mystischen Gebetstyp. Die zweite zeigt eine ähnliche Struktur wie die prophetische Gebetsart; wie diese gleicht sie in ihrer Affektivität, Naivität und ihrem Realismus der Urform des Gebets. Beide Gebetsformen schließen sich jedoch nicht aus, sondern können in einer Persönlichkeit verbunden sein. So lassen sich beispielsweise beide in Beethovens Gebetsdokumenten aufweisen.

I. Der kontemplativ-ästhetische Typ.

Die ästhetisch-romantische ‚Mystik' ist zweifellos nicht religiöse Mystik im eigentlichen Sinne des Wortes. Der tiefste Unterschied von dieser liegt darin, daß sie der aller echten Mystik wesentlichen Beschränkung auf das Religiöse entbehrt. Gleichwohl ist die Art und

Weise ihres religiösen Erlebens in psychologischer Hinsicht so enge mit der eigentlichen Mystik verwandt, daß wir das Recht haben, von einer Variante oder Parallele der Mystik zu reden. Ansätze zu dieser Mystik finden sich bereits in der individuellen Hymnenpoesie der antiken Völker (s. o. S. 182 ff.). und in manchen israelitischen Psalmen (s. o. S. 391 f.). Einschläge dieser Mystik zeigt die Frömmigkeit der persischen Sûfîs und der jüdischen Chassidîm, des hl. Franz von Assisi und Seuses. Ihre eigentlichen Vertreter finden sich jedoch unter den neuzeitlichen Dichtern und Dichterphilosophen: Rousseau, Goethe, die Romantiker, Emerson, Ruskin, Frédéric Amiel, Paul de Lagarde, Malwida von Meysenbug gehören hierher. Diese ästhetische Frömmigkeit ist die Religion vieler modernen Bildungsmenschen, welche die rationalistische Verschiebung der Religion in die Moralität ablehnen. Die Hochschätzung, deren sich die mittelalterlichen Mystiker in der Gegenwart wie im Zeitalter der Romantik erfreuen, beruht auf dem richtigen Bewußtsein von der Verwandtschaft der modernen Frömmigkeit mit der Mystik.

Die künstlerisch-ästhetische Mystik entbehrt im Gegensatz zur reinreligiösen Mystik der negativ-pessimistischen Weltbeurteilung; sie offenbart ein durchaus optimistisches Lebensgrundgefühl. Die Parole der Chassidîm lautet: „Es herrsche nur Freude“ [1]. Amiel definiert die Religion als Enthusiasmus [2]. Die gesunde Welt- und Lebensfreude läßt keine Isolierung von der Welt zu, keine Mortifikation der Sinne, keine Unterdrückung des Affektlebens, keine peinliche Selbstkonzentration und Selbsthypnose. Kein Kleinheitsgefühl und Armsünderbewußtsein belastet die Freude am Leben. Das asketische Moment fehlt ebenso wie jeder *training of soul;* das Quietistisch-Passive tritt zurück; die modernen Mystiker sind schaffende Persönlichkeiten, durchdrungen vom Glauben an Werte und ideale Aufgaben. Die ästhetische Mystik ist abgeklärt, harmonisch, frei von allem Ekstatisch-Visionären, von aller affektiven Verworrenheit. Sie glaubt an das Recht und den Wert der menschlichen Persönlichkeit, die von der radikalen Mystik verneint und aufgehoben wird.

Die radikale Mystik, die sich der ganzen Sinnenwelt ‚verschließt‘, ist gegen alle ästhetischen Werte, vor allem gegen die Schönheit der Natur unempfindlich und gleichgültig. Madame Guyon sagt von der Mystikerin: „Ergeht sie sich in der herrlichsten Natur, so vermag sie nichts zu unterscheiden, die Bäume blühen nicht für sie, die Blumen duften nicht für sie“ [3]. Der ästhetischen Mystik hingegen ist wesentlich das kontemplative Genießen konkreter künstlerischer Werte; und weil gerade die Natur eine Fülle solcher Werte in sich birgt, richtet sich das ästhetische Erleben vor allem auf die Natur. Die volle Hingabe an einen Schönheitswert bedingt eine intensive, einheitliche Stimmung, ein Sicheinsfühlen mit dem kontemplierten Objekt, tieferhin ein Unendlichkeitsgefühl, ein Aufgehen im All. Diese ästhetischen Stimmungen und Werterlebnisse offenbaren deutlich eine Verwandtschaft mit echten mystischen Erfahrungen; sie besitzen eine religiöse Färbung, das Naturgefühl gleitet in ein mystisch-ekstatisches Erleben Gottes,

des Alleinen hinüber. Aber darin liegt der große Unterschied dieser Mystik von der echten Mystik, daß das mystische Erlebnis der Einheit mit Gott an der Weltbetrachtung sich entzündet, daß das ‚numinöse' Werterlebnis verkettet ist mit einem ästhetischen Werterlebnis, daß das ‚Heilige' identifiziert wird mit dem ‚Schönen'. Der Gott dieser Mystik steht nicht hinter der trügerischen Wirklichkeit, ohne innere Beziehung zu ihr, sondern ist der Welt immanent; sein Wesen ist transparent in allem ästhetisch Wertvollen. Der Gott dieser Frömmigkeit ist notwendig pantheistisch, ein Gott, der sich ‚offenbart' in allem Edlen und Schönen. „In allem, was der Mensch sieht, sieht er das Antlitz des Freundes" (Ferîd-ed-dîn Attâr) [4]. „Siehst du Gott nicht? An jeder stillen Quelle, unter jedem blühenden Baum begegnet er mir in der Wärme seiner Liebe" (Goethe) [5]. In der ganzen Natur — in Wald und Flur, Quelle und See, Hochgebirge und Meer, Sonnenschein und Gewitter und Sternennacht — aber auch im Menschen — in der Einfalt des Kindesauges und der Anmut des Mädchenantlitzes, in der zärtlichen Umarmung der Geliebten und in dem sorgenvollen Blick der liebenden Mutter —, nicht zuletzt in der Kunst — in der Welt der Farben und Töne, Rhythmen und Reime — überall findet der enthusiastische Mystiker seinen Gott, in allem Schönen und Edlen schaut er die Einheit und Harmonie des Alls. „Die Schöpfung ist eine gigantische Symphonie, verherrlichend den Gott der Güte durch den unerschöpflichen Reichtum ihrer Lobpreisungen und ihrer Akkorde" (Amiel) [5b].

Was die ästhetischen Mystiker ‚Gebet', ‚Anbetung', ‚Andacht' nennen, zeigt eine unverkennbare Ähnlichkeit mit der kontemplativen Versenkung der echten Mystiker. Die andächtige Kontemplation ist jedoch fast stets außenkonzentriert, auf ein konkretes Naturobjekt als Wertträger gerichtet, im Gegensatz zu der Innenkonzentration des genuin mystischen Gebets. Starke ästhetische Natureindrücke rufen spontan eine Gebetsstimmung hervor.

Rousseau bekennt: „Ich stand alle Morgen vor Sonnenaufgang auf und erstieg durch ein nahes Gesträuch einen angenehmen Weg, der über den Weinbergen ging und längs der Berge bis Chambery führte. Hier betete ich im Gehen, nicht bloß mit einem leeren Stammeln der Lippen, sondern mit einer wahren Erhebung des Herzens zu dem Schöpfer dieser schönen Natur, deren Reize vor meinen Augen ausgebreitet lagen. Nie habe ich gerne in meinem Zimmer beten mögen; es ist mir, als wenn die Mauern und alle die kleinen Menschenwerke sich zwischen Gott und mich stellten. Ich betrachte ihn gern in seinen Werken, während mein Herz sich zu ihm erhebt" [6]. Malwida von Meysenbug erzählt: „Ich war allein am Meeresufer... Wie einst in den Alpen der Dauphiné, trieb es mich niederzuknien vor der unbegrenzten Flut, dem Sinnbild des Unendlichen. Ich fühlte, daß ich betete, wie ich nie zuvor gebetet hatte und erkannte, was das eigentliche Gebet ist: Einkehr aus der Vereinzelung der Individuation heraus in das Bewußtsein der Einheit mit allem, was ist; niederknien als das Vergängliche und Aufstehen als das Unvergängliche. Erde, Himmel und Meer verklangen wie in einer großen weltumfassenden Harmonie. Mir war es, als umgäbe mich der Chor aller Großen, die je gelebt. Ich fühlte mich eins mit ihnen und es schien mir, als hörte ich ihren Gruß. ‚Auch du gehörst mit in die Zahl der Überwinder'" [7]. Die Chassidîm lieben das Gebet im Feld, inmitten der Pracht der Natur, unter schimmerndem Himmel, zwischen Gras und Bäumen.

„Wie angenehm ist es im Felde im Einklang der Natur zu beten. Jedes Gräschen trägt zur Kraft des Gebetes bei“ [8].

Der feierlichen Stimmung anbetender Ehrfurcht, die das Dichtergemüt beim Anblick der Herrlichkeit der Natur durchströmt, hat Uhland in „Schäfers Sonntagslied“ beredten Ausdruck verliehen.

„Das ist der Tag des Herrn!
Ich bin allein auf weiter Flur,
Noch eine Morgenglocke nur,
Nun Stille nah und fern.

Anbetend knie' ich hier.
O süßes Graun! geheimes Wehn!
Als knieten viele ungesehn
Und beteten mit mir.

Der Himmel nah und fern,
Er ist so klar und feierlich,
So ganz als wollt' er öffnen sich:
Das ist der Tag des Herrn.“

Unverwandten Blicks schaut der Beter auf die Schönheit der Natur, kontemplierend versinkt er in tiefe, lustvolle Ruhe und süßes Wachträumen oder er wird von Staunen und Bewunderung ergriffen, von Entzücken und Wonne hingerissen. Er gleitet in Erhabenheits- und Wonnegefühlen dahin, ist „überflutet von Empfindungen“, „untergegangen in Empfindungen“. Alle Dissonanzen fehlen; „die Arbeit und die Tränen, die Sünde, der Schmerz, der Tod sind nicht mehr“; „es herrscht die Freude bewundern zu können; Dankbarkeit mischt sich mit Enthusiasmus“; „man betet an im Staunen der Ekstase und in der glühenden Demut der Liebe“. „Sein ist Segnen“, „Leben ist Glück“ (Amiel) [8b]. Der in Begeisterung Schwelgende gibt sich dem Gegenstand, an dem er sich entzückt, ganz hin bis zur Selbstvergessenheit, er glaubt aus sich herauszutreten und in das Objekt der Kontemplation einzugehen, sich in ihm aufzulösen. In dem Schwinden des klaren Selbstbewußtseins und dem restlosen Sichverlieren an ein ästhetisch Wertvolles erlebt er eine Erweiterung seines engen Ich; es überkommt ihn ein Unendlichkeitsgefühl, ein ‚*cosmic consciousness*‘, es ist ihm, als „trüge er die Welt in seiner Brust“ (Amiel) [9].

„Ich ruhe tief in der Nacht
Im Weltengrunde.
Riesengroß bin ich, Urgebirge,
Mich umbraust das Meer;
Wälder trage ich auf mir;
Flüsse kreisen auf meiner Brust,
Fels meine Stimme,
Sterne meine Augen.“ (Friedrich Braig.)

Die Seele ist „ausgeweitet ins Unendliche, im Geist befreit von Zeit und Raum“, „getragen vom universellen Leben“, sie fühlt sich „in Harmonie mit der Natur“, „in Übereinstimmung mit der universellen Ordnung“ (Amiel) [9b], als „Glied an einem großen Leib“ (Paul de Lagarde) [10].

Diese feierliche Stimmung, dieses enthusiastische Naturgefühl kann sich spontan in freien Gebetsworten äußern, häufiger aber bleibt die ästhetische Kontemplation stumm, ein wortloses, entzücktes Schauen und Genießen. „Ich schweige, ich neige mich, ich bete an“ (Amiel) [12]. Die affektive Stimmung entlädt sich nicht, sondern bleibt mit „kondensierter Energie“ [13] in sich beschlossen. „Le coeur préfère rester concentré sur son sentiment qu'il réchauffe et protège.“ „L'état divin

c'est le silence, parceque toute parole et tout geste sont bornés et passagers" (Amiel)[14].

Den Inhalt des Gebets bilden kontemplative Anbetung, Lobpreis, Hingabe, Sehnsucht, Einigung. Der Parallelismus zum eigentlichen mystischen Beten ist überall deutlich.

Sehnsucht: „O laß doch immer hier und dort mich ewig Liebe fühlen!" „Könnt ich doch ausgefüllt einmal von Dir, o Ew'ger werden!" „Vater, den ich nicht kenne, Vater, der sonst meine ganze Seele füllte und nun sein Angesicht von mir gewendet hat, rufe mich zu dir und schweige nicht länger!" (Goethe)[15].

Betrachtende Anbetung: „Du alliebender Du, der die Sonne und den Mond und die Sterne schuf, Erde und Himmel und mich!" (Goethe)[16]. „Allmächtiger, im Walde bin ich selig, glücklich im Walde, jeder Baum spricht durch dich. O Gott, welche Herrlichkeit in einer solchen Waldgegend; in den Höhen ist Ruhe — Ruhe ihm zu dienen" (Beethoven)[17].

Hingabe: „In unseres Busens Reine wogt ein Streben; sich einem Höheren, Reineren, Unbekannten aus Dankbarkeit freiwillig hinzugeben." „Aufwärts an deinen Busen, alliebender Vater!" (Goethe)[18].

Ergebung: Das Gebet „ist nicht eine moralische Gewissenserforschung, nicht ein Akt der Reue, ein Schrei um Hilfe; es ist nur ein Amen der Unterwerfung . . . Ich will nichts . . . Nicht mein, sondern dein Wille geschehe" (Amiel)[18b].

Lobpreis: „Ich bet' hinan und Lobgesang ist lauter mein Gebet" (Goethe)[19].

Einigung (vgl. o. S. 306 f.): „Mein Ich, erfüllt von dir, ist selber Gott" (Heinrich Hart). „Wir schauen uns an und lächeln uns zu, denn du bist ich und ich bin du" (Jacobowski)[19b].

Eudämonistisch-egoistische Wünsche haben im Gebet der ästhetischen Mystik keine Stelle; das Bitten um materielle Dinge profaniert die Heiligkeit des Gebets. Emerson sagt, er empfinde jedes Gebet als eine Gotteslästerung, das um etwas anderes gehe als um das Allerhöchste[20]. Jedoch motiviert ein inniges Sympathiegefühl Fürbittegebete. Malwida von Meysenbug bezeugt, daß sie sich „in einem fortwährenden inneren Gebete befinde für alle, die sie liebe." Freilich ist dies ihr Fürbittegebet kein echtes Gebet, sondern nur eine „intensive Stimmung der Liebe, ein segnendes Umfassen der liebsten Menschen"[21]. Ähnlich schreibt Goethe an Boisserée: „Nicht zuviel sage ich, wenn ich Sie versichere, daß ich täglich und stündlich Ihrer gedenke und nicht zu fromm drücke ich mich aus, wenn ich hinzufüge, in meiner Art von Gebet."

Der romantische Mystiker erfährt in seinen Gebetsstimmungen eine Berührung mit der das All durchwaltenden Einheit; ein *‚tête à tête avec l'infini'*, ein *‚converser avec Dieu'* nennt Amiel die enthusiastische Naturbetrachtung[22]. Paul de Lagarde nennt das Gebet „ein Atemschöpfen in göttlicher Luft, ein Sichbewußtwerden, daß die Atmosphäre der Menschenseele der ewige heilige Geist ist"[23]. Das allem religiösen Erleben wesentliche Gefühl von der unmittelbaren Präsenz des Göttlichen bildet auch in den Gebets- und Andachtsstimmungen der ästhetischen Mystik den religiösen Grundton. Dennoch wird das kontemplative Anbeten nie zum realistischen, naiven Gebetsverkehr, der die Vorstellung eines persönlichen Gottes zur Voraussetzung hat; denn auch die Duanrede an die unendliche Allgottheit kann über deren durchaus un- bzw. überpersönlichen Charakter nicht hinwegtäuschen. Das Unendliche trägt nicht wie der Gott des naiven Beters menschliche Züge, die Beziehung zu ihm kann also nicht in den Formen menschlich-sozialer Relationen erfolgen.

II. Der affektiv-ethische Typ.

Das Gebet der neuzeitlichen Dichter ist ein kontemplatives Sichversenken in die unendliche Schönheit des in der Natur sich offenbarenden Gottes; die Ähnlichkeit mit der weihevollen Schau des *summum bonum*, zu der sich der betende Mystiker erhebt, springt in die Augen. Dieser erhabenen mystisch-gefärbten Gebetsweise steht in der Frömmigkeit der großen Dichter und Künstler eine schlichtere, rein menschliche Gebetsweise gegenüber, die mit der prophetischen Gebetsfrömmigkeit wie mit dem urwüchsigen Beten des naiven Menschen verwandt ist. Das Gebet ist hier nicht ein enthusiastisches Schauen und Genießen der Herrlichkeiten der Natur, nicht ein Schweben und Schwelgen im unendlichen All, sondern die schlichte Aussprache dessen, was das Herz bewegt, der Not und Sehnsucht, des sittlichen Ringens und künstlerischen Strebens. Den Mittelpunkt des Betens bildet das naive Bitten und Klagen, wie es uns in der primitiven Religion wie in der Frömmigkeit der prophetischen Genien begegnet ist. In impulsiven, freien Worten schütten die großen Genien ihr Herz vor ihrem Gott aus.

Ein von Beethoven aufgezeichnetes Gebet zeigt in der losen Aneinanderreihung kurzer, wuchtiger Sätze die freie Form des spontanen, aus dem Affekt hervorbrechenden Herzensgebetes: „O Vorsehung — laß einmal einen reinen Tag der Freude mir erscheinen — so lange schon ist der wahren Freude inniger Widerhall mir fremd — o wann — o wann, o Gottheit, kann ich im Tempel der Natur und der Menschen ihn wieder fühlen — nie? nein — o es wäre zu hart“ [23 b]. Ein anderes Beispiel spontanen und freien Betens ist das Gebet des auf dem Sterbebette liegenden Oliver Cromwell, das den Charakter des schlichten und vertrauensvollen Zwiegesprächs trägt: „Herr, mein Gott, wenn ich gleich ein armes und elendes Geschöpf bin, so stehe ich doch durch die Gnade in deinem Bunde. Und ich darf, ich will zu dir kommen, für mein Volk. Du hast mich, obgleich ich so unwürdig bin, zum schwachen Werkzeug gemacht um Gutes zu tun und dir zu dienen; und vielleicht hast du mich überschätzt, wogegen andere wieder meinen Tod wünschen und sich darüber freuen; Herr, wie du auch immer es mit mir machen willst, fahre fort, sie zu segnen. Schenke ihnen Festigkeit im Urteil, Einmütigkeit und gegenseitige Liebe; fahre fort mit ihrer Befreiung und mit dem Werke der Reformation und erhöhe den Namen Christi in der Welt. Lehre die, welche zuviel auf deine Werkzeuge sehen, sich mehr auf dich verlassen. Vergib denen, die so gerne auf dem Staub eines armen Wurmes herumtreten, denn auch sie sind deine Kinder. Vergib dieses törichte Gebet um Jesu Christi willen und schenke uns eine gute Nacht, wenn es dein Wille ist“ [23 c].

Die großen Männer haben aber nicht nur in freien Gebetsworten ihr inneres Sehnen und Verlangen ausgeschüttet, sondern bisweilen auch zu ehrwürdigen überkommenen Gebetsformeln gegriffen. Welch innere Kraft aus der andächtig wiederholten Gebetsformel strömt, lehrt ein kleines Gedicht des russischen Dichters Lermontow:

„In einer schweren Stunde
Da war mein Herz voll Gram,
Ein alt Gebet gab Kunde
Mir da gar wundersam.

Unnennbar heil'ger Segen
Ruht in der Worte Klang,
Geheimnisvolles Leben
Entströmt dem Zaubersang.

Von meiner Seel', der zagen
Die Last des Zweifels weicht,
In glaubensvollem Klagen
Wird mir so leicht, so leicht" [23 d].

Den Gegenstand des Gebets bilden bei großen Männern nicht die kleinen, selbstischen Wünsche und Alltagslaunen, sondern die hohen Ziele und idealen Werte, denen sie in angespanntem Suchen und Ringen nachtrachten. Das hehre Persönlichkeitsideal, das ihnen vorschwebt, die sittliche Größe, die innere Freiheit, die selbstüberwindende Kraft, vermögen sie nicht durch das eigene Wollen und Arbeiten allein zu verwirklichen; darum wird ihnen das ethische Lebensideal zum Objekt der Gebetsbitte. Die produktive Kraft zum Dichten und Gestalten kann niemand sich selbst geben und verschaffen, sie ist eine Mitgift des Genius, eine göttliche Gnadengabe. Die wundersamen Einfälle, Impulse, Ideen, in denen Künstler und Dichter ihre genialen Werke konzipieren, können nicht absichtlich und willentlich erzeugt werden; der Genius empfängt sie passiv wie von einer höheren Macht; sie sind ebenso wie die tiefen Erfahrungen des religiösen Menschen von oben eingehaucht und eingegossen, Gnadengeschenke Gottes. Bleiben sie aus, dann versagen die Quellen künstlerischen Schaffens. Darum flehen große Dichter und Künstler mit solcher Innigkeit und Leidenschaft um hohe Gedanken und tiefe Gefühle, um Glaube an sich selbst, um Lust und Kraft zum Dichten und Schaffen. Die Bitte um die Verwirklichung des persönlichen Lebensideals ist stets enge verbunden mit der Bitte um Gnade und Segen für das ideale Berufswirken.

„O Herr, in dieser letzten Stunde strecke du erbarmend die Hände nach mir aus, nimm mich mir selbst und mach mich wohlgefällig dir." „Nichts ist so niedrig, nichts ist so kläglich auf Erden, als ich mich fühle ohne dich. Wie hoch geht mein Streben, wie schwach doch ist die Kraft, die um Erbarmen bitten muß. Jene Kette reiche mir, die jede Himmelsgabe an sich bindet: den Glauben, sage ich, zu dem hin es mich drängt und spornt, den ganz und voll zu hegen eigne Schuld mir wehrt. Diese Gabe aller Gaben, so groß als selten scheint sie mir, um so größer als ohne sie kein Friede und Genügen in der Welt. Der du mit deinem Blute nicht gegeizt, was nützt uns Geberhuld, wenn zum Himmel jener andere Schlüssel uns fehlt, der Glaube." „O laß mich dich an jedem Orte schauen! Wenn ich von sterblicher Schönheit mich entglommen fühle, so erlischt mir meine Glut an der deinigen und ich entbrenne an ihr wie vordem an der andern. Mein treuer Herr, dich allein rufe ich zu Hilfe gegen meine blinde, unnütze Qual; denn du allein kannst außen und innen mir erneuern Sinn und Willen und Kraft, die schwach ist und träge" (Michelangelo) [24]. „Für mich gibt's kein Glück mehr, als in mir selbst, in meiner Kunst. O Gott gib mir Kraft mich zu besiegen, mich darf ja nichts ans Leben fesseln." „O leite meinen Geist, o hebe mich aus dieser schweren Tiefe, durch deine Kunst entzückt, damit er furchtlos strebe aufwärts in feurigem Schwung. Denn du, du weißt allein, du kannst allein mich begeistern" (Beethoven) [25].

„O Herr, der du der Quell des Lebens bist,
Du weißt es, was in mir des Lebens ist.
Erleuchte gnädig die Gedanken mir,
Daß ich nicht hege, was da krank in mir,
Und was des Todes wert, das töte ab,
Laß mich es still versenken in ein Grab;
Doch was ein Teil von deinem Ebenbilde,
Laß mich es formen in ein rein Gebilde,
In Worte lass', in Weisen es mich fassen,

Daß ich es kann vor Menschen tönen lassen;
Auf daß die Funken, die mein Herz durchsprüh'n
In andren zünden und als Flamme glüh'n,
Daß an der Freudigkeit, die ich gefunden,
Manch Herz zu neuer Frische mag gesunden.
Du, aller Wahrheit, alles Lebens Grund,
H e r r , mach' mich w a h r und f r e u d i g und g e s u n d!"
(Robert Reinick.)

„Herr, den ich tief im Herzen trage, sei du mit mir,
Du Gnadenhort in Glück und Plage, sei du mit mir!
Im Brand des Sommers, der dem Manne die Wange bräunt,
Wie in der Tugend Rosenhage sei du mit mir;
Behüte mich am Born der Freude vor Übermut,
Und wenn ich an mir selbst verzage, sei du mit mir;
Gib deinen Geist zu meinem Liede, daß rein es sei,
Und daß kein Wort mich einst verklage, sei du mit mir;
Dein Segen ist wie Tau der Reben; nichts kann ich selbst,
Doch daß ich kühn das Höchste wage, sei du mit mir;
O du mein Trost, du meine Stärke, mein Sonnenlicht,
Bis an das Ende meiner Tage sei du mit mir!" (Emanuel Geibel.)

Neben dem ethisch-künstlerischen Interesse kommt im Gebet mancher Männer der Kunst ein rein religiöses Sehnen und Verlangen zum Ausdruck, wie es die großen Genien der Frömmigkeit beseelt. Ein urwüchsiges Dokument naiven Betens ist folgendes Gebet, das D ü r e r in sein Tagebuch schrieb, als er auf seiner niederländischen Reise von Luthers Gefangennahme hörte. Aus diesem Gebet redet dieselbe treuherzige Einfalt und dasselbe warme Gottvertrauen, das in den Gebeten des deutschen Reformators Ausdruck findet. „Ach Gott vom Himmel, erbarme dich unser! O Herr Jesu Christ, bitt für dein Volk, erlös uns zur rechten Zeit, behalt uns den rechten, wahren christlichen Glauben, versammle deine weiten, zertrennten Schafe durch deine Stimme, in der Schrift dein göttlich Wort genannt; hilf uns, daß wir diese deine Stimme kennen und keinem anderen Schwigeln (= Lockung) des menschlichen Wahnes nachfolgen, auf daß wir, Herr Jesu Christe, nicht von dir weichen. Ruf die Schafe deiner Weide, derer noch ein Teil in der römischen Kirche erfunden wird, mitsamt den Indianern, Moskowitern, Reussen, Griechen wieder zusammen, die durch Beschwörung und Geiz der Päpste, durch heiligen, falschen Schein zertrennt sind worden . . . . O höchster Gott, himmlischer Vater, gieß in unser Herz durch deinen Sohn Jesum Christum ein solches Licht, daß wir erkennen, welche Gebote wir zu halten gebunden sind, auf daß wir die anderen Beschwernisse mit gutem Gewissen fahren lassen und dir, ewiger, himmlischer Vater, mit freudigem, fröhlichem Herzen dienen mögen; und so wie diesem Mann, der da klarer geschrieben hat denn je einer in vierzehnhundert Jahren gelebt, dem du einen solchen evangelischen Geist gegeben hast, bitten wir dich, o himmlischer Vater, daß du deinen heiligen Geist wiederum gebest einem, der da deine heilige christliche Kirche allenthalben wieder versammle, auf daß wir einig und christlich wieder leben, daß aus unseren guten Werken alle Ungläubige als Türken, Heiden, Calacuten zu uns selbst begehren und den christlichen Glauben annehmen. Aber Herr, du willst, ehe du richtest, wie dein Sohn Jesus Christus von den Priestern sterben mußte und vom Tode erstehen und darnach gen Himmel fahren, daß es auch also gleichförmig ergehe deinem Nachfolger Martino Luther, den der Papst mit seinem Geld verräterisch wider Gott um sein Leben bringt und den du erquicken wirst. Und wie du darnach, mein Herr, verhängtest, daß Jerusalem zerstört ward, also wirst du auch diese eigenmächtig angenommene Gewalt des römischen Stuhles zerstören. Ach Herr, gib uns darnach das neugezierte Jerusalem, das vom Himmel herabsteigt, davon Apokalypsis schreibt" [26].

Alles naive Beten ist ein ungehemmtes ‚Ausschütten der Seele'; der Fromme spricht Gott restlos all seine Not und Angst aus, mag es nun geistige oder leibliche Not sein. Eine Begrenzung der Bittgebets auf

die Sphäre der ethischen und religiösen Werte verträgt sich nicht mit der Offenherzigkeit und Zuversicht einer kindlichen Frömmigkeit.

Als Benvenuto Cellini wochenlang im finsteren Verlies der Engelsburg zu Rom schmachtete, wohin kein belebender Sonnenstrahl drang, flehte er beständig zu Gott, er möchte ihn doch dahin führen, wo er die Sonne sehen könnte. „Darauf waren stets meine großen Gebete gerichtet, in welchen ich Christus inbrünstig anrief und immer sagte: ‚O wahrhaftiger Sohn Gottes, ich bitte dich bei deiner Geburt, bei deinem Tod am Kreuze, bei deiner herrlichen Auferstehung, daß du mich wert achtest, die Sonne wiederzusehen, wo nicht wirklich, so wenigstens im Traum. Aber willst du mich würdig halten, daß ich sie mit meinen sterblichen Augen wiedersehe, so verspreche ich, dich an deinem heiligen Grabe zu besuchen“[27]. Beethovens äußerem Lebensschicksal blieb die Tragik nicht erspart. In Stunden schmerzlicher Enttäuschung und tiefer Niedergeschlagenheit schüttet er den Jammer seines Herzens in leidenschaftlichen Klagerufen vor Gott aus und ruft ihn um Hilfe und Erbarmen an. „O Gott, Gott, sieh auf den unglücklichen Beethoven herab, laß es nicht länger so dauern.“ „Gott, helfe, du siehst mich von der ganzen Menschheit verlassen, denn Unrechtes will ich nichts begehen. Erhöre mein Flehen.“ „Gott, Gott, mein Hort, mein Fels, o mein alles. Du siehst mein Inneres . . . . O höre, stets Unaussprechlicher, höre mich — deinen Unglücklichen, Unglücklichsten aller Sterblichen“[28].

Mit der Klage und Bitte hebt das Gebet eines jeden gesunden Menschen an, der sich in seiner Bedrängnis und Bedürftigkeit an den mächtigen Gott wendet. Aber die Aussprache dessen, was zentnerschwer das Herz niederdrückt, bewirkt eine wunderbare innere Entlastung und Erhebung. Der ungestüme Affekt der Angst, Sorge, Niedergeschlagenheit, Trauer löst sich auf in der sanften Stimmung der Zuversicht, des Getrostseins, der Gelassenheit. So klingt die dringende Bitte in Worten festen Vertrauens und männlicher Resignation aus.

Hebbel eröffnet sein Tagebuch des Jahres 1842 mit dem Gebet: „Gott, du weißt, ich bitte dich nicht um Tand, nicht um Ehre und Ruhm, nicht um Überfluß, nur um Fortdauer der inneren und äußeren Existenz, nur um das, was zu meiner Teuersten Erhaltung notwendig ist und um deinen Segen für mein geistiges Leben. Darum will ich glauben, daß du mich erhören wirst“[29]. Als Benvenuto Cellini im Kerker von den Schergen mißhandelt und gepeinigt wurde, rief er in der Bitterkeit seines Herzens zu Christus: „Gerechter Gott, der du auf dem hohen Holz alle unsere Schulden bezahlt hast, warum soll meine Unschuld für Schulden büßen, die ich nicht kenne? Doch dein Wille geschehe“[30]. In Beethovens Tagebuch stoßen wir auf folgendes Gebet: „Gelassen will ich mich allen Veränderungen unterwerfen und nur auf deine unwandelbare Güte, o Gott, mein ganzes Vertrauen setzen“[31]. Der große Komponist richtet sich in diesem Ergebungsgebet aus seiner tiefen Niedergeschlagenheit empor. Eine wunderbar freie und starke Seelenstimmung redet aus einem Sonett des Lope de Vega, das er nach dem Tode seines einzigen Kindes dichtete. Es ist zweifellos der Ausklang der Gebete, in denen der schmerzgebeugte Vater seinen Jammer Gott enthüllte, die reife Frucht seiner Gebetserfahrungen. „Diese süße Frucht meines Daseins biete ich dir, o ewiger Vater, unter deiner segnenden Hand demütig vor deinem Altare an, denn wenn von allen Opfern ein reines und demütiges Herz das beste ist, so darf ich dir wohl dies mein Herz, mein liebes Kind darbringen. Ich liebte dich, o Herr, seit du mein Auge dem Lichte deiner Erkenntnis öffnetest. Da kam mein Kind zur Welt und war wie eine Wolke, die mich hinderte, nach deiner himmlischen Sonne zu schauen; und so trieb jetzt der Hauch deiner göttlichen Hilfe mein Lebensschiff durch das Meer meiner Tränen in den Hafen des ewigen Heils. Und es war gut so, daß mir entrissen ward, was mich hinderte, dich ganz zu lieben, und daß ich dir dies zarte Lamm zum Opfer bringen mußte“[32]. Der Stimmung froher, vollkommener Ergebung in Gottes väterlichen Willen hat der große Dichter der deutschen

Freiheitskämpfe, Theodor Körner, in seinem berühmten „Gebet während der Schlacht" unvergänglichen Ausdruck verliehen.

. . . „Vater, du segne mich!
In deine Hand befehl' ich mein Leben,
Du kannst es nehmen, du hast es gegeben;
Zum Leben, zum Sterben segne mich!
Vater, ich preise dich! . . .

Gott, dir ergeb' ich mich!
Wenn mich die Donner des Todes begrüßen,
Wenn meine Adern geöffnet fließen:
Dir, mein Gott, dir ergeb' ich mich!
Vater, ich rufe dich!"

Kindliche Zuversicht und Innigkeit redet aus dem schlichten Ergebungsgebet Eduard Mörikes:

„Herr, schicke, was du willt,
Ein Liebes oder Leides!
Ich bin vergnügt, daß beides
Aus deinen Händen quillt" [32 b].

All diese Gebete, welche Dichter und Künstler in schlichter Prosa oder in kunstvoller Poesie niederschrieben, sind nicht schleppende, in Gebetsform gekleidete Meditationen oder Selbstbetrachtungen, sondern klang- und kraftvolle Herzensgebete. Weil diese großen Männer bei aller genialen Begabung doch schlichte, einfältige Kindesnaturen waren, weil bei ihnen das frisch quellende Leben nicht getrübt war durch vernünftige Reflexion und nicht angefressen durch philosophische Kritik, darum konnten sie mit der Innigkeit und Leidenschaft des Herzens beten, konnten zu Gott, ihrem Herrn, rufen und flehen, wie es die großen Frommen taten. Ihr Beten ist ein Reden, ein Austausch mit dem persönlichen Gott, getragen von dem Glauben an die Gebetserhörung, an die Möglichkeit einer Einwirkung des Menschen auf Gott. Das Gebet ist nicht ein Mittel der subjektiven psychologischen Selbstbeeinflussung, es ist eine objektive Kraft, die bis in den Himmel dringt und Gottes Herz erobert. Ja, es ist noch mehr, es ist selbst schon eine Offenbarung Gottes im Menschen. Der Gedanke des gotteingegebenen Gnadengebets (s. o. S. 224 ff.), den die großen religiösen Persönlichkeiten auszusprechen nicht müde werden, kehrt auch in den Bekenntnissen moderner Dichter wieder. Hebbel sagt: „Wenn der Mensch betet, atmet der Gott in ihm auf" [33]. Der tiefreligiös empfindende Lyriker Gustav Schüler hat, ohne es wohl zu wissen und zu ahnen, in seinem Gedicht ‚Der Gottsucher' diese wundersame religiöse Paradoxie in ganz ähnlicher Weise ausgesprochen, wie Jahrhunderte vor ihm der persische Fromme Jalâl ed-dîn-Rûmî (s. o. S. 225):

„Ich habe Gott gesucht und fand ihn nicht.
Ich schrie empor und bettelte um Licht.
Da, wie ich weinend bin zurückgegangen,
Faßt's leise meine Schulter: ‚Ich bin hier,
Ich habe dich gesucht und bin bei dir'.
Und Gott ist mit mir heimgegangen" [34].

So stoßen wir in der Frömmigkeit großer Männer immer wieder auf Parallelen zum Gebetsleben der religiösen Genien: die Spontaneität und Affektivität des Betens, die ungehemmte Aussprache aller drängenden Erlebnisse, die zentrale Stellung der Bitte im Gebet, die Bitte um

große, ideale Werte, der Übergang des Gebetswunsches in die Zuversicht und Ergebung, der Glaube an Gottes Persönlichkeit und an die Gebetserhörung, der Gedanke des ‚Gnadengebets' — all die charakteristischen Eigentümlichkeiten des prophetischen Gebetstyps kehren hier wieder. Dennoch bleibt eine gewaltige Distanz zwischen dem Beten großer Künstler und Dichter und dem der prophetischen Persönlichkeiten. Dort steht im Zentrum des Betens das künstlerische Persönlichkeits- und Lebensideal, das künstlerische Schaffen und Gestalten, hier die Fülle der religiös-ethischen Werte, Gott und sein Reich, das ewige Heil der Einzelseele und der ganzen Menschheit; dort sehen wir ein Ringen und Arbeiten nach der Verwirklichung des menschlich Großen, Edlen und Schönen, hier ein Verzehrtwerden von der gottgestellten, religiös-sittlichen Lebensaufgabe. So unterscheidet sich das Gebet großer Männer bei aller Tiefe, Innigkeit und Leidenschaft von dem Gebet der religiösen Genien wie die Kunst von der Frömmigkeit, wie die Kultur vom Gottesreich, wie das Profane vom Heiligen.

H. Das gottesdienstliche Gemeindegebet[1].

1. Zusammenhang mit dem individuellen Gebetsleben der prophetischen Persönlichkeiten.

Die Mystik ist ihrem Wesen nach gemeinschaftslos. „Gott und die Seele", „Gott in der Seele" — in diesen Worten ist alle mystische Frömmigkeit beschlossen. Im mystischen Gebet erhebt sich die von der Welt und der Gesellschaft losgelöste Einzelseele zu ihrem Gott, um mit ihm völlig eins zu werden. Das Beten des Mystikers ist nach dem wundervollen Schlußwort von Plotins Enneaden (VI 9, 11) „die Flucht des Einsamen zum Einsamen" (*φυγὴ μόνου πρὸς μόνον*). Ein starkes und lebendiges Gemeinschaftsgefühl, wie es die Glieder einer religiösen Genossenschaft, eines Stammes oder Volkes, einer Sekte oder Kirche beherrscht, ist mit der stillen Beschaulichkeit, der innigen Versunkenheit, der ekstatischen Seligkeit des Mystikers unvereinbar. In der Mystik hat darum das Gemeindegebet, der elementare Ausdruck des religiösen Kollektivbewußtseins, keinen Raum. Weder der Neuplatonismus noch der Sufismus, weder die vedântische Frömmigkeit noch der Buddhismus waren imstande, ein gottesdienstliches Gemeindegebet zu schaffen. Das gottesdienstliche Gemeindegebet ist vielmehr eine Schöpfung des prophetischen Frömmigkeitsgeistes. Zwar lebt jener grandiose Individualismus, der das Beten der Mystiker auszeichnet, ebenso im Beten der prophetischen Genien. Gibt es individuellere Gebete als die eines Jeremia oder Jesus? Gibt es ein innigeres und persönlicheres Gebetsverhältnis des Menschen zu Gott als das Gebetsverhältnis des unglücklichen Propheten zu seinem Jahwe, als das des Gottessohnes zu seinem Vater, als das des Völkerapostels zu seinem erhöhten Herrn Jesus Christus? Und doch waren es gerade diese Männer, die den Anstoß zur Entstehung des gottesdienstlichen Gemeindegebets gaben.

Die prophetische Frömmigkeit ist im Gegensatz zur mystischen streng sozial (s. o. S. 272 ff.); nicht um das Heil eines Einzelnen handelt es sich, sondern um das Heil des Volkes, der Kirche, der Menschheit; nicht seliges Einswerden der Einzelseele mit der unendlichen Gottheit, sondern die Verwirklichung der universellen Gottesherrschaft ist das große Ziel der religiösen Sehnsucht. Dieser soziale Charakter der prophetischen Religion äußert sich unverkennbar im Gebetsleben. Mit der Bitte um das eigene Heil paart sich die Fürbitte für das Heil des Bruders; die Bitte in eigener Not und die Fürbitte für den Nächsten vereinen sich im Flehen um das Kommen des Gottesreiches, das den zentralen Gegenstand des Gebets in der prophetischen Frömmigkeit bildet. Mit dem Fürbittegebet verbindet sich bei den prophetischen Geistern der Kampf für das

Gebetsideal: sie wollen und müssen auch die anderen Menschen auf die Höhe ihres eigenen Gebetslebens emporreißen; auch die Kleinen und Schwachen sollen dem äußerlichen, unheiligen und selbstsüchtigen Beten entsagen und lernen, den Vater im Geist und in der Wahrheit anzurufen. So offenbart ebenso das lebendige Fürbittegebet für die Brüder wie die unermüdliche Erziehungsarbeit zum wahren Beten den sozialen Zug, der dem prophetischen Gebetsgeist im Unterschied vom mystischen eigen ist.

Dieser soziale Gebetsgeist, der um das fremde Heil bittet wie für das eigene, der alle Menschen teilnehmen lassen will an den eigenen Gebetserfahrungen, kann beim bloßen Fürbittegebet und bei der bloßen Gebetspädagogik nicht stehen bleiben, er drängt vielmehr von selbst zum gemeinsamen Gebet. Die gemeinsame Heilssehnsucht verlangt Ausdruck in gemeinsamer Bitte, der gemeinsame Heilsbesitz Ausdruck in gemeinsamem Lobpreis und Dank. Wo das Bewußtsein lebendig ist, daß „die vielen ein Leib sind" (1 Kor 10_{17}), muß sich das individuelle Beten zum gemeinsamen Gebet erweitern, ohne jedoch in ihm aufzugehen oder durch dieses Nachaußentreten seine innere Kraft zu verlieren. So ist das gottesdienstliche Gemeindegebet innerlich im prophetischen Frömmigkeitsgeiste verwurzelt, ein unmittelbarer Ausfluß des individuellen prophetischen Gebetslebens.

2. Geschichtlicher Überblick.

Ehe wir das gemeinsame gottesdienstliche Gebet nach seinem Inhalt, seiner Form und seiner Idee näher untersuchen, ist es nötig, die geschichtlichen Zusammenhänge zu überblicken. Das gottesdienstliche Gemeindegebet des Judentums [2] ist eine der zahlreichen religiösen Früchte, welche die harte Exilszeit in Babylon zeitigte. Der vorexilische Kult der Israeliten war ein nationaler Opferkult, wie wir ihn bei allen primitiven und antiken Völkern treffen, bestehend aus Gabendarbringungen, Schlachtungen, Brandopfern, Weiheakten, Sühnehandlungen, Reinigungszeremonien und Taburiten. Gegen dieses komplizierte Opferritual, das wie überall so auch in Israel eine Veräußerlichung und Verflachung des ganzen religiösen Lebens herbeizuführen drohte, erhoben die Propheten, ein Amos (4_4; 5_{21} ff.) und Hosea (6_6), Micha (6_6 ff.), Jesaia (1_{11} ff.) und Jeremia (7_{21} f.), Protest und forderten eine reine, sittliche Jahweverehrung. Die deuteronomische Reform entwurzelte alle polytheistischen Neigungen Israels, indem sie den Opferdienst, der von altersher an allen Orten des Landes stattfand, auf das jerusalemische Zentralheiligtum, Jahwes Wohnstätte, beschränkte; aber gerade diese Zentralisierung bedeutete eine gewaltige Stärkung des alten Opferrituals und Kultwesens, gegen das die Propheten angekämpft hatten. Ein gemeinsamer reiner Gebetsgottesdienst, wie er dem prophetischen Frömmigkeitsideal entsprach, wurde erst im Exil möglich. Im Zweiströmeland waren die Söhne Israels ihres Heiligtums beraubt; hier konnten sie darum ihrem Jahwe keine Schlachtopfer und Ganzopfer darbringen; denn Jahwe weilte ferne und der fremde Boden, auf dem sie wohnten, war unrein, *tabu*, den Dämonen eigen. Aber das Bewußtsein, daß sie Jahwes Volk waren, und der Drang, dem Gott

der Väter zu dienen und ihn anzubeten, blieb in ihren Herzen auch in der Fremde lebendig; ja die Sehnsucht nach der Heimat und dem heimatlichen Gott drängte die Söhne der Verbannung mit erhöhter Gewalt zu gemeinsamer Betrachtung und Anbetung und zu gemeinsamem Flehen. Sie versammelten sich in besonderen Häusern zur Lesung ihrer Geschichts- und Gesetzesbücher wie der Schriften ihrer Propheten; in diesen heiligen Büchern erkannten sie, wie wunderbar Jahwe zu allen Zeiten sein Volk geführt hatte; aus den Drohungen und Strafreden der Propheten ging ihnen die Schuld des Volkes Israel in ihrer ganzen Schwere auf; aber aus ihren Verheißungen schöpften sie Trost und Hoffnung. Vor allem waren es die Bekenntnisse des Jeremia, dieses größten der alttestamentlichen Propheten, die in den Herzen der Verbannten neuen Lebensmut weckten; in seinen schmerzlichen Prophetenschicksalen erkannten sie ihr eigenes Geschick wieder. Die ergreifenden Gebetslieder, in denen einzelne fromme Sänger im Anschluß an die Gebetsfrömmigkeit des Jeremia den Erfahrungen des verbannten Gottesvolkes — seinem tiefen Leid und seiner ungebrochenen Lebenszuversicht — dichterischen Ausdruck liehen, ertönten in diesen Versammlungen wieder; der Psalter wurde zum Gebetbuch der Exilsgemeinde; die Kraft und Leidenschaft des jeremianischen Gebetsgeistes ergoß sich durch die Psalmen in die Gebetsfrömmigkeit der jüdische Gemeinde.

So war, fern vom Jahweheiligtum auf dem Sion, an den Gestaden des Euphrat ein opferloser, rein geistiger Gemeindegottesdienst, bestehend aus Schriftlesung und Gebet, entstanden; der alte Opferkult war für diese den Geist der Propheten atmende Frömmigkeit abgetan. Die Exilsgemeinde hatte erlebt, daß Jahwe nicht Schlachtopfer begehrt noch an Brandopfern Wohlgefallen hat, daß vielmehr das wahre Opfer in einem demütigen, zerknirschten Geist besteht (Ps. 51_{18} f.). Nach der Rückkehr der Verbannten in die Heimat entstand zwar der Tempel in neuer Pracht, der alte Opferdienst wurde im Sinne des Deuteronomiums erneuert, das Tempelritual wurde, wie das priesterliche Gesetzbuch des Leviticus zeigt, ungeheuer kompliziert; aber der vergeistigte Gemeindegottesdienst, der Kultus des Schriftwortes und Gebetes, der aus der Exilfrömmigkeit geboren war, konnte durch den Opferkult nicht mehr verdrängt werden. Allenthalben im Judenlande wie in der Diaspora erhoben sich Gebets- und Versammlungshäuser (*συναγωγαί*, *προσευκτήρια*, *οἶκοι προσευχῆς*), in denen täglich, vor allem aber am Sabbat und an den Festen die Frommen sich zur Schriftlesung und zum gemeinsamen Gebet versammelten [3], und auch im Tempel zu Jerusalem wurden die heiligen Schriften interpretiert und erklangen die hehren Psalmgebete.

Außer den Psalmen besitzen wir verschiedene indirekte Zeugnisse für die gottesdienstliche Gebetsweise des nachexilischen Judentums. Das Gebet des Esra (Neh 9_{6} ff.) und die Priestergebete in den Makkabäerbüchern (2 Makk 1_{24} ff.; 3 Makk 2_{1} ff.) sind zwar literarische Kompositionen, aber spiegeln das Gemeindegebet im Tempel und in den Synagogen wieder. Die Rahmengebete des Schma, des individuellen jüdischen Pflichtgebets, sind gleichfalls ein Reflex des liturgischen Gebets. Das älteste jüdische Gebetsformular ist das Achtzehngebet, das in seiner heutigen Gestalt nach der Tempelzerstörung abgefaßt ist, aber in seinen Grundlagen in die Zeit vor Christi Geburt zurückreicht [4].

Die nachexilische Religion zeigt ein Nebeneinander des alten Opferkults und des neuen geistigen Schrift- und Gebetsgottesdienstes. Erst nach der Zerstörung des Jahweheiligtums im Jahre 70, als aller Opferkult und Tempeldienst aufgehört hatte, trat der synagogale Gebetsgottesdienst das Erbe des alten Opferwesens und Altardienstes an und wurde zum Gottesdienst (*'aboda*) schlechthin: „Nachdem der sichtbare Mittelpunkt für das Judentum zu existieren aufhörte, schufen sie sich einen neuen unsichtbaren und darum unangreifbaren Mittelpunkt, um den sie sich von neuem scharten. Dieser Mittelpunkt war das gemeinsame Gebet, der gemeinsame Gottesdienst in der heiligen Sprache der Väter. Die Synagoge mit ihrem rein geistigen, nur aus Gebet und Belehrung bestehenden Kultus ist zwar durchaus nicht erst in jener Zeit entstanden, sondern ein halbes Jahrtausend früher . . . Aber ihre volle Bedeutung erlangte sie erst nach der Zerstörung des Tempels, an dessen Stelle sie nun als wertvollerer Ersatz trat" (Perles) [4b]. Nur dieser geistige Lese- und Gebetsgottesdienst hat es überhaupt „ermöglicht, daß das Judentum den Fall von Tempel und Altar ohne tiefgehende Erschütterung überwinden konnte" [5].

Jesus, ein treuer Sohn der Religion seiner Väter, durchaus konservativ in der Haltung gegenüber dem religiösen Erbe der Vergangenheit, nimmt selbst eifrig am gemeinsamen Gottesdienste teil; wir treffen ihn am Sabbat in der Synagoge lehrend und die heiligen Schriften erklärend. Die Jünger folgten diesem Beispiel auch nach der Auferstehung des Herrn und der Geistessendung, indem sie den allgemeinen jüdischen Gottesdienst im Tempel besuchten (Ap.-G. 2_{46}; 3_{2}; 22_{17}). Aber seit der Geburtsstunde der christlichen Gemeinde am Pfingstfeste vereinten sie sich auch alltäglich zu einem besonderen christlichen Gottesdienst [6], zur Tischgemeinschaft und zur Danksagung; in der schlichten Gleichnishandlung des Brotbrechens und der Herumreichung des Segenbechers, wie sie Jesus bei seinem Abschiedsmahle vorgenommen hatte (Mk 14_{2} ff.), vergegenwärtigten sie sich seine Todeshingabe für das Heil der ‚vielen' (Mk 10_{45}); im Essen von dem gleichen Brote und im Trinken aus einem und demselben Kelche traten sie in Blutsgemeinschaft mit dem erhöhten Herrn, der unsichtbar in ihrer Mitte weilte, und mit den Brüdern und Schwestern der Tischrunde; die frohe Stimmung, in der sie mitsammen aßen und tranken (Ap.-G. 2_{46}), machte für sie dieses gemeinsame Mahl zum Vorspiel und zur Antizipation jener herrlichen Tischgemeinschaft, die ihrer im bald anbrechenden Gottesreich harrte (vgl. Mk 14_{25}). Psalmengesänge und feierliche Dankgebete, ähnlich dem Tischsegen, den der jüdische Hausvater über Brot und Wein sprach, begleiteten das christliche ‚Herrenmahl' (1 Kor 11_{20}). Die in der Didache enthaltenen Eucharistiegebete [7] geben ein annähernd zutreffendes Bild von der eucharistischen Liturgie der Urgemeinde zu jener Zeit, da die Jüngerschaft Christi noch der jüdischen Kirchengemeinschaft angehörte und an dem allgemeinen jüdischen Gottesdienst im Tempel oder in der Synagoge teilnahm.

So kennt die christliche Urgemeinde einen doppelten Gemeindegottes-

dienst: den allgemeinen jüdischen Sabbat- und Festgottesdienst in der Synagoge oder im Tempel und den besonderen christlichen Eucharistiegottesdienst, zu dem die Christusjünger sich in ihren Häusern (Ap.-G. 2_{46}) zusammenfanden. Während die jerusalemische Urgemeinde die gottesdienstliche Gemeinschaft mit der jüdischen Synagoge aufrecht erhielt, standen die von Paulus gegründeten heidenchristlichen Gemeinden zum gottesdienstlichen Leben des Judentums von Anfang an in keiner Beziehung. Nach dem endgültigen Bruch der palästinischen Gemeinde mit dem synagogalen Judentum hörte auch hier die Teilnahme am jüdischen Gottesdienst auf. Diese Verselbständigung der christlichen Kirche, die sich zuerst in den paulinischen Heidengemeinden und später auch in der judenchristlichen Muttergemeinde vollzog, bedingte die Entstehung einer eigenen christlichen Liturgie. Die Christen übernahmen den aus Schriftlesung und Gebet bestehenden synagogalen Gottesdienst und verbanden ihn mit dem eucharistischen Mahle. Aus der Verschmelzung dieser beiden heterogenen Elemente entstand die christliche Messe; ihre Zweiteilung in die Vormesse oder ‚Katechumenenmesse' und die eigentliche Mysterienfeier oder ‚Gläubigenmesse', wie sie noch heute in den orientalischen Meßliturgien hervortritt, zeigt deutlich genug die Spuren ihrer Entstehung. Wie die eucharistischen Dankgebete der Didache sich an den jüdischen Tischsegen anschließen, so berühren sich die Preis- und Bittgebete, welche im christlichen Gottesdienst der Schriftlesung folgen, aufs engste mit den jüdischen Synagogengebeten. Das allgemeine Kirchengebet, das der römische Bischof Klemens seinem Brief an die Korinther einflicht und das als Typus des altchristlichen Kirchengebets gelten darf, zeigt eine unverkennbare Ähnlichkeit mit dem synagogalen Hauptgebet, dem Schemone 'Esre [8]. In ähnlicher Weise zeigt die Grundform der Anaphora in der orientalischen Meßliturgie entscheidende Berührungspunkte mit dem Rahmengebet des Schma und den mannigfachen literarischen Dokumenten des altjüdischen Gemeindegebetes [9]. In allen Dokumenten altchristlicher Liturgie zeigt sich, wie enge die Gebetssprache des jungen Christentums von der synagogalen Gebetsterminologie abhängig ist. Gleichwohl verrät die altchristliche gottesdienstliche Gebetssprache gegenüber der traditionellen jüdischen Gebetsterminologie schöpferische Originalität. Es war Paulus, der die stereotypen Doxologien der synagogalen Liturgie umschuf, der ihnen ein christliches Gepräge aufdrückte und die Kraft seines Christuserlebnisses einhauchte. Es gab fortan kein christliches Gemeindegebet mehr, das nicht in einer feierlichen Doxologie, wie sie Paulus im Munde führte, ausklang.

Das gottesdienstliche Beten der altchristlichen Kirche war noch mehr wie das altsynagogale Gemeindegebet frei von aller konventionellen Gebundenheit, von allem steifen Formalismus und toten Traditionalismus; es war eine ebenso lebendige Größe wie das individuelle Gebetsleben der alten Christen. Nur die allgemeinen Umrisse der gottesdienstlichen Feier, nur der allgemeine Inhalt und Aufbau sowie die religiöse Terminologie der Gebete standen fest. Das alte Christentum kennt im Gegensatz zu den antiken Tempelritualen und zu den synkre-

tistischen Mysterienkulten keine bindenden Gebetsformulare. Erst in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts beginnt zugleich mit der Bildung fester Kirchenordnungen die allmähliche Stabilisierung des gottesdienstlichen Gemeindegebets. In den verschiedenen Kirchen des Ostens und Westens entstehen liturgische Gebetsformulare, deren Gebrauch beim Gottesdienst jedoch noch nicht streng vorgeschrieben ist. Ihre Verfasser sind Bischöfe, deren Amtsmacht immer mehr erstarkte. Die ältesten kirchlichen Gebetsformulare, die uns erhalten sind, sind der liturgische Papyrus von Der-Balyzeh [10], die Gebetssammlung des Bischofs Serapion von Thmuis [11], die liturgischen Gebete der ägyptischen Kirchenordnung [12] und das liturgische Idealformular im achten Buch der apostolischen Konstitutionen [13]. All diese Formulare sind nur Zusammenstellungen von Mustergebeten, aber noch keine statutarischen liturgischen Ordnungen; sie sind der unmittelbare Niederschlag des freien und ungebundenen Gemeindegebets, das in den beiden ersten Jahrhunderten und bis weit ins dritte Jahrhundert hinein in der christlichen Kirche lebendig war.

Das dritte Jahrhundert brachte Gebetsmuster für den Gottesdienst. Im vierten Jahrhundert setzte eine umfassende liturgische Reform [14] ein. Die schlichte Mysterienfeier der alten Kirche wurde mit einem prunkvollen Zeremoniell umgeben, das zum Teil den dahinsinkenden antiken Ritualen entlehnt wurde. Die ursprünglich umfangreichen Gebetstexte verkürzte man, um die Dauer des Gottesdienstes zu beschränken — ein Zugeständnis an den erkaltenden Gebetseifer. Die liturgischen Gebetsformulare wurden von dogmatischem Gesichtspunkt aus überarbeitet. Die alten Doxologien und Gebetsformeln, aus denen eine subordinatianische Christologie und ein rein heilsökonomischer Trinitätsglaube redete, waren die festen Punkte, hinter denen sich die Arianer und andere Häretiker im Kampf gegen die kirchlichen Dogmen verschanzten. Um ihnen diese Stützen zu entreißen, tilgte man alle dogmatisch anstößigen Stellen in den Gebetstexten und ersetzte sie durch theologisch korrekte Formeln. So trat die Liturgie in den Dienst der dogmatischen Belehrung und des antihäretischen Kampfes. Um den neuen liturgischen Formularen in den Gemeinden Ansehen zu verschaffen, stellte man sie unter die Autorität der Apostel, die als Gründer der Gemeinden galten, oder großer orthodoxer Bischöfe und Theologen des Reformzeitalters. Die Reformliturgien tragen in pseudepigraphischer Weise den Verfassernamen eines Jakobus, Andreas und Markus, Basilius, Chrysostomus und Gregor von Nazianz. Gleichwohl liegt diesen irrigen Aufschriften der Liturgien eine geschichtliche Wahrheit zugrunde; es waren allenthalben die rechtgläubigen Bischöfe, die mit starker Hand diese dogmatisch-liturgische Reform durchführten.

Vom 4. Jahrhundert an besaß wohl jede größere Gemeinde eine eigene Gottesdienstform und ein eigenes liturgisches Musterformular. Allmählich aber verdrängten die Liturgien der großen kirchlichen Metropolen die ihrer kleineren Nachbarkirchen; es entstanden so ganze Liturgiegebiete. Die umfassendste Ausdehnung gewann die römische Meßliturgie; mit der Erstarkung des römischen Primats ging Hand in Hand die

Verdrängung der anderen abendländischen Liturgien, bis schließlich durch Gregor VII. die römische Liturgie zur Liturgie des christlichen Abendlandes schlechthin wurde.

Im Laufe des 7. Jahrhunderts gelangt der große Entwicklungsprozeß des christlichen Gemeindegottesdienstes in der Ost- und Westkirche zum Abschluß. Die Änderungen und Zusätze, welche die kommenden Jahrhunderte für die abendländische Liturgie noch brachten, sind unbedeutend. Aus den zahlreichen Liturgien der abendländischen und morgenländischen Kirchen heben sich wenige Haupttypen heraus: die westsyrische, ostsyrische, ägyptische, kleinasiatisch-byzantinische, gallische und römische Liturgie. In den Grundzügen, im Inhalt und in der Terminologie zeigen die Liturgien des Orients und Okzidents weitgehende Übereinstimmungen. Der Hauptunterschied beider Liturgiengruppen liegt in der Rolle, die in ihnen das Kirchenjahr spielt. Die morgenländischen Meßformulare gestatten diesem, von der Schriftlesung und kleineren Gesangsstücken abgesehen, so gut wie keinen Einfluß und zeigen darum eine gewisse Einförmigkeit. Die abendländischen Liturgien hingegen gewinnen durch die Anpassung bestimmter Meßtexte an das Kirchenjahr Reichtum, Mannigfaltigkeit und Leben. Dennoch haben im ganzen die orientalischen Liturgien die altchristliche Gottesdienstform und Gebetsweise treuer bewahrt [15]. Der Grundcharakter freilich ist bei beiden Liturgiegruppen derselbe. Der Gemeindegottesdienst ist eine statutarische, der freien Willkür des Liturgen wie der Gemeinde entzogene, sakrale Institution. Die Gottesdienstordnung und das Gebetsformular ist heilig und unantastbar. In der alten Kirche wurde überall der Gemeindegottesdienst in der lebendigen Landes- und Volkssprache gefeiert; eben darum zeigen die alten christlichen Liturgien eine Vielheit von Sprachen; es gibt griechische und lateinische, syrische, koptische, armenische, äthiopische und slavische Meßformulare. Aber sobald die liturgischen Gebetstexte sich zu feststehenden und unabänderlichen Ritualformeln verhärtetetn, war die lebendige Sprechsprache des Volkes zur heiligen Gottesdienst- und Kirchensprache geworden, die unverändert beibehalten wurde, auch wenn die lebendige Volkssprache in unaufhörlichem Fortschritt sich wandelte oder wenn der Gottesdienst bei fremden, neubekehrten Völkern gefeiert wurde. Bis zum heutigen Tage wird der liturgische Gottesdienst in der ganzen katholischen Kirche und in allen orthodoxen Kirchen des Ostens in einer den Gläubigen un- und halbverständlichen, toten Kirchensprache abgehalten.

Die Reformation brachte gewaltige Umwälzungen auf gottesdienstlichem Gebiete. Schon die vorreformatorischen Wicliffiten und Husiten feierten (wenigstens teilweise) die Messe in der Landessprache. In allen Ländern, in denen die Reformation Fuß faßte, trat alsbald im Gottesdienste die lebendige Volkssprache an die Stelle der toten lateinischen Kirchensprache. In Deutschland war es Thomas Münzer, der in Altstedt die erste deutsche Messe einführte. Aber die gottesdienstliche Neuerung der Reformation erschöpfte sich keineswegs in der Einführung der Landessprache und in der hierdurch bedingten Wiederherstellung

des wirklichen Gemeindegottesdienstes. An die Stelle der altehrwürdigen katholischen Meßliturgie treten neue Gottesdienstformen, die alle die eucharistische Opferhandlung verbannen. Mit der Beseitigung der katholischen Opferidee wurde auch die Kommunion, die geheimnisvolle Tischgemeinschaft mit dem erhöhten Herrn, in den Hintergrund gedrängt. Der opferlose, rein geistig-sittliche Wortgottesdienst, den schon das synagogale Judentum pflegte, wurde von den Reformatoren erneuert. Dabei wurde der Zusammenhang mit den Gebetstexten der katholischen Messe teils pietätvoll bewahrt, teils konsequent zerrissen. Am radikalsten verfuhren die Sektenstifter und die Schweizer Reformatoren, die die Bibel zum ausschließlichen Formal- und Materialprinzip des Gottesdienstes erhoben und jede Erinnerung an die römische Liturgie auslöschten. In den evangelischen Sekten und Freikirchen überwiegt das freie Gebet des Geistlichen oder der Gemeindeglieder; der individualistische Geist der Sekten verträgt keine Bindung des gemeinsamen Gebets durch starre Ordnungen und Formeln. Die Reformatoren der Schweiz schufen zwar feste Gottesdienstordnungen, gestalteten diese aber völlig selbständig und unabhängig von der katholischen Liturgie. Zwinglis Gottesdienstordnung[16] zeigt eine gewisse Dürftigkeit; im Mittelpunkt des Gottesdienstes steht die Verkündigung des Wortes, das Gemeindegebet bildet nur die Einleitung und den Schluß der Predigt. Reicher ist Calvins liturgisches Formular, das sich an die Gottesdienstordnung des Straßburger Reformators Martin Butzer anschließt[17]; es offenbart bei aller Originalität eine tiefe religiöse Innigkeit und eine lautere sittliche Kraft. Weit konservativer ist Luthers „deutsche Messe und Gottesdienstordnung" (1526)[18]; sie übernimmt zahlreiche Gebete aus dem Missale Romanum; ausgeschlossen sind alle jene Texte, in denen der Opfergedanke ausgesprochen ist. Im Geist der Luther'schen Gottesdienstreform sind die verschiedenen Agendenbücher der deutschen Landeskirchen des 16. Jahrhunderts abgefaßt[19], ebenso die Gottesdienstordnungen der skandinavischen Kirchen, die jedoch den Zusammenhang mit den katholischen Liturgieformen noch treuer bewahrten als jene. Die schwedische Landeskirche hat bis heute das feierliche katholische Zeremoniell, ja sogar den Namen ‚Messe' als Bezeichnung des feierlichen Sonntagsgottesdienstes beibehalten (*högmässa*)[19b]. In engem Zusammenhang mit der römischen Meßliturgie steht trotz der verschiedenen calvinischen Einschläge auch die Gottesdienstordnung der anglikanischen Kirche (the Book of Common Prayer)[20]. Alle diese evangelischen Agenden und liturgischen Bücher stellen genau so wie die entwickelten Liturgien der alten Kirche feste, den Geistlichen und die Gemeinde bindende Gottesdienstordnungen und statutarische Gebetsformulare dar. „Luthers freilassende liturgische Vorschläge wurden zu landesherrlich vorgeschriebenen Agenden verarbeitet, über deren strenger Befolgung man ängstlich wachte; ein Agendenzwang kam auf, der dem Wesen des evangelischen Gottesdienstes zuwider ist und dem Geist Luthers, zu dessen Ehren man ihn aufrichtete, durchaus widerspricht" (Rendtorff)[20b].

Der Pietismus[21] brachte keine eigentliche Reform der herkömm-

lichen Gottesdienstordnungen der Landeskirchen. Er suchte vielmehr in engeren Kreisen ein kräftiges religiöses Gemeinschaftsleben zu wecken. In Speners *collegia pietatis* und in den Herrenhuter Brüdergemeinen wurde das freie Gebet und subjektive Andachtslied gepflegt, das dann aus den esoterischen Kreisen der Erweckten auch in den öffentlichen Gottesdienst eindrang. Eine durchgreifende Änderung des Agendenwesens trat in der Periode des Rationalismus [22] ein. Die altkirchlichen und reformatorischen Gebetstexte standen in grellem Widerspruch zu dem rationalen und moralistischen Religionsideal der Aufklärung. Man ersetzte sie durch neue liturgische Schöpfungen im Sinne des Rationalismus. An die Stelle der lapidaren, kraftvollen Kirchengebete traten langatmige und gefühlsweiche Lehrtexte, in denen die rationalistischen Dogmen gepredigt wurden. An die Stelle der feierlichen altchristlich-paulinischen Gebetssprache trat eine seichte, moderne Poetensprache. „Der Salonton drang in die Kirche ein." Selbst das Vaterunser und Credo wagte man im rationalistischen Geiste zu paraphrasieren.

Die rationalistische Agendenreform drohte das echte Gemeindegebet aufzulösen und in einer erbaulichen Vernunft- und Sittenpredigt zerfließen zu lassen. Gegen die Verflüchtigung des evangelischen Heilsglaubens in einer vagen, kulturseligen Vernunftreligion erhob sich bei Beginn des 19. Jahrhunderts mit elementarer religiöser Gewalt die evangelische Erweckungsbewegung. Im Zusammenhang mit ihr steht die Agendenbewegung, die in allen deutschen Landeskirchen einsetzte. Es war kein Geringerer als König Friedrich Wilhelm III. von Preußen [23], der als erster sich um die Gottesdienstreform bemühte; „den Liturgiker auf dem Königsthrone" hat man ihn nicht mit Unrecht genannt [23 b]. 1816 erschien anonym die von ihm verfaßte „Liturgie für die Hof- und Garnisongemeinde in Potsdam". Schleiermacher übte an ihr scharfe Kritik. Nach langwierigen Kämpfen wurde die königliche Agende schließlich in ganz Preußen angenommen. In ähnlicher Weise wurden im Laufe des 19. Jahrhunderts auch in den übrigen deutschen Landeskirchen allgemeine Agenden eingeführt. (Dabei blieb für manche Gemeinden der Gebrauch älterer Agenden gestattet.) Alle diese Reformliturgien unterscheiden sich von der rationalistischen Gottesdienstweise durch ihren evangelisch-reformatorischen Gedanken- und Stimmungsgehalt wie durch ihre feierlich-ernste biblische Sprache.

Der Kampf um die Agendenreform, der zu Anfang des letzten Jahrhunderts entbrannte, ist bis heute nicht zur Ruhe gekommen; das liturgische Problem gehört zu den wichtigsten und schwierigsten innerkirchlichen Problemen des modernen Protestantismus. Die Einzelgemeinde fordert das Recht, selbständig die Ordnung des Gottesdienstes und die Form des liturgischen Gebets zu bestimmen. Die individualistische Gegenwartsfrömmigkeit begnügt sich nicht mit den liturgischen Formeln der alten Kirche oder des Reformationszeitalters, sie verlangt nach eigenem, selbständigen Ausdruck. Man will aus dem Widerspruch herauskommen, der zwischen den modernen religiösen Anschauungen und dem Gedankengehalt der überkommenen liturgischen Gebets-

formulare besteht. Bei aller Pietät gegenüber dem kostbaren liturgischen Erbe der Vergangenheit fordert man Freiheit für den Liturgen in der Auswahl und Fassung der Gebete. Man will „nach den Gesetzen der Gemeindepsychologie“ [24] eine Idealform des Kirchengebets gestalten, die dem religiösen Denken und Sehnen des Gegenwartsmenschen angepaßt, diesen in die Tiefe christlichen Gebetsgeistes führen soll [25].

Das gottesdienstliche Gemeindegebet im Vollsinne des Wortes ist eine Eigentümlichkeit der jüdisch-christlichen Religion. Außerhalb der jüdischen Synagoge und der christlichen Kirchen und Sekten lassen sich nur Spuren und Ansätze eines solchen aufweisen. Bei kulturarmen Völkern treffen wir häufig das gemeinsame Gebet einer sozialen Gruppe (s. oben S. 53 ff.), das in seiner äußeren Form dem jüdisch-christlichen Gemeindegebet gleicht. Der Inhalt zeigt jedoch denselben urwüchsigen Eudämonismus, der dem primitiven Einzelgebet eigen ist. Das gemeinsame Gebet ist hier nicht die Äußerung einer religiösen Gemeinde, sondern einer profanen, politischen, der Familien-, Dorf-, Gau- oder Stammesgemeinschaft; es dient nicht dem religiösen Heilsverlangen, sondern den profanen Alltagsinteressen. Man kann darum hier nicht von einem gottesdienstlichen Gemeindegebet sprechen. Die antiken Kulte kennen nur das priesterliche Ritualgebet und den priesterlichen Kulthymnus, der eine heilige Handlung begleitet. Nur in der ägyptischen Religion des neuen Reiches treffen wir eine Spur eines Gebetsgottesdienstes. Die schwungvollen Sonnenhymnen des Reformatorkönigs Ichenaton dienten wahrscheinlich der von ihm gegründeten Atongemeinde als feierliches Tedeum beim Gottesdienste [26]. Die synkretistischen Mysterienkulte des römischen Reiches kannten, soweit wir aus den spärlichen Quellen schließen können, ein Gemeindegebet. Dieses nimmt jedoch in der gottesdienstlichen Feier nicht jene zentrale Stellung ein, die ihm in der jüdischen Synagoge und in den christlichen Kirchen zukommt; im Mittelpunkte steht stets die geheimnisvolle sakrale Handlung, die Mysterienweihe, die der Priester und die Mysten mit geheimnisvollen, archaischen Formeln begleiten [27]. Die sakramentale Handlung und die heilige Formel allein sind es, welche das jenseitige Heil auf magische, sinnlich-übersinnliche Weise vermitteln. Der Islam, der in seinen Gebetsordnungen gänzlich vom Judentum abhängig ist, kennt ein öffentliches Gemeindegebet; es findet nach der Vorschrift des Koran (62, 9) an jedem Freitag Mittag in der Moschee statt [28]. Es spielt jedoch im Frömmigkeitsleben des Muslim bei weitem nicht jene Rolle wie das Synagogengebet im Judentum. Im Grunde ist das muhammedanische Gemeindegebet nur die gemeinsame Verrichtung des individuellen Pflichtgebets (*salât*). Ob man im mazdaistischen Parsismus von einem gottesdienstlichen Gemeindegebet reden darf, muß bezweifelt werden. Die Yasna, die beim mazdaistischen Hochamt gesungen werden, ähneln allzusehr den einförmigen antiken Ritualhymnen, als daß wir sie mit dem altjüdischen und christlichen Gemeindegebet vergleichen könnten. Den zahlreichen hinduistischen Sekten, in denen die indische Bhakti-Mystik eine kultische Ausprägung

findet, ist ein gottesdienstliches Gemeindegebet ebenso fremd wie dem vedischen Brahmanismus [28b]. Nur die moderne indisch-christliche Mischsekte des *Brâhmasamâj* (Brahmagemeinde), die von dem Brahmanen Rammohun Roy zu Anfang des verflossenen Jahrhunderts gestiftet wurde, hat nach dem Vorbild der abendländischen evangelischen Kirchen einen Gemeindegottesdienst mit Schriftlesung, Gebet und Gesang eingeführt. Der Verfasser der heute gültigen Gottesdienstordnung ist Keschub Chunder Sen [29].

So lassen sich außerhalb des Judentums und Christentums nur kümmerliche Spuren und Keime eines gottesdienstlichen Gemeindegebets aufweisen. Das Christentum (die israelitisch-jüdische Mutterreligion inbegriffen) ist die „Religion des Gebetes" schlechthin; dieser oben angeführte Satz (S. 235 f.) bewahrheitet sich ebenso im individuellen Frömmigkeitsleben der großen christlichen Persönlichkeiten wie im gottesdienstlichen Leben der christlichen Kirchen und Sekten. Das Gebet ist im Christentum der Mittelpunkt der persönlichen Frömmigkeit, es ist ebenso der Brennpunkt des Gemeindegottesdienstes.

3. Motiv und Zweck des gottesdienstlichen Gemeindegebets.

Alles Beten ist ursprünglich der unmittelbare Ausdruck quellender Affekte, aufwühlender religiöser Erlebnisse. Auch das gottesdienstliche Gemeindegebet ist ursprünglich nicht die absichtliche Schöpfung eines oder mehrerer frommer Menschen, sondern der innerlich notwendige Ausdruck der gemeinsamen religiösen Erfahrungen einer enge verbundenen Gruppe. In den Zeiten gewaltiger religiöser Erregung, in denen bestehende religiöse Gemeinschaften sich fester zusammenschließen oder neue sich bilden, bleibt das kraftvolle Frömmigkeitsleben nicht auf einzelne schöpferische Genien beschränkt, sondern strömt über auf alle Glieder der Gemeinde. Die jüdische Exilsgemeinde, die Makkabäergemeinde, das Urchristentum und all jene christlichen Sekten, die aus einer Erneuerung des urchristlichen Enthusiasmus hervorgingen, offenbaren ein erstaunlich kräftiges religiöses Kollektiverleben. „Ein Leib sind wir viele" (1 Kor 10_{27}) — kein Wort veranschaulicht das innige Gemeinschaftsgefühl, das all diese religiösen Bewegungen durchdringt, plastischer wie dieses paulinische Bekenntnis. Ein einziges großes Erlebnis durchflutet die alte jüdische Gemeinde: das Bewußtsein Jahwes auserwähltes Volk zu sein und die Hoffnung auf Israels Herrschaft über die Heiden. Ein einziges großes Erlebnis durchströmt die urchristliche Kirche: die Gewißheit des in Christus geschenkten Heils und die Sehnsucht nach der baldigen Vollendung des Gottesreiches. Dieses gemeinsame große Erlebnis drängt spontan nach Aussprache im Gebet, genau so wie jedes affektive religiöse Erlebnis eines Einzelnen nach Entladung durch das Gebet verlangt. Die ihres Heils gewisse Gemeinde will „einmütig mit einem Munde" ihren Gott preisen (*ὁμοθυμαδὸν ἐν ἑνὶ στόματι δοξάζητε* Roe 15_5 f.) [30]; sie will ihm als großer Chor lobsingen (*χόρος γενόμενοι ᾄσητε* Ign. ad Rom. 2_2); die nach dem Heil sich sehnende Gemeinde will in

„einer gemeinsamen Bitte" zu ihrem Gott flehen (*μία δέησις ἔστω κοινή* Ign. ad Magn. 7_2).

Das Gemeindegebet ist nicht bloß der Ausdruck des religiösen Kollektiverlebnisses, es dient auch der gegenseitigen Erbauung der Gemeindeglieder. „Erbauung" (*οἰκοδομή*) — ein Terminus, den der Völkerapostel in die religiöse Sprache des Christentums eingeführt hat — ist die Übertragung religiöser Gefühle bzw. die Weckung, Steigerung und Verlebendigung schon vorhandener religiöser Gefühle, Stimmungen und Willenstendenzen „Alles geschehe zur Erbauung!" ist die Maxime, die Paulus den Korinthern in seiner Erörterung des gemeinsamen Gottesdienstes entgegenhält (1 Kor 14_{26}). Durch das enthusiastische Gebet eines Geistbegabten sollen alle Brüder in dieselbe religiöse Stimmung und Leidenschaft hineingezogen werden, aus welcher dieser betet. Eben deshalb will Paulus die ekstatische Gebetssprache des Zungenredens vom Gemeindegottesdienst möglichst fernhalten, weil von ihr keine erbaulichen Wirkungen auf die Versammelten ausgehen. Die Brüder werden von dem affektiven Gebet, das sich in wirren Wortfragmenten oder unverständlichen sprachlichen Neubildungen äußert (s. o. S. 358), nicht zum Mitbeten angeregt. „Denn du betest wohl schön, aber der andere wird nicht erbaut" (1 Kor 14_{17}). Das Gemeindegebet soll also die in den Seelen schlummernden religiösen Gedanken und Gefühle wecken, die schon lebendigen steigern und vertiefen; es soll in allen am Gottesdienst Teilnehmenden eine warme Gebets- und Andachtsstimmung erzeugen. Luther hebt diese eine Seite des gemeinsamen Gebets hervor. „Daheim im Hause bin ich so wacker und lustig nicht; aber in der Kirche unter dem Haufen ist's herzlich und dringet auch durch." Er rühmt das „Gebet unter dem Haufen und in der Versammlung, da eins das andere reizt, bewegt und erhitzt, daß es stark zu Gott dringt und dadurch erlangt ohne allen Zweifel, was es will" [31].

Mit dem erbaulichen Zweck des Gemeindegebets berührt sich enge der pädagogische. Das Gebet der Gemeinde soll den Einzelnen auf eine höhere Stufe des Betens erheben. Die engen selbstsüchtigen Wünsche sollen im Angesicht der Gemeinde verstummen. Der Beter soll sich in das Heilsbewußtsein der Gemeinde einfühlen und die großen Anliegen der Gesamtheit als die eigenen erleben. Die Kleinen und Schwachen, die mit niederen und irdischen Gedanken zur Versammlung kommen, sollen auf die Höhe reiner religiöser Sehnsucht emporgeführt werden, sollen beten, wie die Starken und Schöpferischen der Gemeinde beten; die, welche nicht wissen, was wahres Beten ist, sollen hier beten lernen und sich im Beten üben. Diese pädagogische Abzweckung des Gemeindegebets wurde von den Reformatoren in den Vordergrund gerückt und von der altprotestantischen Orthodoxie wie von der modernen Theologie immer entschiedener betont. „Die vorgeschriebenen und vom Liturgen verlesenen Gebete sind nicht eigentlich Gebete, sondern eine Anleitung zu gemeinsamem Gebet" (Von der Goltz) [32]. „Das gemeinsame Beten und Singen im Gottesdienst ist noch nicht das Gebet selber, sondern nur eine Vorbereitung, eine Vor-

übung auf das Gebet des Herzens, eine Zubereitung der Seele" (Geyer)[33]. Dieser erzieherische Zweck des Gemeindegebets ist jedoch nur Neben-, keineswegs aber Hauptzweck. Alles gemeinsame Beten soll vielmehr unmittelbare Äußerung des gemeinsamen religiösen Erlebens sein und der wechselseitigen Erbauung d. h. der Festigung und Erhöhung dieses Erlebens dienen.

Das Gemeindegebet ist der Mittel- und Höhepunkt des Gemeindegottesdienstes. Ihm geht stets die Schriftlesung und -erklärung, die Verkündigung des Gotteswortes voraus. Sie soll die Herzen der Gläubigen zur Andacht stimmen und zum gemeinsamen Gebet vorbereiten. Wie das Gebet der Mystiker sich an der Meditation entzündet und von ihr sich nährt, so entzündet sich das Gemeindegebet an der Vertiefung in das in der Schrift niedergelegte Gotteswort. Zum synagogalen Gottesdienst gehört die Thora- und Prophetenlektion, an die sich ein erbaulicher Vortrag (*derâšâ*) anschließt. Auch im islamischen Freitagsgottesdienst geht der *ṣalât* eine Predigt (*chutba*) voraus [34]. Im gottesdienstlichen Kapitel des ersten Korintherbriefes nennt Paulus die *διδαχή* und *ἑρμηνεία* neben dem *ψαλμός* als Bestandteile des urchristlichen Gottesdienstes (14_{26}). Nach der gottesdienstlichen Schilderung des Justin werden die Schriften der Propheten und die „Erinnerungen" der Apostel (d. h. die Evangelien) vorgelesen; an die Lektion schließt sich die Mahnrede des ‚Vorstehers' an [35]. Die Schriftlesung mit der darauffolgenden Predigt blieb ein Wesensbestandteil des christlichen Gemeindegottesdienstes bis zum heutigen Tag. Der innere Zusammenhang von Predigt und Gemeindegebet wird sehr treffend von Luther hervorgehoben:

„Wo das Volk nicht zuerst von Gott unterrichtet ist, da ist es unmöglich zu beten; ja, es wird keiner für sich selbst recht beten können, wo er sich nicht zuvor selbst den Glauben . . . . vorprediget; und durch eine solche Predigt, die sich einer selbst tut, wird das Herz beweget und erwecket zum Gebet. Solches geschieht aber alles öffentlich in unseren Kirchen . . .; es schallet darinnen für und für die Stimme des hl. Evangelii, damit die Leute von Gottes Willen unterrichtet werden. Zu solchen Predigten kommt das Gebet oder die Danksagung. So will Paulus in der ersten an die Corinthier (14, 3), daß man die Gemeinde erst lehren und vermahnen soll, d a r n a c h kann man recht Gott danken oder anrufen . . . . Daß also die Predigt und das Gebet allezeit beieinander seien!" [36]

Nicht selten freilich — schon im alexandrinischen Judentum und später in vielen protestantischen Kirchen — nimmt die Predigt die herrschende Stelle im Gottesdienst ein und drängt das Gebet zurück. „Der selbständige Charakter und die gleiche Dignität des Gebets mit der Predigt geht verloren, das liturgische Gemeindegebet sinkt zu einem Appendix der Predigt herab" (Theod. Harnack) [36b]. Ursprünglich jedoch kommt der Schriftlektion und Homilie nur eine dienende und vorbereitende Bedeutung zu. Nicht Rede v o n Gott, sondern Rede z u Gott, nicht Verkündigung der Offenbarung Gottes, sondern unmittelbarer Verkehr mit Gott ist der eigentliche Gottesdienst.

Neuere um die liturgische Reform verdiente evangelische Theologen haben diesen Gedanken klar erkannt und ausgesprochen. F. S p i t t a schreibt: „Das Wesen des evangelischen Kultus sehe ich in der Erhebung des Herzens zu Gott im Gebet. Dazu soll uns die Zeit des Gottesdienstes und das Gotteshaus mit seinem Schmucke, die Vorlesung aus der heiligen Schrift und die Predigt ver-

helfen“ [36c]. Karl Anton urteilt: „Die Predigt bestimmt nicht, sie ist vielmehr nur Hilfe, Weg zur Erreichung des Ziels . . . . Sie steht nicht in der Mitte des Ganzen als Herrscherin, sondern als Dienerin, die bescheiden erst hervortritt, wenn sie ihren Dienst zu verrichten hat und ebenso darnach wieder zurücktritt“ [36d].

Das gemeinsame gottesdienstliche Gebet ist ursprünglich der unmittelbare Ausdruck der gemeinsamen religiösen Erfahrungen und dient der gemeinsamen Erbauung. Aber die regelmäßige Wiederkehr der Gebetszusammenkünfte und die dauernde Identität des Gebetsmotivs bedingten eine allmähliche Schwächung der motivierenden Erlebnisse und leiteten so einen fortschreitenden Erstarrungsprozeß ein. Wie bei primitiven Völkern das Gebet aus einer spontanen und unmittelbaren Affektäußerung sich zu einem festen Bestandteil eines komplizierten Rituals verhärtet, so wird auch das jüdisch-christliche Gemeindegebet aus der lebendigen Äußerung des religiösen Kollektivbewußtseins zu einer steifen sakralen Institution, einer überlieferten Gottesdienstordnung, die in sich selbst wertvoll, in der Form unantastbar und deren Vollzug religiöse Pflicht ist. In dem Maße, als die Gemeinde oder Sekte, die enge innerliche und persönliche Gemeinschaft einer Vielheit von frommen Individuen, zur umfassenden Landes- oder Weltkirche sich fortbildete, in der die soziale Beziehung der einzelnen Glieder eine viel losere, äußerlichere und unpersönlichere ist, in demselben Maße erlosch das lebendige Gemeinsamkeitsgefühl, das sich im Gemeindegebet mit innerer Notwendigkeit auslebte; aber seine objektive Schöpfung, die liturgische Gebetsformel, lebte fort und entzündete in den Herzen mancher Frommen immer wieder jenes Gemeinsamkeitsgefühl, aus dem sie ursprünglich geboren war.

4. Die Form des gottesdienstlichen Gemeindegebets.

Das liturgische Gemeindegebet der jüdischen Synagoge und der christlichen Kirche zeigt in der Form gegenüber dem gemeinsamen Beten primitiver Stämme nichts wesentlich Neues. Alle die charakteristischen Formen, in denen die primitive Familien-, Dorf- oder Stammesgemeinschaft ihre gemeinsamen Gebetsanliegen vor ihren Gott bringt, kehren hier wieder.

Das Bewußtsein der Gegenwart Gottes und das Streben, durch das gemeinsame Gebet sich gegenseitig zu erbauen, erfordert Ordnung in der gottesdienstlichen Feier. Paulus mahnt die Korinther bezüglich der gottesdienstlichen Versammlung: *πάντα εὐσχημόνως καὶ κατὰ τάξιν γινέσθω* (1 Kor 14_{40}). Das Gemeindegebet besteht nicht in einem chaotischen Stimmengewirr vieler Gläubigen, die alle in eigenen Worten mit Gott reden — das wären die Einzelgebete von vielen, aber keineswegs ein Gemeindegebet — sondern in dem Gebet eines Gemeindegliedes, dem die übrigen mit Aufmerksamkeit und Andacht folgen. Im altsynagogalen Judentum wurde das Gebet nicht von einem ständigen Liturgen, sondern in freiem Wechsel von einem der Anwesenden gesprochen; der jeweils Betende hieß ‚Bevollmächtigter der Gemeinde‘ (*šᵉliᵃch ṣibbûr*). Auch im Islam kann jeder Gläubige als *imâm* bei der gemeinsamen *ṣalât* fungieren, wenn er die nötigen Kenntnisse besitzt [37].

In der christlichen Urgemeinde hatte jeder männliche Christ, der vom Geist ergriffen war, das Recht, zur Verkündigung und zum Gebet das Wort zu ergreifen. Die Sitte des allgemeinen freien Betens ist der deutliche Hintergrund zum 14. Kapitel des ersten Korintherbriefes, in dem der Völkerapostel die Probleme des Gemeindegottesdienstes bespricht. „Wenn ihr zusammenkommt, dann hat jeder seinen eigenen Lobgesang" (14_{26}). Nicht das Recht des freien Laiengebets bestreitet Paulus, er fordert nur, daß jeder dieses Recht zur Erbauung der Gemeinde verwerte und in allgemein verständlicher Sprache, nicht in der unverständlichen Glossolalie bete.

Der urchristliche Enthusiasmus begann frühe zu verwehen. Ursprünglich waren alle Glieder der Gemeinde ‚Geistträger', charismatisch Begabte; aber gar bald wurde ihre Zahl geringer. An die Stelle des persönlichen Geistbesitzes trat das kirchliche Amt: der Episkopat und Presbyterat. Die Bischöfe und Presbyter sind nun die amtsmäßigen Liturgen, welche im Namen der versammelten Gemeinde das gottesdienstliche Gebet sprechen. Ignatius von Antiochien redet in einem Atemzuge vom „Gebet des Bischofs und der Gemeinde" (ad Eph. 5_2) — ein Zeichen dafür, daß bereits um die Wende des 1. Jahrhunderts der Bischof eine hervorragende Rolle beim gottesdienstlichen Gemeindegebet spielte. Zuerst scheint das eucharistische Dankgebet dem „Vorsteher" vorbehalten worden zu sein. Nach der Didache (10, 7) dürfen noch die Propheten, d. h. die Geistträger das Eucharistiegebet in völlig freier Weise sprechen. Nach der Beschreibung des Gemeindegottesdienstes bei Justin ist es ausschließlich der *προεστώς*, welcher bei der Darbringung von Brot, Wein und Wasser die Bitt- und Dankgebete spricht. Die Gebete der ‚Vormesse' hingegen, die sich zwischen die Schriftlesung mit der Predigt und die eucharistische Mysterienfeier einschieben, scheinen nach der Schilderung Justins freie Gebete einzelner Gemeindeglieder gewesen zu sein [38]. Hier stehen also das allgemeine Laiengebet und das priesterliche Amtsgebet nebeneinander. Später gingen dann alle gottesdienstlichen Gebete in die Hände des Amtspriesters (Bischofs oder Diakons) über. Aber neben und nach dem ordentlichen Vorbeter, dem Gemeindevorsteher und seinen Gehilfen, hatten noch lange die Pneumatiker das außerordentliche Recht, in der gottesdienstlichen Versammlung sich zum eigenen Gebet zu erheben. „Daß der Besitz des Geistes, nicht das Amt an sich, das Recht zu beten gab, davon behielt man ein Bewußtsein auch da noch, wo die Beamten die geistlichen Funktionen übernahmen. Erst als der Geist erloschen oder auf wunderbare Sonderwirkungen beschränkt war, wurde auch das allgemeine Recht, in der gottesdienstlichen Versammlung beten zu dürfen, ganz vergessen" (Von der Goltz) [39]. Die christlichen Sekten, in denen der urchristliche Enthusiasmus stets von neuem aufloderte, haben immer wieder den Versuch gemacht, den urchristlichen Gemeindegottesdienst zu repristinieren; sie haben auch das freie, unbeschränkte Laiengebet in den gottesdienstlichen Versammlungen erneuert. Da aber der Enthusiasmus nur relativ kurze Zeit währt und der Geistbesitz nur das Charisma weniger Frommer ist,

machten sich auch in den Sekten immer wieder jene Tendenzen geltend, die im gottesdienstlichen Leben der alten Kirche vom Laiengebet zum Priestergebet führten. So geben selbst die Quäker, die jedes geistliche Amt und jede gottesdienstliche Bindung radikal verwerfen, solchen Gemeindegliedern, die in den Versammlungen häufiger vom Geist getrieben werden, den Auftrag zum regelmäßigen Verkünden und Beten. Diese ‚*recorded ministers*' haben jedoch keine Vorrechte als Leiter der Versammlungen, geschweige denn ein eigentliches Kirchenamt [40]. Im Unterschied von den Sekten halten die evangelischen Landeskirchen an der alten katholischen Tradition fest, nach der das liturgische Gebet wie die Predigt Sache des amtsmäßigen Vertreters der Gemeinde ist und nicht ausnahmslos jedem Gemeindeglied zusteht.

Die Worte des Gemeindegebetes sind ursprünglich ebenso frei, vom Augenblicksaffekt eingegeben wie die des spontanen individuellen Gebets. Der Enthusiasmus, der in den Zeiten religiöser Anfänge und Umwälzungen aufflammt, verträgt keine Bindung des gemeinsamen Betens an starre gottesdienstliche Formen. „Der Geist weht, wo er will." Die urchristlichen Geistträger beten nach einem Wort der Didache, „was sie wollen" (10, 7), so wie es ihnen der Geist eingibt [41]. Tertullian, der energische Vorkämpfer der charismatischen Montanistenbewegung, bezeugt, daß die Christen bei ihren Gebetszusammenkünften frei und ungebunden aus dem Herzen beten (*sine monitore, quia de pectore oramus* [42]; *ut quisque de proprio ingenio posset*; Apol. 30. 39). Aber auch dann, als das Gemeindegebet zur priesterlichen und bischöflichen Amtssache geworden war, blieb die Fassung und Ausdehnung des Gebets noch lange Zeit frei. Nach der Schilderung Justins betet der Vorsteher bei der eucharistischen Feier, ὅση δύναμις αὐτῷ, d. h. wie und solange es in seiner Kraft steht (Apol. 67 $_5$) [43]. Während jedoch das Gebet des Laienpneumatikers stets eine starke persönliche Note zeigt, offenbart das Beten des priesterlichen Liturgen trotz aller formalen Freiheit im einzelnen ein feststehendes Schema, das sich an das synagogale Gebetsschema anschließt. Die allgemeinen Umrisse, die Aufeinanderfolge der Gedanken, also das „Rahmenwerk" sowie gewisse häufig wiederkehrende Redewendungen stehen fest; nur die „sprachlich-rhetorische Ausführung" ist das persönliche Werk des Augenblicks [44]. Wir haben es hier mit einer Übergangsform vom freien Gebet zur starren Gebetsformel zu tun; dieselbe Zwischenform, das ‚halbfreie', ‚variable' Gebet stellten wir bereits beim Beten des primitiven Menschen fest (s. o. S. 50). Beispiele eines solchen halbfreien Gebets sind das Preisgebet, das Esra (Neh 9) bei der Sanktion des Gesetzes spricht, wie das Kirchengebet, das Klemens seiner Paränese an die Korinther anfügt.

Nicht alle amtsmäßigen Liturgen der altchristlichen Kirche verfügten über eine produktive Gebetskraft. So entstand schon frühe das Bedürfnis zur Formulierung und Aufzeichnung von Mustergebeten, die jedoch keine bindenden Gebetsformulare, sondern lediglich Gebetsparadigmen darstellen [45]. In der ägyptischen Kirchenordnung heißt es ausdrücklich: „Der Bischof aber soll danken gemäß den oben ge-

nannten Bestimmungen. Jedoch liegt keineswegs für ihn die Notwendigkeit vor, daß er eben dieselben Worte vorbringt, die wir oben gesagt haben, so wenn er aus dem Stegreif (ἀπὸ στήθους) redet, wenn er Gott dankt; sondern nach dem Vermögen jedes einzelnen soll er beten. Wenn es ihm freilich möglich ist, in ansehnlicher Weise und gloriosem Gebet zu beten, so ist das schön, wenn er aber in anderer Weise betet und ein Gebet mäßig vorbringt, so soll ihn niemand hindern; nur möge er beten, indem er unversehrt ist, in rechtgläubiger Weise“ [46]. Schon die Didache enthält solche Mustergebete für die Eucharistiefeier. Ebenso sind die oben (S. 426) erwähnten altkirchlichen Gebetsformulare lediglich Gebetsparadigmen. Noch häufiger sind wohl solche Gebetsbeispiele mündlich in einzelnen Gemeinden überliefert worden.

Aus diesen mündlich oder schriftlich tradierten Mustergebeten entstanden allmählich festgelegte liturgische Gebetsformeln, die wörtlich beim Gottesdienst rezitiert wurden. Die jüdische Synagoge besaß wohl schon vor dem Fall des Heiligtums irgendwie formelhafte gottesdienstliche Gebete; das berühmte Achtzehngebet, das seine heutige Fassung nach der Zerstörung des Tempels erhalten hat, hat jedenfalls schon geraume Zeit vorher formelhafte Festigkeit erlangt. Doch sicherte das Verbot, liturgische Texte aufzuzeichnen, das bis zum Abschluß des Talmud (500) in Kraft blieb, dem freien bzw. halbfreien Gebet im synagogalen Judentum noch lange Zeit sein Recht [47]. In der christlichen Kirche vollzog sich der endgültige Übergang vom freien zum formelhaften Gebet im dritten Jahrhundert; bis weit ins dritte Jahrhundert hinein blieb augenscheinlich das freie Gebet vorherrschend [48]. Im fünften Jahrhundert treffen wir überall feste Gottesdienstordnungen und verpflichtende Gebetsformulare; der Liturge betet nicht mehr ἀπὸ στήθους (Ägyptische Kirchenordnung), ‚*de pectore*‘ (Tertullian), sondern rezitiert einen heiligen Text aus dem Gedächtnis oder liest ihn aus dem Ritualbuche ab. Wo im ersten Jahrhundert das begeisterte Gebet des Laiencharismatikers stand, da steht im fünften Jahrhundert das durch die Überlieferung geheiligte Gebetsformular des geistlichen Amtsträgers.

Ist das liturgische Gebet einmal zur unantastbaren, das Gewissen bindenden Formel geworden, so besitzt es eine ungeheure Stabilität. Die feierlichen Gebete, die heute bei der Messe der katholischen Kirche und der orthodoxen Kirchen des Orients gemurmelt oder gesungen werden, gehen in ihrer heutigen Fassung ins sechste Jahrhundert und noch viel weiter zurück. Viele Gebete des römischen Meßbuchs wie das Kyrie, Gloria, die Kollekten, die Präfation und das Sanctus sind unverändert oder nur leise modifiziert in die evangelischen Agenden aufgenommen worden. Andererseits stammt ein nicht geringer Bruchteil der gottesdienstlichen Gebete, die in den evangelischen Kirchen der Gegenwart im Gebrauch sind, aus dem Reformationsjahrhundert [49]. So tritt uns hier dieselbe religionsgeschichtliche Tatsache wie in den antiken Religionen entgegen: die liturgische Gebetsformel überdauert Jahrhunderte, ja Jahrtausende; sie ist fast unsterblich; selbst die gewaltigsten religiösen Erschütterungen und Umwälzungen vermag sie zu überstehen.

Gegen die Bindung des gemeinsamen Gebets durch vorgeschriebene Ordnungen und Formeln haben die evangelischen Sekten mit aller Kraft protestiert. Den englischen Independenten galt ein festgesetztes Gebet, eine statutarische Liturgie, als Vernichtung des heiligen Geistes, als eine Blasphemie gegen Gott; selbst das Gebet des Herrn war von dieser Verwerfung alles fest formulierten Betens nicht ausgenommen. Milton verdolmetscht in packenden Worten diesen antiliturgischen Independentengeist:

„Ein wahrer Christ kann keinen Grund finden, warum eine Liturgie zugelassen werden sollte, da eine solche Vorschrift weder auferlegt noch gehandhabt wurde von jenen ersten Gründern der Kirche, welche allein dazu Vollmacht hatten. Ohne deren Vorschrift und Beispiel legt des Priesters Gebet ebenso oft, wie dieser seinen Amtsrock und sein Chorhemd anzieht, ein liturgisches Sklavenjoch an .... Auch wenn die Worte der Liturgie selbst Manna wären, so würden sie doch, wenn sie aufgehäuft und uns auferlegt sein sollten, — während doch Gott jeden Morgen neue Ausdrücke in unser Herz niederregnen läßt —, eben aufbewahrtem Manna gleichen, das leicht Würmer erzeugt und stinkt. Gott hat uns nicht einen Reichtum von solchen Worten gegeben, damit wir sie so reichlich bei allen anderen Gelegenheiten gebrauchten und gegen ihn allein so kniggerisch seien bei unserer Andacht .... Wie Gott unser Gefühl läßt geleitet werden durch seinen heiligenden Geist, so sorgt er in gleicher Weise dafür, daß unsere Worte in uns gelegt würden ohne unser vorangehendes Nachdenken, aber weit mehr jene kindlichen Worte, die wir so häufig brauchen, wenn wir mit voller Redefreiheit zu dem Thron der Gnade hinzutreten. Diese hinzugeben für andere gebräuchliche Eingebungen von Menschen wäre eine Beleidigung seiner vollkommenen Gabe. Und auch wenn die Gabe bloß eine natürliche wäre, so sind freiwillige Gebete weniger mit einer oberflächlichen oder bloß anempfundenen Stimmung verbunden. Einzelne Fälle von ungehörigen freien Gebeten beweisen nichts gegen die Sache. Können unvorbereitete Schwätzer nicht anders zurechtgewiesen werden als dadurch, daß der Geist Gottes verboten werden muß in allen Menschen? ... Welche Unwissenheit und Schwachheit, den Gebrauch stehender Formeln als Beständigkeit auszulegen! Als ob Beständigkeit wäre im Kuckuck, der immer dieselbe Liturgie schreit! Gegen Roheit, Unverschämtheit und Plattheit ist das rechte Mittel nicht die Liturgie, sondern Gottes eigener Geist“ [50].

Aus diesen Motiven heraus haben die Sekten das freie Gemeindegebet — sei es nun das freie Gebet des Predigers oder auch der Gemeindeglieder ohne Unterschied — im Sinne des ältesten Christentums erneuert [51]. In dem vom Sektengeist berührten Calvinismus herrscht das freie Gebet vor. Die radikalste Form des freien Gemeindegebets stellen die Quäkermeetings dar. Die Quäker fordern für ihre gottesdienstlichen Versammlungen nicht nur das freie, von keiner Formelhaftigkeit beengte Beten, sondern das völlig spontane, aus Inspirationszuständen gewaltsam hervorbrechende Beten. Ein Augenzeuge schildert folgendermaßen den Quäkergottesdienst:

„In einem einfachen Saale versammeln sich die Freunde des Lichts in dem tiefsten Stillschweigen um den Geist von allen irdischen Zerstreuungen zurückzuziehen und durch diese innere Sammlung sich zum Vernehmen der himmlischen Einsprache geschickt zu machen. Diese feierliche Stille mag wohl eine halbe oder ganze Stunde fortgesetzt werden, ohne daß sie eine andere Unterbrechung erlitte als die, welche das Seufzen und Stöhnen einzelner vom Geist bewegter Gemüter hervorbringt, bis sich ein Glied von oben angetrieben fühlt, Mann oder Weib, das Haupt entblößt, sich erhebt zur Predigt oder auf die Knie niederfällt zum Gebet, je nachdem es der Geist eingibt“ [52].

Dieses geisteingegebene Beten in den Quäkermeetings ist die Grenz

form des rein individuellen Gebets und des gottesdienstlichen Kollektivgebets.

Die Agenden der lutherischen Landeskirchen schreiben dem amtierenden Geistlichen feste Gebetstexte vor, doch bieten sie häufig mehrere Gebetsformulare zur freien Wahl. Aber auch in den Landeskirchen verstummte nie die Forderung, dem freien Gebet des Liturgen Raum zu gewähren. Spener, der unermüdlich auf das ungebundene Herzensgebet im individuellen Frömmigkeitsleben drang, suchte dem freien Gebet auch im öffentlichen Gottesdienst eine Stätte zu schaffen, ohne daß er jedoch daran dachte, die feststehenden Gebetsformulare zu beseitigen. Er empfand nur das Bedürfnis, die stereotype Formel zumal des der Predigt folgenden allgemeinen Kirchengebets durch ein individuelles, an die jeweilige Predigt sich anschließendes freies Gebet zu ergänzen [53]. Freilich handelt es sich hier nicht um ein völlig spontanes, improvisiertes, aus der Eingebung des Augenblicks hervorquellendes Gebet, sondern um ein verfaßtes, prämeditiertes. In der Gegenwart steht das freie Gebet im Mittelpunkt der gottesdienstlichen Reformpläne. Hier ist es, wie ein moderner Theologe sagt, „ein Punkt, wo die Wahrhaftigkeit des individuellen religiösen Lebens mit den Forderungen des Gemeinschaftslebens hart zusammenstößt" (Paul Wernle) [54]. Die Richtung, in der die Reformgedanken sich bewegen, geht auf eine Verbindung des formulierten, traditionellen Gebets mit dem individuellen und freien Gebet des einzelnen Liturgen, wie sie schon von Spener geübt worden war [55]. Die gänzliche Verdrängung des formulierten Kirchengebets aus dem Gemeindegottesdienst und seine Ersetzung durch das freie Gebet bedeutet stets eine Bedrohung des religiösen Gemeinschaftsbewußtseins.

Theodosius Harnack hat die Gründe, welche die Lutheraner gegen das freie Gemeindegebet der Sektierer und Reformierten ins Feld führen, treffend zusammengefaßt: „Das freie Gebet geht immer von einem aus; und möge er noch so sehr in und mit der Gemeinde leben, seine Subjektivität, der die anderen mit gleichem Rechte gegenüberstehen, kann er nie ganz verleugnen. Das freie Gebet setzt immer die Differenz zwischen einem und allen voraus und fordert die Prüfung; in dieser Stimmung kommt es höchstens zum Nachbeten, aber nicht zum Mitbeten. Noch weniger sind hiebei Einzelgemeinde und Gesamtgemeinde verbunden. Soll nun diese Differenz verschwinden, soll ein Gebetsakt zustande kommen, der unmittelbar und zugleich von allen ausgeht und in dem sich Lokalgemeinde und Gesamtgemeinde eins wissen, so kann dies nur durch ein formuliertes Gebet geschehen. Das Gebet, allen gegeben und allen bekannt, erkennen auch alle als das ihrige an, denn es geht ursprünglich und unmittelbar von allen aus" [54 b].

Die Sprache des gottesdienstlichen Gemeindegebets ist eine ganz andere als die des individuellen Betens. Der Liturge, der im Namen und an Stelle der Gemeinde zu Gott spricht, befindet sich in einer ganz anderen seelischen Stimmung wie der Fromme, der im stillen Kämmerlein sein Herz vor Gott ausschüttet. Das Bewußtsein der Anwesenheit vieler bedingt eine unwillkürliche Beschränkung des individuellen Erlebens, eine gewisse Gefühlsverhaltung [54 c]. Die andachtsvolle Stille, mit der die Versammlung auf seine Worte lauscht, bewirkt eine Stimmung der Erhabenheit. Diese eigenartige Gemütsverfassung äußert sich ebenso in der Klangfarbe und dem Tonfall der Stimme wie in der Wahl und

Verbindung der Worte. Während das individuelle affektive Beten — zu diesem gehört vielfach auch das enthusiastische Gebet der Laiencharismatiker und Laienpneumatiker im Urchristentum (1 Kor 14) und in manchen Sekten — in unzusammenhängenden Rufen und Seufzern hervorgestoßen wird, wird das liturgische Gebet in langsamem, feierlichem Tone und in einem eindrucksvollen, regulären Rhythmus rezitiert oder auch in einem einförmigen Sprechgesang (*accentus*) oder einer majestätischen Melodie (*concentus*) gesungen. Während jenes, entsprechend dem Wechsel der Affekte und Gefühle, eine Sprunghaftigkeit und Unebenmäßigkeit der Gedanken zeigt, offenbart dieses, entsprechend der gleichförmigen Stimmung, einen klaren Gedankenfortschritt und durchsichtigen Aufbau. Enthüllt die Sprache des Herzensgebetes eine elementare Leidenschaft, einen ungestümen Drang, so verrät die Sprache des liturgischen Gebetes feierlichen Ernst und gemessene Würde. Die zahlreichen biblischen Termini und Floskeln verleihen der gottesdienstlichen Gebetssprache einen ehrwürdig-altertümlichen Charakter. Man kann deshalb von einem Sakralstil des liturgischen Gebets reden, der sich von dem beweglichen Konversationsstil des spontanen individuellen Gebets deutlich abhebt. Diesem feierlichen Sakralstil haftet jedoch nicht notwendig das Moment des Künstlichen, Gemachten und Unnatürlichen an. Im Gegenteil zeigt gerade die Sprache der altchristlichen Gebete wie des klementinischen Kirchengebets oder der Didache-Gebete eine natürliche Schlichtheit, Anspruchslosigkeit und Kraft; sie ist geeignet, den Hörer unmittelbar zu ergreifen und jene lebendige Gebetsstimmung zu erwecken, aus der sie ursprünglich floß. Das Missale Romanum und zahlreiche evangelische Agenden haben diese Eigenart des klassischen christlichen Gemeindegebets bewahrt. Kraftvolle Kürze und lapidare Wucht eignet dem Gloria und der Präfation, in denen die altchristlichen Gebetsmuster fortleben. Im Gegensatz hiezu zeigen die synagogalen Gebete, die Gebetsformulare der apostolischen Konstitutionen und die meisten Liturgien der Ostkirche eine weitschweifige Diktion, eine erdrückende Häufung klingender Epitheta, einen rhetorischen Prunk — lauter Eigentümlichkeiten, die an die antiken Ritualgebete und Kulthymnen erinnern. In ihrem reflektierenden, lehrhaften Ton erweisen sie sich bisweilen eher als Katechesen und Homilien, denn als Gebete der Gemeinde. Die moderne evangelische Agendenreformbewegung sucht eine religiöse Verlebendigung und psychologische Vertiefung des liturgischen Gebetsstils herbeizuführen und so das gottesdienstliche Gemeindegebet im altchristlichen Sinne zu erneuern.

„Wir fordern," sagt von der Goltz, „Einfachheit und innere Wahrheit, wir fordern eine dem Inhalt angemessene Form und eine in der Form lebendige Fähigkeit, lebendigen Inhalt mitzuteilen, also Schönheit und Kraft" [56]. Rietschel findet beredte Worte für das Ideal der gottesdienstlichen Gebetssprache: „Da das liturgische Gebet das Gebet der Gemeinde ist, muß es mit der Wärme und Innigkeit zugleich die größtmöglichste Einfachheit, Klarheit und Allgemeinverständlichkeit verbinden. Es muß das allein zum Ausdruck bringen, was sich bei der Voraussetzung eines gesunden christlichen Gemeindebewußtseins auch in der gegebenen Form von selbst auf die Lippen aller Kinder Gottes legt. Sobald die Glieder der Gemeinde die Fassung der Gebete und die Gegenstände des Dankes, der Bitte, der Fürbitte, nicht als den rechten Aus-

druck der normalen christlichen Empfindung erkennen und daher das gesprochene Gebetswort nicht sofort zu dem ihrigen machen können, sobald erst die Reflexion und die verständige Überlegung die Brücke zwischen dem Gebetswort des Liturgen und dem eigenen Herzensgebet bauen muß, hört das Gebet auf, wirkliches Gemeindegebet zu sein. Das Gebet wird geradezu zum Scheingebet, sobald es, anstatt alle Herzen unmittelbar vor Gottes Angesicht zu stellen, bei der Wahrung der äußeren Gebetsformel die Absicht erkennen läßt, auf die Gemeinde eine Wirkung auszuüben und die fromme Stimmung erst zu wecken. Der Stil des Gemeindegebets soll lapidar, kurz, kräftig, klar sein und muß darum lange Perioden, Phrasen, frappierende Ausdrücke und Wendungen, überflüssige Ausschmückungen, reflektierende Betrachtungen, verständige Erwägungen, kurz alles was die Keuschheit des einfältigen Kindesbetens verletzt, vermeiden. Die Gebete müssen sich ebenso fern halten von steifer Zurückhaltung, der der kindliche Sinn fehlt, wie von falscher Vertraulichkeit, die die Majestät des heiligen Gottes vergißt" [57].

Der Liturge betet im Gottesdienst nicht für seine Person, er ist vielmehr nur der Stellvertreter und Bevollmächtigte der Gemeinde, der in ihrem Namen und Auftrag an Gott sich wendet. Das betende Subjekt ist, wie schon der ‚Wir'stil der liturgischen Gebete zeigt, die versammelte Gemeinde. Sie lauscht andachtsvoll auf die Worte ihres Stellvertreters, folgt ihnen mit innerer Anteilnahme, betet schweigend mit. Die altchristliche Gemeinde bezeugte diese innere Anteilnahme am Gebet ihres Vorbeters durch die Gebetshaltung und den Gebetsgestus; stehend erhoben die Gläubigen ihre Hände empor. Erst dieses Mitbeten der gesamten Gemeinde mit ihrem vorbetenden Bevollmächtigten macht dessen Gebet zu einem wirklichen Gemeindegebet. Darum schickt der Vorbeter seinen Gebetsworten eine ausdrückliche Aufforderung der Anwesenden zum Gebet (*προσφώνησις*, *indictio precum*) [57b] voraus. „Preiset Jahwe!" rief in der jüdischen Synagoge der Vorbeter der Gemeinde zu [58]. In der ägyptischen Kirchenordnung ist es der Diakon, der vor dem Gebete die Versammlung mahnt: „betet" oder: „ihr, die ihr dastehet, neiget euer Haupt!" [59] In den apostolischen Konstitutionen begegnen uns als Gebetsaufforderung des Diakons die Formeln: „Betet!" „Lasset uns beten!" „Lasset uns aufmerken!" „Lasset uns aufstehen!" [60] Im römischen Missale geht zahlreichen Gebeten die schlichte Einladung: „*oremus!*" voraus, die uns auch in den evangelischen Liturgien begegnet. Diese kurze Gebetsaufforderung erweitert sich bisweilen zu einer förmlichen Ermahnung, durch welche die Gläubigen auf das folgende Gebet vorbereitet werden sollen. Uralt ist die in der Ost- und Westkirche (und noch in der Abendmahlsliturgie vieler evangelischen Kirchen) gebräuchliche Wechselrede zwischen Bischof und Volk, welche das eucharistische Hochgebet einleitet: „Der Herr sei mit euch! — Und mit deinem Geiste! — Aufwärts die Herzen! — Wir haben sie beim Herrn! — Lasset uns danksagen dem Herrn, unserem Gotte! — Es ist würdig und recht" [61]. Die Gebetseinheit zwischen Liturg und Gemeinde kommt nirgends so überwältigend zum Ausdruck wie in dieser wundervollen Antiphonie, in welcher die Gemeinde die Gebetsaufforderung ihres Vorstehers freudig bejaht.

Die gewöhnlichste Form, in der die Gemeinde ihre innere Anteilnahme an den Gebetsworten ihres Stellvertreters kundgibt, ist das Responsorium, ein kurzer, formelhafter Gebetsruf, mit welchem sie am

Schlusse eines Gebetes oder Gebetsabschnittes einfällt. Die Psalmengesänge im Tempel zu Jerusalem wurden vom anwesenden Volk mit einer doxologischen Formel beschlossen: „Gepriesen sei Jahwe in Ewigkeit!" (Ps 89_{43}). „Gepriesen sei Jahwe, der Gott Israels, von Ewigkeit zu Ewigkeit!" (Ps 41_{14}; 106_{48}; 1 Chr 16_{36}). Im altjüdischen Achtzehngebet folgt nach jeder Benediktion oder Bitte der Ruf der Gemeinde: „Gelobt seist du, Herr!" ihm schließt sich ein Epitheton an, das die Schlußworte der Lobpreisung oder Bitte aufnimmt und ihren Inhalt kurz zusammenfaßt [62]. In dem Eucharistiegebet der Didache (c. 9) folgt jedem Satz des Vorbeters ein doxologisches Responsorium der Versammlung. Das ganze Gebet besteht in einem fast litaneiförmigen Wechsel von Liturg und Gemeinde, der die dramatische Lebendigkeit des urchristlichen Gemeindegebets vor Augen führt.

Betreff der Eucharistie danket also; zuerst über den Kelch:
V. Wir danken dir, unser Vater, für den heiligen Weinstock deines Knechtes David, welchen du uns kundgetan hast durch deinen Sohn Jesus.
R. Dir sei Ehre in Ewigkeit!
Dann über das gebrochene Brot:
V. Wir danken dir, unser Vater, für das Leben und die Erkenntnis, welche du uns kundgetan hast durch deinen Sohn Jesus.
R. Dir sei Ehre in Ewigkeit!
V. Wie dieses gebrochene Brot zerstreut war auf den Bergen und gesammelt eins wurde, so laß deine Gemeinde von den Enden der Erde zusammengeführt werden in dein Reich.
R. Denn dein ist die Herrlichkeit und die Kraft durch Jesus Christus in Ewigkeit."

Dem Charakter der Eucharistiegebete als Dankgebete entspricht es, daß jeder Satz in einer feierlichen Lobpreisung ausklingt; bei Bitt- und Fürbittegebeten enthält das Responsorium der Gemeinde ebenfalls eine Bitte. In der klementinischen Liturgie der apostolischen Konstitutionen (VIII 6 ff.) und anderen orientalischen Liturgien bekräftigt der Gebetschor der Gläubigen jede Bitte mit dem litaneiartigen Ruf *κύριε ἐλέησον* — ein Responsorium, das in die älteste Zeit des Christentums zurückgeht. Darin liegt ein wichtiger Unterschied zwischen der altchristlichen Liturgie und den späteren, daß in ersterer die respondierende Gemeinde viel häufiger das Gebet des Liturgen unterbrach als später, wo der lebendige Kontakt zwischen beiden sich löste und dem betenden Priester die Hauptrolle beim Gemeindegottesdienst zufiel [63]. Andere antiphonische Formeln sind das Alleluja [64] und Hosanna [65], Preisrufe, welche die christliche Gemeinde in ihrer hebräischen Urform aus der jüdischen Synagoge übernahm, sowie das *Maranatha* (‚komm, Herr') [66], der urchristliche Sehnsuchtsruf, der im aramäischen Urlaut in den hellenistischen Gemeinden widerhallte [67].

Zu diesen responsorischen Zwischenrufen tritt der Schlußruf *Amen* [68], mit dem die Gemeinde jedes Gebet abschließt. Mit dieser hebräischen Partikel, welche ‚fürwahr', ‚so ist es' bedeutet, bekennt sich die Gemeinde zu dem, was ihr Stellvertreter im Gebet gesprochen hat, identifiziert sich mit seinen Worten, bekräftigt feierlich die innere Einheit zwischen ihr und dem Liturgen. Aller Wahrscheinlichkeit nach war das Amen als chorischer Abschluß eines Gebets schon im alten Israel ge-

bräuchlich; auch andere auf primitiver Kulturstufe stehende Völker kennen solche zustimmende Rufe, mit denen eine Gruppe das Gebet ihres Stellvertreters beendet (s. o. S. 55). Dieses primitive Responsorium wurde von der exilischen und nachexilischen Gemeinde beibehalten [69] und in der hebräischen Urgestalt vom Urchristentum übernommen. Die korinthische Gemeinde beantwortet bei der Versammlung jedes Gebet eines Bruders mit diesem kurzen Rufe (1 Kor 14_{16}). Die Apokalypse bezeugt, daß die Gemeinde das Lobgebet der Ältesten sich mit einem Amen aneignet (5_{13}; 7_{12}). Dasselbe berichtet Justins Schilderung der eucharistischen Feier in der römischen Kirche (Apol. I 65_4; 67_5). In der katholischen Kirche des Ostens und Westens wie in den evangelischen Kirchen und Sekten ist dieser uralte liturgische Gebetsruf zum stehenden Schlußwort eines jeden Gemeindegebets geworden; ja auch die individuelle Gebetsfrömmigkeit hat ihn sich angeeignet (schon Tob 8_8) als Ausdruck der lebendigen Zuversicht auf die gebetserhörende Gnade Gottes.

All diese kurzen responsorischen Gebete sind stereotyp, formelhaft und unveränderlich; denn nur durch ihre starre Gebundenheit eignen sie sich zur Rezitation durch einen Gebetschor. Sie sind jene Elemente im jüdischen und christlichen Gottesdienst, die längst formelhafte Festigkeit besaßen, ehe das Gebet des Vorbeters zum gebundenen Gebet geworden war.

Außer diesen kurzen Responsorien werden auch feststehende Gebetstexte von geringerem Umfange von der gesamten Gemeinde rhythmisch im Chore gesprochen. Nach den apostolischen Konstitutionen (VIII 12) wird das auf die Präfation folgende Trisagion vom ganzen Volk gebetet [70]. Der natürliche Rhythmus, der in diesem Preisgebet schwingt, erleichtert seine chorische Rezitation. Nach derselben Gottesdienstordnung (VIII 13) spricht die Gemeinde ein feierliches Lobgebet vor der Kommunion [71]. Nach der Jakobusliturgie betet die ganze Gemeinde das Vaterunser. Die Psalmen, die im jüdischen und altchristlichen Gemeindegottesdienst und später im klösterlichen Stundengebet Verwendung fanden, waren infolge ihres Versbaues zur dramatisch-antiphonischen Rezitation durch einen Vorbeter und die ganze Gemeinde oder durch zwei Halbchöre geeignet [71b]. Nach der Gottesdienstordnung Zwinglis wird das Gloria und das apostolische Glaubensbekenntnis von zwei Halbchören, dem der Männer und der Frauen antiphonisch rezitiert.

Neben dem gesprochenen, d. h. feierlich vorgetragenen Chorgebet steht von Anfang der melodische Chorgesang [72]. Das chorische Gebetslied lernten wir bereits als eine Form des primitiven Betens kennen. Seine Einführung in den liturgischen Gottesdienst dürfte vornehmlich aus praktischen Bedürfnissen hervorgegangen sein; mit seinen festen Vortragsformen, Rhythmus und Melodie, ist der Gesang die einfachste Form des chorischen Gebets, einfacher und leichter als die gemeinsame Rezitation im Sprechtone. Das Kirchenlied nimmt zu allen Zeiten und in allen Kirchen eine bedeutsame Stelle im Gottesdienst ein. Im Gegensatz zum liturgischen Gebet zeigt es eine weit größere Variabilität. Während dieses im Laufe seiner jahrhundertelangen Entwicklung nur

relativ geringe Veränderungen aufweist, zeigt das geistliche Lied einen steten Wechsel; in ihm spiegelt sich die jeweilige individuelle Frömmigkeit wider. Während die liturgischen Gebete einen überpersönlichen Charakter tragen — wir kennen nur selten bestimmte Persönlichkeiten als Verfasser von Kirchengebeten — sind die Kirchenlieder die dichterische Schöpfung scharf umrissener religiöser Persönlichkeiten, die in ihnen ihr innerstes Fühlen ausgesprochen haben. Vergleichen wir einen jüdischen Piut, einen ambrosianischen Hymnus, eine Sequenz des heiligen Bernhard, einen lutherischen Choral und ein geistliches Gedicht Zinzendorfs, so erkennen wir unzweideutig, daß das Kirchenlied eine individuelle, keine spezifisch soziale, d. h. kirchliche Größe ist. Im Kirchenlied bricht die persönliche Gebetsfrömmigkeit in das gottesdienstliche Leben der Gemeinde herein und wird zum religiösen Gemeinbesitz von vielen.

5. Der Inhalt des gottesdienstlichen Gemeindegebets.

a) Der zentrale Inhalt des mystischen Gebets ist die ausschließliche Hinwendung der Seele zum höchsten Gut; den zentralen Inhalt des prophetischen Gebets bildet die Aussprache der tiefen Not der Seele und die Bitte um das Heil. Im Mittelpunkt des liturgischen Gebets steht der Lobpreis der Größe und Macht Gottes und die Danksagung für das von Gott geschenkte Heil (*berâkhâ*, *αἶνος*, *δόξα*, *εὐχαριστία*). Das Responsorium, mit dem die synagogale Gemeinde beim Achtzehngebet die Worte des Vorbeters aufnimmt, ist ein Preisruf: „gelobt seist du, Jahwe". Das Responsorium, mit dem nach der Didache (c 9) die zur eucharistischen Feier versammelte christliche Gemeinde ihrem Liturgen antwortet, ist eine Doxologie: „dir sei Ehre in Ewigkeit!" Der Verfasser der Apostelgeschichte kennzeichnet den eucharistischen Gebetsgottesdienst der jerusalemischen Urgemeinde als ein Lobpreisen Gottes (*αἰνοῦντες τὸν θεόν* Ap. G. 2_{46}). Ignatius von Antiochien nennt die christliche Gebetsversammlung ein „Zusammenkommen zur Danksagung und Lobpreisung" (Eph. 13_1) [73]. Die Häufigkeit der feierlichen Doxologien und Dankformeln in den paulinischen Briefen [74] ist der deutliche Reflex der hervorragenden Stellung, welche das Preis- und Dankgebet in der gottesdienstlichen Versammlung einnahm. Origenes steht unter dem Eindruck der liturgischen Gewohnheit der alten Kirche, wenn er in seinem theologischen Gebetsschema die Lobpreisung und Danksagung als die beiden ersten *τόποι* des christlichen Gebets bezeichnet (de or. 33, 1). Ja, es entspricht durchaus der zentralen Stellung des Lobpreises und Dankes im christlichen Gemeindegebet, wenn die christliche Mysterienfeier schlechthin als Eucharistie, d. h. Danksagung bezeichnet wird [75]. Lobpreis und Dank sind aber nicht nur eine selbständige Gebetsgattung, die im Gemeindegottesdienst die erste Stelle einnimmt, sondern gehören zur Einleitung eines jeden Kirchengebets. Jedes gottesdienstliche Bittgebet enthält einen Lobpreis, wenn auch nur in der knappen Form eines Relativsatzes. Im Gottesdienst der altchristlichen Zeit nehmen Lob-

preis und Dank einen breiteren Raum ein als in den späteren Liturgien. Als der Enthusiasmus verflogen und das Heilsbewußtsein ärmer geworden war, trat die Bitte um Heil in den Vordergrund.

Das Lob- und Dankgebet trägt stets einen kontemplativen Charakter: der Betende vergegenwärtigt sich Gottes Größe und Macht, Heiligkeit und Güte. Hier berührt sich das gemeinsame Kirchengebet mit dem Beten des Mystikers, der sich sinnend und schauend in Gottes Unendlichkeit versenkt. Gleichwohl besteht ein unverkennbarer Unterschied. Der Mystiker blickt unverwandten Auges auf Gott als das jenseits aller Wirklichkeit stehende *summum bonum*, das in sich vollendete, ruhende höchste Ideal; die betende jüdische und christliche Gemeinde betrachtet Gott als den lebendigen, in der Natur und Geschichte wirksamen, als den Schaffenden und Herrschenden, Richtenden und Schenkenden.

Das jüdische Achtzehngebet hebt an mit den Worten: „Gelobt seist du, Herr, unser Gott und Gott unserer Väter, Gott Abrahams, Gott Isaaks, Gott Jakobs, großer, mächtiger und furchtbarer Gott, allerhöchster Gott, der du spendest reiche Gnade und schaffest alle Dinge und gedenkest der Gnaden und Verheißungen der Väter und bringest einen Erlöser ihren Kindeskindern um deines Namens willen aus Liebe. O König, der du Hilfe und Heil bringest und ein Schild bist. R. Gelobt seist du, Herr, Schild Abrahams. — Du bist allmächtig in Ewigkeit, Herr, der du Tote lebendig machest. Du bist mächtig zu helfen, der du Lebende erhältst aus Gnade, Tote lebendig machst aus viel Erbarmen, Fallende stützest und Kranke heilest und Gefangene befreiest und dein Wort getreulich hältst denen, die im Staube schlafen. Wer ist wie du, Herr der Stärke; und wer gleicht dir, o König, der du tötest und lebendig machst und sprossen lässest Hilfe und treu bist, Tote lebendig zu machen. R. Gelobt seist du, Herr, der du lebendig machest die Toten. — Du bist heilig und dein Name ist heilig und Heilige lobpreisen dich jeden Tag. R. Gelobt seist du, Herr, heiliger Gott!“ [76] Die erste Benediktion des das jüdische Morgen-Schma umrahmenden Preisgebetes lautet: „Gepriesen seist du Jahwe, unser Gott, König der Welt, der das Licht gestaltet und die Finsternis schafft, der Frieden macht und das All schafft, der Licht bringt der Erde, der in seiner Güte beständig das Werk der Schöpfung erneuert. Wie groß sind deine Werke, Jahwe! Alles schufest du mit Weisheit, die Erde ist voll deiner Schöpfung, du König, du Höchster allein, von jeher gepriesen und verherrlicht und erhaben in ewige Zeit . . . . Fürsten seiner Scharen, Heilige erheben den Allmächtigen, beständig kündend Gottes Ehre und Heiligkeit. Hochgelobt seist du, Jahwe, unser Gott, für das preiswürdige Werk deiner Hände und für das Licht, das du schufst, sei gerühmt . . . . Sie alle heben vereint an und rufen in Furcht: Heilig, heilig, heilig, Jahwe Sebaoth, voll ist alle Welt seiner Pracht“ [77].

In einem ähnlichen Gedankenkreis wie das Achtzehngebet bewegt sich das schlichte Kirchengebet des römischen Bischofs Clemens (ad Cor. 59 $_3$): „Du hast die Augen unseres Herzens geöffnet, auf daß wir dich erkennen, den Einen, den Höchsten unter den Höchsten, den Heiligen, der unter den Heiligen ruht; der du demütigst den Stolz der Hochmütigen, der du zerstörst die Pläne der Heiden, der du erhöhst die Niedrigen und erniedrigst die Hohen; der du reich machst und arm machst, der du tötest, rettest und lebendig machst, du alleiniger Wohltäter der Geister, du Gott alles Fleisches, der du schaust bis in die Abgründe, der du überblickst der Menschen Werke, du Helfer derer, die in Gefahr sind, du Retter der Hoffnungslosen, du Schöpfer und Schirmer jeder Seele . . . . Du hast die ewige Ordnung des Weltalls durch die Engel offenbar gemacht; du, Herr, hast die Erde geschaffen, du bist getreu in allen Generationen, gerecht in deinen Gerichten, wunderbar in deiner Kraft und Pracht, weise im Schaffen und verständig im Erhalten des Geschaffenen; gütig gegen die Auserwählten und getreu gegen die, welche auf dich vertrauen, barmherzig und mitleidsvoll.“

Das gottesdienstliche Gebet ist der lebendige Ausdruck des Heilsbewußtseins einer religiösen Gemeinschaft. Das Heil aber ist für das jüdische und christliche Glaubensbewußtsein unlöslich an die Geschichte geknüpft; bestimmte gottgesetzte geschichtliche Tatsachen sind Motiv und Stütze alles Glaubens und aller Hoffnung (vgl. o. S. 264). Die Heilstaten Gottes bilden darum einen wichtigen Gegenstand des liturgischen Lob- und Dankgebetes. Die zentrale Heilstatsache ist für den jüdischen Glauben der Auszug Israels aus Ägypten. Sie wird in den Rahmengebeten des Schma hervorgehoben.

In der Nachbenediktion des Morgen-Schma heißt es: „Aus Ägypten löstest du uns, Jahwe, unser Gott, aus dem Hause der Knechtschaft befreitest du uns, all ihre Erstgeburt hast du getötet, doch deinen Erstgeborenen befreit, hast das Schilfmeer gespalten und die Frevler versenkt, deine Lieben ließest du hindurchgehen, doch ihre Feinde wurden bedeckt, nicht einer davon blieb übrig . . . . Moses und die Israeliten sangen dir ein Lied mit großer Freude und sie riefen alle: Wer ist wie du? Geschmückt mit Heiligkeit, furchtbar an Lob, Wunder vollbringend, mit neuem Liede priesen die Erlösten deinen Namen am Ufer des Meeres allzumal. Insgesamt dankten sie, huldigten und riefen: Jahwe sei König für immer und ewig!“ [78]

Im christlichen Gemeindegebet bildet den vorzüglichsten Gegenstand des Lobpreises und Dankes das in Christus geschenkte Heil.

In der Einleitung zum ersten Korintherbrief bekennt Paulus im Stil und Tonfall des liturgischen Gebets: „Ich danke Gott allezeit für euch um der Gnade Gottes willen, die euch geschenkt ist in Christus Jesus“ (1, 4). Aus dem Kirchengebet des römischen Bischofs Clemens spricht das Glücksgefühl der Erlösten, die errettet aus einer Welt der Dämonen, Kinder des Gottesreichs geworden sind. „Durch ihn (Christus) hast du uns berufen aus der Finsternis zum Licht, aus der Unwissenheit zur Erkenntnis der Herrlichkeit deines Namens . . . . Du hast die, welche dich lieben, erwählt aus allen durch Jesus Christus deinen geliebten Sohn, durch den du uns hast gebildet, geheiligt, geehrt“ (1 Clem. 59). Das Eucharistiegebet der Didache dankt in lapidaren Worten für die Heilsgüter, welche die Gemeinde von Christus empfangen hat: „Wir danken dir, unser Vater, für das Leben und die Erkenntnis, welche du uns kundgetan hast durch Jesus, deinen Sohn; dir sei Ehre in Ewigkeit.“ „Wir danken dir, heiliger Vater, für deinen heiligen Namen, den du hast wohnen lassen in unseren Herzen, und für die Erkenntnis und den Glauben und die Unsterblichkeit, die du uns kundgetan hast durch Jesus deinen Sohn; dir sei Ehre in Ewigkeit“ (9_3; 10_2).

Der Lobpreis der Größe und Macht Gottes wie die Danksagung für das geschenkte Heil erweitert sich im liturgischen Gebet der jüdischen und altchristlichen Gemeinde zu einer epischen Betrachtung der Schöpfungs- und Heilstaten Gottes, zu einem Abriß der gesamten Schöpfungs- und Heilsgeschichte [79]. Das weitläufige Gebet, das Esra nach der Rückkehr aus dem Exil bei der feierlichen Sanktionierung des Gesetzes spricht (Neh 9_6 ff.), beginnt mit der Erinnerung an die Weltschöpfung und durchläuft dann die ganze Geschichte Israels:

„Du, Jahwe, bist's allein; du hast den Himmel geschaffen, den Himmel bis zu seinen höchsten Höhen mit seinem ganzen Heer, die Erde und alles, was auf ihr ist, das Meer und alles, was in ihm ist, und du machst sie alle lebendig, und das Heer des Himmels verneigt sich vor dir. Du bist's, Jahwe, Gott, der du Abram erwählt und aus Ur in Chaldäa weggeführt und ihm den Namen Abraham gegeben hast. Und da du sein Herz treu gegen dich erfandest, so gabst du ihm die feierliche Zusicherung, daß du das Land der Kanaaniter, Hethiter, Pheresiter, Jebusiter und Girgasiter — daß du es seinen Nachkommen verleihen wollest. Und du hast deine Zusage erfüllt, denn du bist gerecht. Und als du das Elend unserer Väter in Ägypten wahrnahmst und ihr Geschrei am Schilfmeer hörtest,

da tatest du Wunder und Zeichen am Pharao und an allen seinen Dienern und an allen Bewohnern seines Landes; denn du hattest bemerkt, daß sie übermütig gegen sie gehandelt hatten. Und so machtest du dir einen Namen bis auf den heutigen Tag. Und das Meer zerteiltest du vor ihnen, so daß sie mitten durch das Meer auf dem Trockenen hindurchzogen; aber ihre Verfolger schleudertest du in die Tiefen wie Steine in gewaltige Gewässer. Und in der Wolkensäule führtest du sie bei Tage und in der Feuersäule bei Nacht, um ihnen den Weg zu erleuchten, auf dem sie ziehen sollten. Und auf den Berg Sinai stiegst du hinab und, indem du mit ihnen vom Himmel redetest, gabst du ihnen billige Rechtsforderungen und wahrhaftige Gesetze und gute Satzungen und Gebote. Und deinen heiligen Sabbat hast du ihnen kundgetan und ihnen Gebote, Satzungen und Gesetz durch deinen Knecht Mose anbefohlen. Und du gabst ihnen Brot vom Himmel für ihren Hunger und ließest ihnen Wasser aus dem Felsen hervorquellen für ihren Durst. Und du befahlst ihnen hineinzuziehen um das Land in Besitz zu nehmen, dessen Verleihung du ihnen mit erhobener Hand gelobt hast." . . . So schreitet dieses heilsgeschichtliche Preisgebet fort durch die ganze bewegte Geschichte des auserwählten Volkes und betrachtet all die wunderbaren Führungen und heilsamen Strafheimsuchungen Israels durch Jahwe.

Die altchristliche Gemeinde übernahm diese Gebetsweise, die dankbare Vergegenwärtigung der wunderbaren Heilstaten Gottes, vom Judentum. Das heilsgeschichtliche Epos von der Weltschöpfung und der wunderbaren Rettung und Führung des Gottesvolkes wurde auch im christlichen Eucharistiegottesdienste gesungen. Die christliche Gemeinde brachte dieses „hohe Lied der göttlichen Allmacht und Allgüte zum krönenden Abschluß, indem sie seine Erzählung fortführend, von der Menschwerdung des eingeborenen Gottessohnes und dem Erlösungswerk, das er im Fleische vollbrachte, berichtete" (Baumstark) [80]. Sie vertiefte die Betrachtung der alttestamentlichen Heilstaten Gottes, indem sie diese ins Licht der Erlösungstat Christi rückte; bestimmte Fakta der jüdischen Geschichte traten im Lichte des neutestamentlichen Heilsglaubens zurück, andere schärfer hervor. Der Nachhall dieser Gebetsweise ist in der ganzen altchristlichen Literatur des 2. bis 4. Jahrhunderts im Osten und Westen wahrnehmbar [81]. In unmittelbarer Lebendigkeit tritt sie uns in der Idealliturgie des 8. Buchs der apostolischen Konstitutionen entgegen.

Nach der bekannten Antiphonie von Bischof und Volk, welche in allen Liturgien die Einleitung zum eucharistischen Hochgebet bildet, betet der ‚Hohepriester': „Fürwahr würdig und recht ist es vor allem dich zu preisen, den wahrhaft seienden Gott, den vor allem Gezeugten Existierenden, von dem alle Vaterschaft im Himmel und auf Erden ihren Namen hat, den allein Ungezeugten und Anfanglosen, der keinem König und Gewalthaber untertan ist, der nichts bedarf, den Geber alles Guten, der größer ist als alle Ursache und aller Ursprung, der immer einer und derselbe bleibt; aus dem das All wie aus gewissen Schranken heraus ins Sein trat. Du bist ja die anfangslose Erkenntnis, das unsichtbare Schauen, das ungezeugte Hören, die ungelernte Weisheit, der erste der Natur nach, der Einzige dem Sein nach, größer als jede Zahl, du hast alles aus dem Nichtsein ins Sein geführt durch deinen eingeborenen Sohn, ihn aber vor allen Äonen gezeugt durch deinen Willen, deine Kraft und deine Güte, ohne jede Vermittlung, den eingeborenen Sohn, den Logos-Gott, die lebendige Weisheit, den Erstgeborenen jeglichen Geschöpfs, den Engel deines großen Rates, deinen Hohenpriester, den König und Herrn aller geistigen und sinnlichen Natur, der vor allem ist, durch den alles ist. Denn du, o ewiger Gott, hast durch ihn das All gemacht, durch ihn würdigst du alles der geziemenden Vorsehung; durch ihn hast du also das Sein gewährt, durch ihn auch das Gut-Sein geschenkt.

O Gott und Vater deines eingeborenen Sohnes, der du durch ihn vor allen Dingen die Cherubim und die Seraphim, Äonen und Heerscharen, Kräfte und

Gewalten, Herrschaften und Throne, Erzengel und Engel gemacht hast und hierauf die sichtbare Welt und alles, was in ihr ist, geschaffen hast. Du bist es ja, der den Himmel wie ein Gewölbe aufgestellt und wie ein Fell ausgebreitet hat und die Erde auf das Nichts gegründet durch deinen bloßen Gedanken; du hast das Himmelsgewölbe befestigt und Tag und Nacht eingerichtet; du hast das Licht herausgeführt aus den Schatzkammern und durch dessen Zurücknahme die Finsternis herbeigeführt zur Ruhe der lebendigen Wesen, die sich in der Welt bewegen; du hast die Sonne am Himmel bestimmt zur Herrschaft über den Tag und den Mond zur Herrschaft über die Nacht und den Chor der Sterne am Himmel eingezeichnet zum Lobe deiner Herrlichkeit; du hast das Wasser geschaffen zum Trank und zur Reinigung, die belebende Luft zur Einatmung und zur Fortpflanzung des Schalls durch die Zunge, welche die Luft und das von dieser mitbewirkte Gehör trifft, so daß dieses die ihm zufallende Rede aufnimmt und versteht; du hast das Feuer erschaffen zur Linderung der Finsternis, zur Befriedigung des Bedürfnisses und damit wir von ihm erwärmt und erleuchtet werden, hast das große Meer vom Festlande geschieden und das eine schiffbar, das andere zur Grundlage unserer Füße gemacht, das eine mit kleinen und großen Lebewesen, das andere mit zahmen und wilden erfüllt, mit mannigfachen Gewächsen bekränzt, mit Pflanzen gekrönt, mit Blumen geschmückt, mit Saaten bereichert; du hast den Abgrund gebaut und um ihn herum einen großen Wall aufgeworfen, die gehäuften Fluten der Salzwasser, und ihn umschlossen von den Toren des feinsten Sandes; du bist es, der das Meer bald auftürmt zur Höhe der Berge, bald ausbreitet zu einer Ebene, der es bald aufwühlt im Sturme, bald besänftigt durch Stille, damit es den seefahrenden Schiffern fügsam zur Fahrt sei; du hast die von dir durch Christus geschaffene Welt mit Flüssen durchschnitten, mit Strömen überschwemmt, mit immerfließenden Quellen getränkt und mit Bergen zum unerschütterlichen und felsenhaften Sitz der Erde umschnürt; du hast auch deine Welt erfüllt und sie ausgestattet mit wohlriechenden und heilkräftigen Kräutern, mit vielen und verschiedenartigen Tieren, mit starken und schwachen, eßbaren und arbeitsamen, zahmen und wilden, mit dem Gezisch der Kriechtiere und dem Gezwitscher mannigfacher Vögel; mit den Zyklen der Jahre, den Zahlen der Monate und Tage, den Reihen der Sonnenwenden, den Läufen der regenzeugenden Wolken zum Wachstum der Früchte und zur Erhaltung der Lebewesen, zum Stande der Winde, die wehen, wenn du ihnen befiehlst, zur Fülle der Gewächse und Pflanzen.

Aber nicht bloß die Welt hast du erschaffen, sondern auch den Weltbürger, den Menschen hast du auf ihr gebildet und ihn zum κόσμος des κόσμος gemacht; du sprachst ja in deiner Weisheit: ‚Lasset uns den Menschen machen nach unserem Bild und Gleichnisse und er soll herrschen über die Fische des Meeres und die Vögel des Himmels'. Deshalb hast du ihn aus einer unsterblichen Seele und einem auflöslichen Leibe geschaffen, jene aus dem Nichtseienden, diesen aus den vier Elementen. Und du hast ihm der Seele nach die vernünftige Erkenntnis, die Unterscheidung der Frömmigkeit und Gottseligkeit und die Beobachtung des Gerechten und Ungerechten gegeben; dem Leibe nach hast du ihm die fünffache Sinnesfähigkeit und die fortschreitende Bewegungskraft geschenkt. Du hast auch, allmächtiger Gott, durch Christus das Paradies in Eden mit der Richtung nach Osten gepflanzt, es mit allen Arten eßbarer Gewächse ausgestattet und ihn in dasselbe wie in ein prächtiges Haus eingeführt; und bei der Schöpfung hast du ihm auch ein angeborenes Gesetz gegeben, damit er von Hause aus und von selbst die Anlage zur Gotteserkenntnis besitze. Nachdem du ihn in das Paradies der Wonne eingeführt hattest, gabst du ihm die Macht zur Teilnahme an allen Dingen, nur den Genuß e i n e s Dinges versagtest du ihm auf die Hoffnung von Besserem hin, auf daß er, wenn er das Gebot hielt, als Lohn hierfür die Unsterblichkeit sich erwerbe. Als er aber durch den Trug der Schlange und den Rat des Weibes das Gebot mißachtet und von der verbotenen Frucht gekostet hatte, verstießest du ihn mit Recht aus dem Paradiese, in deiner Güte aber hast du den gänzlich Verlorenen nicht verachtet — er war ja doch dein Geschöpf; nachdem du ihm die Kreatur unterworfen hattest, gestattetest du ihm durch eigenen Schweiß und eigene Mühe sich den Unterhalt zu verschaffen, während du alles pflanztest und wachsen und reifen ließest; nur

kurze Zeit ließest du ihn schlafen, dann beriefst du ihn mit einem Eide zur Wiedergeburt, löstest den Todesbann und verhießest Leben aus der Auferstehung.

Aber nicht nur dieses, nein auch von seinen Nachkommen, die du zu einer unzählbaren Menge anwachsen ließest, hast du jene, die dir anhingen, verherrlicht, die aber von dir abtrünnig wurden, hast du gezüchtigt. Das Opfer des Abel nahmst du auf, weil er fromm war, vom Opfer des Brudermörders Kain hingegen wandtest du dich ab, weil er verabscheuungswürdig war; ferner nahmst du den Seth und Enos auf, den Henoch führtest du hinweg. Denn du bist der Bildner der Menschen, der Spender des Lebens, der Erfüller des Bedürfnisses, der Geber der Gesetze, der Vergelter derer, die sie befolgen und der Rächer derer, die sie übertreten; du bist es, der die große Flut über die Welt gebracht hat wegen der Menge der Frevler und den gerechten Noe aus der Flut in die Arche gerettet hat samt acht Seelen, dem Reste der Vergangenen, dem Anfang der Künftigen; du bist es, der das schreckliche Feuer über die sodomitischen Fünfstätte hat ausströmen lassen und fruchtbares Land zu einer Salzflut gemacht hat wegen der Schlechtigkeit seiner Bewohner und den heiligen Lot dem Feuerbrande entrissen hat; du bist es, der den Abraham aus der Gottlosigkeit seiner Vorfahren befreit und zum Erben der Welt aufgestellt und ihm deinen Christus geoffenbart; der den Melchisedek zum Hohenpriester deines Kults bestimmt; der deinen Diener, den Vielduldер Job zum Sieger über die erzböse Schlange gemacht; der den Isaak zum Sohn der Verheißung gemacht; der den Jakob zum Vater von zwölf Söhnen gemacht und seine Nachkommen zur Menge vermehrt und in der Zahl von 77 Seelen nach Ägypten geführt; du, Herr, hast den Joseph nicht gering geachtet, sondern ihm als Lohn für die durch dich bewahrte Keuschheit die Herrschaft über die Ägypter verliehen; du, Herr, hast die von den Ägyptern geknechteten Hebräer nicht gering geachtet, und zwar wegen der ihren Vätern gegebenen Verheißungen, sondern hast sie befreit und die Ägypter gezüchtigt. Als aber die Menschen das natürliche Gesetz verderbt hatten und das Geschöpf bald für selbständig hielten, bald über Gebühr schätzten und dir, dem Gotte des Alls, gleichstellten, hast du sie nicht im Irrtum gelassen, sondern deinen heiligen Diener Moses erweckt, durch ihn zur Unterstützung des natürlichen Gesetzes das geschriebene Gesetz gegeben und gezeigt, daß das Geschöpf dein Werk sei, und so die Verirrung der Vielgötterei ausgerottet; den Aaron und seine Nachkommen hast du durch die priesterliche Würde ausgezeichnet, die sündigenden Hebräer gezüchtigt, die bußfertigen wieder aufgenommen. An den Ägyptern hast du durch die zehn Plagen Rache genommen, das Meer teilend hast du Israeliten hindurchgeführt, die verfolgenden Ägypter durch Ertrinken vernichtet, mit Holz hast du bitteres Wasser versüßt, aus hartem Felsen Wasser sprudeln lassen, aus dem Himmel das Manna regnen lassen, Wachteln aus der Luft zur Nahrung geschenkt, eine Feuersäule nachts zur Beleuchtung, eine Nebelsäule während des Tages zur Beschattung der Hitze aufgerichtet, den Josue hast du als Führer bestellt, die sieben Völker der Kanaanäer durch ihn vertilgt, den Jordan auseinandergerissen, die Flüsse Ethans ausgetrocknet, die Mauern ohne Maschinen und ohne menschliche Hand gestürzt. Für das alles sei dir Ehre, allmächtiger Herrscher.

Dich beten an unzählige Scharen von Engeln, Erzengeln, Thronen, Herrschaften, Mächten, Gewalten, Kräften, Heeren, Äonen, die Cherubim und sechsflügeligen Seraphim; mit zwei Flügeln bedecken sie die Füße, mit zwei das Haupt, mit zwei fliegen sie und rufen mit tausend Tausenden von Erzengeln und zehntausend Zehntausenden von Engeln unablässig und ohne zu verstummen (und das ganze Volk spreche zusammen): Heilig, heilig, heilig sei der Herr Gott Sabaoth, voll sind Himmel und Erde seiner Herrlichkeit; gelobt sei er in alle Ewigkeit!"

Die Unterbrechung des bischöflichen Preisgebets durch das Trisagion deutet den denkwürdigen Einschnitt zwischen dem Alten und Neuen Bunde an. Nachdem der Abschluß der vorbereitenden alttestamentlichen Heilsgeschichte auch äußerlich gekennzeichnet ist, beginnt die Betrachtung der zentralen christlichen Heilstatsachen, die unmittelbar zum eucharistischen Konsekrationsakte überleitet. „Denn fürwahr heilig bist du und allheilig, der Höchste und Überhöchste in Ewigkeit; heilig ist auch dein eingeborener Sohn, unser Herr und Gott, Jesus der Christus, welcher in allem dir, seinem Gott und Vater diente — im Hinblick

auf die verschiedenartige Schöpfung und die zweckmäßige Vorsehung — und der das verlorene Geschlecht der Menschen nicht verachtete, nein, vielmehr nach dem natürlichen Gesetz, nach der gesetzlichen Unterweisung, nach den Strafreden der Propheten und den (wunderbaren) Führungen der Engel — mit dem geschriebenen Gesetz hatten die Menschen das natürliche verletzt und vergessen die Flut, den Brand von Sodoma, die über die Ägypter verhängten Plagen, die Blutbäder unter den Palästinern und waren nahe daran, insgesamt zugrunde zu gehen — da beschloß deinem Ratschlusse gemäß er selbst, der Schöpfer der Menschen, Mensch zu werden, der Gesetzgeber wollte zum Diener des Gesetzes, der Hohepriester zum Opfer, der Hirt zum Schafe werden; und er hat dich, seinen Gott und Vater, besänftigt und mit der Welt versöhnt und alle von dem über ihnen lastenden Zorne befreit, indem er geboren wurde aus einer Jungfrau, geboren im Fleische, er, der Gott-Logos, der geliebte Sohn, der Erstgeborene aller Geschöpfe, nach den von ihm selbst über sich gegebenen Weissagungen, aus dem Samen Davids und Abrahams, aus dem Stamme Juda; und im Schoße einer Jungfrau ist der geworden, der alle bildet, welche geschaffen werden, und der Fleischlose wurde Fleisch, der außer der Zeit Gezeugte wurde in der Zeit geboren. Heilig hat er gelebt und rechtmäßig gelehrt, jede Krankheit und jede Schwäche hat er aus den Menschen vertrieben, Zeichen und Wunder hat er unter dem Volke getan, an Speise, Trank und Schlaf hat er teilgenommen, er, der alle, die der Nahrung bedürfen, nährt und jedes Lebewesen mit Segen erfüllt; deinen Namen hat er denen geoffenbart, die ihn nicht kannten, die Unwissenheit verscheucht, die Frömmigkeit entflammt, deinen Willen erfüllt, das Werk, das du ihm aufgetragen, vollendet. Nachdem er das alles ausgeführt, wurde er durch den Verrat des an Bosheit Erkrankten von den Händen ungerechter Priester, falscher Hoherpriester und eines gesetzlosen Volkes ergriffen, erduldete vieles von ihnen und ertrug jeden Schimpf nach deiner Zulassung; dem Landpfleger Pilatus überliefert, wurde er, der Richter, gerichtet und er, der Retter, verurteilt, der Leidensunfähige wurde ans Kreuz genagelt und es starb der seiner Natur nach Unsterbliche, der Lebendigmacher wurde bestattet, auf daß er die vom Leiden erlöse und dem Tode entreiße, um derentwillen er gekommen war, und zersprenge die Fesseln des Teufels und errette die Menschen von seinem Blendwerk; und er ist auferstanden von den Toten am dritten Tage und nachdem er vierzig Tage mit seinen Jüngern zusammengelebt, wurde er emporgehoben in den Himmel und zu deiner, seines Gottes und Vaters Rechten gesetzt. Eingedenk nun dessen, was er um unseretwillen erduldete, danken wir dir, allmächtiger Gott, nicht soviel wir schulden, sondern soviel wir vermögen." Nun folgt als erster Teil der eigentlichen Mysterienhandlung der biblische Abendmahlsbericht mit den Herrenworten. Ihm schließt sich an ein nochmaliges kurzes Gedenken der Heilstat Christi und ein Ausblick in die Zukunft: „So gedenken wir denn seines Leidens und Sterbens und seiner Auferstehung von den Toten und seiner Auffahrt in den Himmel und seiner bevorstehenden zweiten Ankunft, in der er kommt mit Herrlichkeit und Macht, zu richten die Lebendigen und die Toten und zu vergelten einem jeden nach seinen Werken" [82].

So umspannt das eucharistische Hochgebet der alten Kirche in geschichtsphilosophischer Systematik das ganze Weltendrama; es geht aus von der Seinsfülle des ewigen Gottes und von der Zeugung des Logos vor aller Zeit und betrachtet dann die ganze Schöpfungs- und Heilsgeschichte: die Erschaffung der Engel, der Welt, der Lebewesen, des Menschen, den glücklichen Urzustand des Adam, seinen Fall und seine Vertreibung aus dem Paradies, Gottes Erbarmen mit dem gefallenen Menschen, seine strafende und lohnende Gerechtigkeit in der Geschichte, seine Gesetzgebung durch Moses, seine wunderbare Lenkung des auserwählten Volkes, die Menschwerdung des Gottessohnes aus einer Jungfrau, sein Lehren und Heilwirken, sein Leiden und Sterben, seine Auferstehung und Himmelfahrt, seine Wiederkunft. In seiner umfassenden Einheitsschau ist das altkirchliche Präfationsgebet die „großartigste

Schöpfung christlicher Liturgie"; „Predigt und Gebet, Erzählung und Hymnus zugleich, entrollt es das Bild des Weltgeschehens vom ersten Tage der Schöpfung bis zum letzten Tage des Gerichts" (Baumstark) [83].

Seit dem 4. Jahrhundert verflüchtigt sich in den Liturgien der Ost- und Westkirche die altkirchliche Epik des eucharistischen Dankgebets [84]; in der römischen Messe ist sie vollständig verwischt. Die abendländische Kirche nimmt in ihren liturgischen Gebeten steten Bezug auf die Feste des Kirchenjahres, welche den einzelnen Akten des großen heilsgeschichtlichen Dramas entsprechen. Die Präfation der abendländischen Meßliturgien umfaßt nicht, wie das altkirchliche Dankgebet, die ganze Schöpfungs- und Heilsgeschichte, sondern ein einzelnes Heilsfaktum, jenes spezielle Erlösungsgeheimnis, das sich die Kirche an einem bestimmten Feste ins Gedächtnis ruft: die Menschwerdung des Gottessohnes, seinen Erlösungstod, seine Auferstehung, Himmelfahrt, Geistsendung. (Manche evangelische Agenden haben in der Abendmahlsliturgie die Präfationen des Missale Romanum beibehalten.)

Weihnachten (nach dem gotischen Missale): „Wahrlich würdig und recht, billig und heilsam ist es, daß wir dir Dank sagen, heiliger Gott, allmächtiger Vater, ewiger Gott; denn heute hat unser Herr Jesus Christus sich gewürdigt die Welt heimzusuchen. Er ging hervor aus dem Heiligtum eines jungfräulichen Leibes und stieg mildiglich herab vom Himmel. Die Engel sangen: Ehre sei Gott in der Höhe! als die Menschheit des Erlösers erstrahlte; die ganze Engelschar jauchzte, weil die Erde den ewigen König aufnahm. Die selige Maria wurde zum kostbaren Tempel, der den Herrn der Herren trug. Sie zeugte um unserer Sünden willen das herrliche Leben, auf daß der bittere Tod verscheucht werde. Jener Schoß, der keine menschliche Befleckung kannte, war würdig, Gott zu tragen. In der Welt wurde geboren, der immer gelebt hat und lebt, Jesus Christus, dein Sohn, unser Herr. Durch ihn loben deine Majestät die Engel usw.

Passionszeit (Missale Romanum): „Wahrhaft würdig und recht, billig und heilsam ist es, daß wir dir immer und überall Dank sagen, heiliger Herr, allmächtiger Vater, ewiger Gott; der du das Heil des Menschengeschlechts ans Holz des Kreuzes geheftet hast, auf daß von dorther, wo der Tod entsprang, das Leben sich erhebe, und daß der, welcher am Kreuze siegte, auch am Kreuze besiegt werde: durch Christus, unseren Herrn; durch ihn loben deine Majestät die Engel" usw.

Ostern (ebenda): „Wahrhaft würdig und recht, billig und heilsam ist es, dich, o Herr, allezeit zu preisen; aber an diesem Tage gilt es, dich noch glorwürdiger zu verherrlichen, da unser Pascha geopfert ist, Christus. Er ist ja das wahre Lamm, das die Sünden der Welt hinwegtrug, der unseren Tod durch sein Sterben zerstörte und unser Leben durch sein Auferstehen erneuerte. Darum singen wir mit den Engeln und Erzengeln, mit den Thronen und Mächten und mit dem ganzen Himmelsheer den Hymnus deines Ruhms und rufen ohne Ende" usw.

Pfingsten (ebenda): „Wahrhaft würdig und recht, billig und heilsam ist es, daß wir dir immer und allezeit Dank sagen, heiliger Herr, allmächtiger Vater, ewiger Gott, durch Christus, unseren Herrn; der emporstieg über alle Himmel und sitzend zu deiner Rechten den verheißenen heiligen Geist auf die an Kindes Statt angenommenen Menschen ausgoß. Darum frohlockt in allgemeiner Freude die ganze Menschheit auf dem Erdkreis; aber auch die oberen Kräfte und englischen Mächte singen ein Preislied deines Ruhmes und rufen ohne Ende" usw.

Im Präfationsgebet der lutherischen Kirchen bildet den Gegenstand des Dankes der Gnadentrost, die Sündenvergebung und die Seligkeit um Christi willen. Zu dem objektiven, historischen Heilsfaktum tritt hier ein subjektives Moment: das innere Gnadenerlebnis, das in jenem seine Stütze hat. Die Heilstatsache selbst wird nicht in ein äußeres

Geschichtsereignis oder einen Zusammenhang von solchen verlegt, sondern in die eine geschichtliche Persönlichkeit, in der aller Heilsglaube seinen Grund hat.

„Recht ist es und wahrhaft würdig und heilbringend, dir, Allmächtiger, Dank zu sagen zu allen Zeiten und an allen Orten, durch Jesum Christum unseren Herrn, um dessentwillen du uns verschont hast, uns unsere Sünden vergibst und die ewige Seligkeit verheißest; und mit allen Engeln und Erzengeln und dem ganzen Heere der himmlischen Heerscharen singen wir deiner unendlichen Herrlichkeit einen Lobgesang" (Preußische Agende). „Ja, wahrhaft geziemend, recht und selig ist es, daß wir allezeit und allerorten dir danken und dich loben, allmächtiger Vater, heiliger Gott, durch Jesus Christus, unseren Herrn, den du um unserer Sünden willen hast hingegeben und sterben lassen für uns, die wir todeswürdig waren, auf daß wir leben möchten durch ihn. Und damit wir nicht vergessen mögen diese seine unsagbare Wohltat, hat er sein heiliges Nachtmahl gestiftet" (Schwedische Hochmesse).

Das gottesdienstliche Dankgebet, der unmittelbare Ausdruck des lebendigen Heilsbewußtseins, ist stets eine Vergegenwärtigung der Heilsgeschichte. Mag es sich auf die ganze Kette göttlicher Heilstaten beziehen, wie in der altjüdischen und altkirchlichen Liturgie, oder auf ein einzelnes Heilsfaktum, wie in der abendländischen Messe, oder auf eine einzigartige heilsgeschichtliche Persönlichkeit, wie in den evangelischen Agenden — immer ist es etwas Geschichtlich-Tatsächliches, das den Gegenstand des Lobpreises und Dankes bildet. Der geschichtliche Charakter der jüdischen und christlichen Frömmigkeit tritt nirgends so greifbar entgegen wie im gottesdienstlichen Gebet; alles Heil ist in der Geschichte verwurzelt.

b) Lobpreis und Danksagung bilden den ersten Teil des gottesdienstlichen Gebets; ihm folgt nach dem Schema des Origenes (de or. 33, 1) die *ἐξομολόγησις*, das Bekenntnis der Sündhaftigkeit, verbunden mit der Bitte um Sündenvergebung und um Tilgung der sündigen Neigung.

Dem großen heilsgeschichtlichen Preisgebet des Esra schließt sich ein Sündenbekenntnis an: „Du hast Treue geübt, wir aber haben gefrevelt. Und unsere Könige, unsere Obersten, unsere Priester und unsere Väter haben dein Gesetz nicht gehalten und haben nicht auf deine Gebote geachtet, noch auf deine Mahnungen, mit denen du sie verwarnt hast" (Neh 9_{33} f.). In dem Gebet des Daniel um den Wiederaufbau des Tempels spiegelt sich das liturgische Bußgebet der nachexilischen Gemeinde wider: „O Herr, du großer, furchtbarer Gott! . . . Wir haben gesündigt und unrecht getan, wir sind gottlos gewesen und haben uns aufgelehnt und sind von deinen Geboten und Ordnungen abgewichen. Auch haben wir nicht auf deine Knechte, die Propheten gehört, die in deinem Namen zu unseren Königen, Oberen und Vätern und zu allen Leuten im Lande geredet haben . . . . O Herr, wir, unsere Könige, unsere Oberen und Väter müssen uns schämen, weil wir gegen dich gesündigt haben. Aber bei dem Herrn, unserm Gott, ist Barmherzigkeit und Vergebung . . . O Herr, gib doch gemäß deiner Barmherzigkeit, die du immer bewiesen hast, daß dein Zorn und Grimm von deiner Stadt Jerusalem, von deinem heiligen Berge ablasse! . . . O Herr, höre! Herr, verzeihe!" (Dan 9_4 ff.).

Das Sündengefühl, das sich im Bußgebet der christlichen Gemeinde ausspricht, ist gegenüber dem jüdischen reiner und persönlicher. Das jüdische Schuldbewußtsein ist überpersönlich; der Einzelne fühlt sich für die Sünden des Volkes und der Vorväter verantwortlich. Das christliche Sündenbewußtsein ist persönlich, der Einzelne fühlt sich selbst

sündig, obgleich seine Neigung zum Bösen in einer menschlichen Urschuld verwurzelt ist. Das jüdische Schuldbewußtsein zeigt einen stark eudämonistischen Einschlag; das jüdische Volk fühlt sich schuldig um des furchtbaren nationalen Unglücks, um der großen Strafheimsuchung Gottes willen. Das christliche Sündenbewußtsein ist rein ethisch; der Christ erlebt seinen unendlichen Abstand von dem gottgewollten sittlichen Ideal. Die christliche Gemeinde weiß sich zwar des in Christus geschenkten Heils sicher, aber sie fühlt ihre fortdauernde Schwäche und Sündigkeit; sie muß darum ihren sittlichen Unwert immer wieder bekennen und um Sündennachlaß und neue sittliche Kraft flehen.

Das Kirchengebet des Bischofs Clemens (1 Clem 60) enthält die Worte: „Vergib uns unsere Ungesetzlichkeiten und Ungerechtigkeiten, unsere Vergehen und Fehltritte. Rechne nicht alle Schuld deiner Diener und Dienerinnen an, sondern reinige uns durch die Reinigung deiner Wahrheit und lenke unsere Schritte auf dem Pfade der Heiligkeit." Die liturgische Gebetssammlung des Bischofs Serapion enthält folgendes Sündenbekenntnis: „Wir bekennen vor dir, o gütiger Gott, fußfällig unsere Schwachheiten und rufen deine Kraft zu Hilfe. Verzeih uns die früheren Sünden und lasse nach alle vergangenen Irrungen und mach uns zu neuen Menschen. Mach uns zu heiligen und reinen Dienern. Dir übergeben wir uns, nimm uns auf, o Gott der Wahrheit, nimm dies Volk auf und laß es ganz heilig werden; gib, daß es untadelig und rein wandle. Mögen sie für den Himmel geeignet, zu den Engeln gezählt werden; mögen sie alle Auserwählte und Heilige werden!" [85].

Sünde und Gnade sind der Angelpunkt der von der paulinischen Heilserfahrung bestimmten reformatorischen Frömmigkeit. Diese schlägt im Sündenbekenntnis und in der Vergebungsbitte bisweilen noch innigere Klänge an wie die alte Kirche.

Der Sonntagsgottesdienst beginnt nach den meisten reformierten Agenden mit dem Bußgebet Ökolampads: „Himmlischer Vater, ewiger und barmherziger Gott, wir erkennen und bekennen vor deiner göttlichen Majestät, daß wir arme, elende Sünder sind, empfangen und geboren in der Verderbnis, geneigt zu allem Bösen, untüchtig ohne dich zum Guten, und daß wir deine heiligen Gebote täglich und mannigfaltig übertreten, dadurch wir deinen Zorn wider uns reizen und nach deinem gerechten Urteil auf uns laden den Tod und das Verderben. Aber, o Herr, wir tragen Reu' und Leid, daß wir dich erzürnet haben, und verklagen uns und unsre Sünden und begehren, daß deine Gnade zu Hilfe komme unserm Elend und Jammer. Wollest dich derhalben über uns erbarmen, o allgütigster Gott und Vater, und uns verzeihen alle unsere Sünden durch das heilige Leiden deines lieben Sohnes, unseres Herrn Jesu Christi! Vergib uns unsere Sünden und verleih und mehre in uns täglich die Gaben deines heiligen Geistes, daß wir unsere Ungerechtigkeit von ganzem Herzen erkennen und einen aufrichtigen Schmerz in uns empfinden, der die Sünde in uns zerstöre, und Früchte bringe der Unschuld und Gerechtigkeit, die dir angenehm seien um Jesu willen!" [86] Das Einleitungsgebet der schwedischen Hochmesse bildet folgendes Bußgebet: „Ich armer, sündiger Mensch, der ich mit Sünde geboren, auch später in allen meinen Lebenstagen auf mannigfache Weise gegen dich verstoßen habe, bekenne von ganzem Herzen vor dir, heiliger und gerechter Gott, liebreicher Vater, daß ich dich nicht über alles geliebt habe, auch nicht meinen Nächsten wie mich selbst. Gegen dich und deine heiligen Gebote habe ich gesündigt mit Gedanken, Worten und Werken und weiß, daß ich darum der ewigen Verdammnis wert bin, wenn du mich richten wolltest, wie es deine Gerechtigkeit verlangt und meine Sünden verdient haben. Aber nun hast du, lieber himmlischer Vater, verheißen, mit Milde und Gnade alle bußfertigen Sünder zu umfassen, die sich an dich wenden und mit lebendigem Glauben zu deiner väterlichen Barmherzigkeit und zu des Erlösers Jesu Christi Verdienst ihre Zuflucht nehmen. Mit ihm willst du übersehen, was sie gegen dich verbrochen haben und ihnen nicht mehr ihre Sünden

anrechnen. Darauf verlasse ich mich, armer Sünder, und bitte dich tröstlich, daß du nach dieser deiner Verheißung dich würdigest, dich meiner zu erbarmen, mir gnädig zu sein und mir alle meine Sünden zu verzeihen, deinem heiligen Namen zum Preis und zur Ehre." (Olaus Petri).

Die rücksichtslose Selbstverurteilung und Selbstentwertung klingt hier in der unerschütterlichen frohen Zuversicht auf Gottes Vergebungsgnade aus.

c) Das Sündenbekenntnis mit der ihm folgenden Vergebungsbitte leitet über zur eigentlichen Bitte (*t^efillâ*, προσευχή). Das Einteilungsschema des Origenes reiht an die Exomologese „die Bitte um die großen und himmlischen Anliegen, die individuellen wie universellen" (de or. 33, 1). Das große Sehnsuchtsziel der jüdischen und urchristlichen Frömmigkeit ist die volle Verwirklichung der Gottesherrschaft; das Kommen des Gottesreichs ist darum im gottesdienstlichen Gebet der Synagoge und der altchristlichen Kirche der wichtigste Gegenstand der Bitte. Die jüdische Reichgotteshoffnung trägt eine politisch-nationale Farbe; was die jüdische Gemeinde ersehnt, ist Erlösung vom Drucke der Fremdherrschaft, Erneuerung des glanzvollen davidischen Königtums, Niederwerfung der Feinde Israels, seiner gegenwärtigen Bedrücker.

Im Schmone 'Esre fleht die jüdische Synagoge: „Schaue unser Elend und führe unsere Sache und erlöse uns um deines Namens willen, denn ein starker Erlöser bist du. Verkündige mit großer Posaune unsere Befreiung und erhebe ein Panier, um zu sammeln unsere Zerstreuten und versammle sie von den vier Enden der Erde . . . . Setze wieder ein unsere Richter wie vormals und unsere Räte wie am Anfang; und nimm von uns Kummer und Seufzen; und herrsche über uns, du Herr, allein, in Gnade und Erbarmen; und rechtfertige uns im Gericht . . . . Und den Verleumdern sei keine Hofffnung; und alle, die Böses tun, mögen schnell zugrunde gehen, und sie alle baldigst ausgerottet werden; und lähme und zerschmettere und stürze sie und beuge die Übermütigen bald in Eile, in unseren Tagen . . . . Und nach Jerusalem, deiner Stadt, kehre zurück in Erbarmen; und wohne in ihrer Mitte, wie du gesagt hast; und baue sie bald in unseren Tagen zu einem ewigen Bau; und den Thron Davids richte bald auf in ihrer Mitte. Den Sproß Davids, deines Knechtes, lasse bald aufsprossen, und sein Horn erhebe durch deine Hilfe; denn auf deine Hilfe harren wir alle Tage . . . . Habe Wohlgefallen, Herr, unser Gott, an deinem Volk Israel und an ihrem Gebet; und führe zurück den Opferdienst in das Allerheiligste deines Hauses, und die Opfer Israels und ihr Gebet nimm an in Liebe und Wohlgefallen; und wohlgefällig sei das tägliche Opfer Israels, deines Volkes. O daß sehen möchten unsere Augen deine Rückkehr nach Zion in Erbarmen" [87].

Im Urchristentum vollzog sich eine Vergeistigung der Reichgottesidee. Zwar erwartet auch die urchristliche Gemeinde das Gottesreich hier auf Erden, nicht jenseits im Himmel; aber dieses Reich ist keine Nationalherrschaft der Juden, kein irdisches Glücksreich, sondern eine universelle, ethische Gottesherrschaft: der Sieg Gottes über Satans Mächte, des Guten über das Böse. Nicht die Thronbesteigung eines weltlichen Herrschers aus dem Stamme Davids erhofft die Urgemeinde, sondern die Ankunft des erhöhten Herrn und Gottessohnes Jesus Christus auf den Wolken des Himmels. In ähnlichen Worten wie die jüdische Synagoge fleht die älteste christliche Gemeinde um die baldige Erfüllung ihrer brennenden Sehnsucht, um die Parusie des Kyrios und die Vollendung.

So heißt es in den Abendmahlsgebeten der Didache: „Wie dieses gebrochene Brot zerstreut war auf den Bergen und gesammelt eins wurde, so laß deine Ge-

meinde von den Enden der Erde zusammengeführt werden in dein Reich" (9 4). „Gedenke, Herr, deiner Gemeinde, sie zu erlösen von allem Bösen und zu vollenden in deiner Liebe; so führe sie, die Geheiligte, zusammen von den vier Winden in dein Reich, welches du ihr bereitet hast; denn dein ist die Kraft und die Herrlichkeit in Ewigkeit. Kommen möge die Gnade, vergehen möge die Welt! Hosanna dem Sohne Davids! . . . Maranatha (komm, Herr!). Amen" (10 5 f.).

Die Hoffnung auf die unmittelbare Nähe des Gottesreiches büßte bereits um die Wende des ersten Jahrhunderts ihre himmelstürmende Macht ein; in abgeschwächter Form lebte sie noch in den beiden kommenden Jahrhunderten fort, um dann fast ganz zu erlöschen; nur in den Sekten aller Zeiten loderte sie immer wieder zur mächtigen Flamme empor. Für die spätere Christenheit wurde die umfassende, wundersam fest gefügte und reiche Heilsanstalt, die Kirche, zum sichtbaren Gottesreich. In den kirchlichen Gottesdienstgebeten schwindet darum die eschatologische Reichgottesbitte, welche noch die zentrale Bitte der Didachegebete ist. An ihre Stelle tritt die Bitte für die Kirche, um ihre Bewahrung und ihr Wachstum nach außen, ihre Festigung und Einigung nach innen.

Besonders deutlich ist dieser innere Wandel des christlichen Glaubensbewußtseins an einem Gebet des Serapion-Euchologiums zu erkennen; es behält den Wortlaut des Didache-Gebetes fast völlig bei und ändert unmerklich die Reichgottesbitte in die Bitte um die Einheit der Kirche um. „Wie dieses Brot zerstreut war auf den Bergen und gesammelt eins wurde, so führe auch deine heilige Gemeinde aus allen Völkern, allen Ländern, allen Städten, Dörfern und Häusern zusammen und mache sie zur einen, lebendigen, katholischen Kirche" [88]. In den alten morgenländischen Liturgien steht das Gebet für die Kirche an der Spitze der allgemeinen Fürbitte. So heißt es in der Idealliturgie des 8. Buches der apostolischen Konstitutionen (10): „Lasset uns beten für die heilige katholische und apostolische Kirche, die von einem Ende der Erde bis zum anderen ausgebreitet ist, daß der Herr die auf dem Felsen gegründete vor Stürmen und Wogen schütze und bewahre bis zur Vollendung der Ewigkeit." Ähnlich lautet die Bitte in der Basiliusliturgie: „Gedenke, Herr, deiner heiligen katholischen und apostolischen Kirche, die von einem Ende der Erde sich bis zum andern erstreckt. Da du sie mit dem kostbaren Blute deines Christus erworben hast, so verleihe ihr Frieden und erhalte dieses heilige Haus bis zum Ende der Welt" [89]. Die römische Karfreitagliturgie enthält das kraftvolle Gebet: „Lasset uns beten für die heilige Kirche Gottes, daß ihr Gott unser Herr Friede schenken, sie einigen und beschützen wolle auf dem ganzen Erdkreise, ihr unterordne die Mächte und Gewalten und uns gebe in stillem, ruhigem Leben Gott zu verherrlichen, den allmächtigen Vater. Allmächtiger, ewiger Gott, der du deine Herrlichkeit allen Völkern in Christo geoffenbart hast, beschirme die Werke deiner Barmherzigkeit, damit deine Kirche, die auf dem ganzen Erdkreise zerstreut ist, mit standhaftem Glauben in deinem Bekenntnisse verharre."

Das urchristliche Reichgottesgebet klingt in diesen Gebeten um Stärke und Einheit der Kirche mit gedämpftem Hall nach.

Den Großteil der gottesdienstlichen Bittgebete bilden generell gehaltene Bitten um individuelle religiös-ethische Werte, wie sie uns schon im individuellen Gebetsleben der prophetischen Persönlichkeiten begegneten.

Die vierte und fünfte Strophe des Schmone 'Esre lauten: „Du verleihst dem Manne Erkenntnis und lehrest den Menschen Einsicht. Verleihe uns von dir Erkenntnis, Einsicht und Verstand. Führe uns zurück, unser Vater, zu deinem Gesetz und bringe uns, unser König, zu deinem Dienst und lasse uns zurückkehren in vollkommener Buße vor dein Angesicht." In der zweiten, dem Morgen-Schma vorausgehenden Benediktion steht die Bitte: „Unser Vater, o barm-

herziger Vater voll Erbarmen, erbarme dich unser und laß unser Herz verstehen und einsehen, lernen und lehren, beachten, erfüllen und tun alle Worte deines Gesetzes mit Liebe. Und laß hangen unser Herz an deinen Geboten und mach eins unser Herz in der Liebe und Furcht deines Namens, auf daß wir nicht zu schanden werden immer und ewig" [90]. Clemens von Rom betet in seinem Kirchengebet (1 Clem 59): „Lenke unsere Schritte, daß wir wandeln auf dem Pfade der Heiligkeit und das Gute und Wohlgefällige vor dir tun." Justin sagt in seiner Schilderung der Taufmesse (Apol I 65): „Wir sprechen gemeinsame Gebete, daß wir gewürdigt werden die Wahrheit zu verstehen und in einem guten Wandel und in der Erfüllung der Gebote gefunden werden, damit wir das ewige Heil erlangen." Das Euchologium des Serapion enthält das Gebet: „Gib uns Erkenntnis und Glaube und Frömmigkeit und Heiligkeit. Vernichte alle Leidenschaft, alle Lust, alle Sünde in diesem Volke, mache, daß alle rein werden . . . . Gib uns einen heiligen Sinn und einen vollkommenen Nutzen. Gib, daß wir dich suchen und lieben. Gib, daß wir deine göttlichen Reden aufsuchen und erforschen. Reiche uns deine Hand, Herr, und richte uns auf. Richte uns auf, o Gott der Erbarmungen, mache, daß wir emporblicken, öffne unsere Augen, gewähre uns Freimut, gib, daß wir uns nicht schämen oder fürchten oder verurteilen müssen. Tilge unseren Schuldschein. Schreibe ein unsere Namen ins Lebensbuch. Rechne uns hinzu zu deinen heiligen Propheten und Aposteln durch deinen eingeborenen Sohn Jesus Christus" [91].

Die Kollekte der römischen Meßliturgie, die vielfach auch in die evangelischen Liturgien übernommen wurde, zeichnet sich durch generelle Fassung und kraftvolle Kürze aus. Wie das Hauptdankgebet der Messe, die Präfation, so zeigt auch dieses Hauptbittgebet in der abendländischen Liturgie stets eine Beziehung auf das jeweilige Fest oder die Festzeit des Kirchenjahrs. Der Inhalt der Bitte verrät die eigentümliche Stimmung des Festes oder Festkreises: die Sehnsucht des Advents und die Freude der Weihnacht, den Bußernst der Fastenzeit, den Jubel des Ostertages und die Geisteskraft des Pfingstfestes.

1. Adventsonntag: „Erwecke, wir bitten, o Herr, deine Macht und komm, auf daß wir von den Gefahren, die uns von unseren Sünden drohen, durch deinen Schutz errettet und durch deine Erlösung zum Heil gelangen mögen." — Weihnacht: „O Gott, der du diese hochheilige Nacht durch den Glanz des wahren Lichtes erstrahlen ließest, gib (wir bitten dich), daß wir, die wir das Geheimnis dieses Lichtes auf Erden erkannt haben, auch seine Freuden im Himmel genießen." — Epiphanie: „O Gott, der du am heutigen Tage deinen Eingeborenen den Heidenvölkern durch die Leitung des Sternes geoffenbart hast, gewähre gnädiglich, daß wir, die wir dich schon aus dem Glauben erkannt haben, zur Anschauung deiner erhabenen Gestalt gelangen mögen." — Quinquagesima: „Unser Flehen, wir bitten dich, o Herr, erhöre mildiglich, befreie uns von den Fesseln unserer Sünden und schütze uns vor allem Unheil." — 4. Fastensonntag: „Verleihe uns, wir bitten dich, allmächtiger Herr, daß wir, die wir nach dem Verdienst unseres Handelns niedergeschlagen werden, durch die Tröstung deiner Gnade wieder aufatmen." — Palmsonntag: „Allmächtiger, ewiger Gott, der du, dem Menschengeschlecht zur Nachahmung des Beispieles der Demut, unseren Erlöser Fleisch annehmen und das Kreuz auf sich nehmen ließest, gewähre gnädiglich, daß wir Beweise von seiner Geduld bringen und so die Teilnahme an seiner Auferstehung erlangen." — Ostersonntag: „O Gott, der du am heutigen Tage durch deinen Eingeborenen nach der Besiegung des Todes den Zugang zur Ewigkeit erschlossen hast, begleite unsere Wünsche, die du zuvorkommend eingibst, auch weiterhin mit deinem Schutz." — 2. Sonntag nach Ostern: „O Gott, der du durch die Demut deines Sohnes die darniederliegende Welt aufgerichtet hast, schenke deinen Gläubigen stete Freude, damit du die, welche du dem ewigen Tode entrissen hast, die ewigen Freuden genießen lassest." — Christi Himmelfahrt: „Gewähre, wir bitten dich, allmächtiger Herr, daß wir, die da glauben, daß am heutigen Tage unser Erlöser zum Himmel aufgestiegen ist, auch selbst im Geiste im Himmlischen

weilen." — Pfingstsonntag: „O Herr, der du die Herzen der Gläubigen durch die Erleuchtung des heiligen Geistes gelehrt hast, gib, daß wir in diesem Geiste das Rechte sinnen und uns stets seines Trostes erfreuen." — Pfingstdienstag: „Es möge uns beistehen, wir bitten dich, o Herr, die Kraft des heiligen Geistes, die unsere Herzen mildiglich reinige und vor allem Unheil schütze." — Fronleichnam: „O Gott, der du uns unter dem wunderbaren Sakrament ein Gedächtnis deines Leidens hinterlassen hast, laß uns, wir bitten dich, so die heiligen Geheimnisse deines Leibes und Blutes verehren, daß wir allezeit die Frucht deiner Erlösung erlangen." — Maria Verkündigung: „O Gott, der du deinen Logos gemäß der Ankündigung des Engels aus dem Schoße der seligen Jungfrau Maria Fleisch annehmen ließest, gewähre deinen Schutzflehenden, daß wir, die wir glauben, daß sie wahrhaftig Gottes Gebärerin ist, durch ihre Fürsprache bei dir Hilfe erhalten." — Fest der Apostel Petrus und Paulus: „O Gott, der du den heutigen Tag durch die Blutzeugenschaft deiner Apostel Petrus und Paulus geheiligt hast, gib deiner Kirche, daß sie in allem deren Gebot befolge, durch die sie den Anfang der Religion nahm." — Fest des Erzmartyrers Stephanus: „Laß uns, wir bitten dich, o Herr, das nachahmen, was wir verehren, damit wir lernen auch unsere Feinde zu lieben; denn wir feiern das Geburtsfest dessen, der es verstand auch für seine Verfolger anzuflehen unseren Herrn Jesus Christus, deinen Sohn."

In den Bittgebeten der evangelischen Liturgien kommt (soferne sie nicht aus der alten Kirche herübergenommen, sondern Schöpfungen der Reformation sind) der Gedanken- und Stimmungsgehalt der reformatorischen Frömmigkeit zum Ausdruck. Das Festhalten an dem in der Schrift niedergelegten Gotteswort, die Vergebungsgewißheit, die reine Zuversicht zu Gott um des Verdienstes Christi willen bilden den vornehmlichsten Gegenstand des Bittgebets.

Ein Gebet der alten Straßburger Gottesdienstordnung aus dem Reformationsjahrhundert lautet: „Allmächtiger, gütiger Vater, sintemal all unser Heil daran steht, daß wir deines heiligen Wortes wahren Verstand haben, so verleihe uns aller, daß unsere Herzen, gefreiet von weltlichen Geschäften, mit allem Fleiß und Glauben dein heiliges Wort hören und fassen, damit wir deinen gnädigen Willen recht erkennen, lieben und mit allem Ernst leben, dir zu Lob und Ehr" [91b]. Das Gebet bei der Abendmahlsfeier nach der Brandenburg-Nürnberger Kirchenordnung enthält die Bitte: „Wir bitten dich demütiglich, du wöllest durch deinen heiligen Geist in uns wirken, daß wir auch also deine göttliche Gnade, Vergebung der Sünde, Vereinigung mit Christo und ewiges Leben, so darinnen (d. i. im Abendmahl) gezeigt und zugesagt ist, mit festem Glauben mögen begreifen und ewiglich behalten, durch unsern Herrn Jesum Christum" [91c]. Die Kollekte am Reformationsfeste der schwedischen Landeskirche lautet: „Herr, Gott, himmlischer Vater, der du durch dein Evangelium uns die Erkenntnis der Erlösung zur Vergebung unserer Sünden verliehen hast, wir bitten dich, bewahre uns, damit wir nicht dein Wort verachten, sondern es von Herzen annehmen, sodann unser Leben bessern und unser Vertrauen allein auf deine Gnade und auf das Verdienst deines lieben Sohnes Christi setzen, der mit dir und dem heiligen Geiste lebt und regieret von Ewigkeit zu Ewigkeit." Das allgemeine Kirchengebet der schwedischen högmässa beginnt mit den Worten: „Dich, ewiger und allmächtiger Gott, Schöpfer und Schirmer aller Dinge, rufen wir an. Sei uns gnädig um Jesu Christi willen und gedenke nicht unserer Sünden. Heilige und regiere uns mit deinem heiligen Geist und gib uns Gnade, daß wir nach deinem Wort in einem heiligen Leben wandeln. Versammle, stärke und bewahre die Christenheit durch das Wort und die heiligen Sakramente." Ähnlich klingt ein Gebet der preußischen Agende: „Herr, Gott, lieber Vater! wir bitten dich, du wollest uns durch deinen heiligen Geist läutern und regieren, auf daß wir mit ganzem Herzen dein Wort anhören und annehmen und dadurch geheiliget werden und auf Jesum Christum, deinen Sohn, unser ganzes Vertrauen und unsere Hoffnung setzen, unser Leben nach deinem Worte bessern und ewig selig werden."

Das folgende Bittgebet, das in der Gottesdienstordnung der indischen Brahma-

Kirche enthalten ist, steht an geistiger Tiefe und sittlichem Ernst hinter den jüdisch-christlichen Gottesdienstgebeten kaum zurück. Der erste Satz ist echt indisch (er ähnelt Gebeten der Bṛhad-Aranyaka-Upanishad I 3, 28 und Taittirîya-Upanishad I 1); die folgenden Sätze verraten christlichen Einfluß. „O Gott, führe uns aus der Unwahrheit zur Wahrheit, aus der Finsternis zum Licht, aus dem Tode zur Unsterblichkeit! O du Vater der Wahrheit, offenbare dich für uns! Du bist gnädig, beschütze uns allzeit in deiner unendlichen Güte! Friede, Friede, Friede!“ [92]

Wie die individuelle, prophetische Frömmigkeit, so kennt auch die synagogale und altchristliche Gemeindefrömmigkeit keinen Unterschied zwischen irdischen und himmlischen, leiblichen und geistigen Gebetsbitten. Alle Anliegen, welche die Gemeinde auf dem Herzen hat, spricht sie im gottesdienstlichen Gebet aus. Wie das Vaterunser zwischen den Bitten ums Gottesreich und um Sündenvergebung die schlichte Brotbitte enthält, so enthält das jüdische Schmone 'Esre unter den großen und geistigen Bitten die Bitte um Wachstum der Feldfrüchte und um reiche Ernte:

„Segne uns, o Herr, dieses Jahr, lasse alles wohl gedeihen und gib Segen auf das Land; und sättige uns mit deiner Güte und segne unser Jahr wie die guten Jahre.“ In der Liturgie des 8. Buchs der apostolischen Konstitutionen begegnet uns wiederholt die Bitte um gutes Wetter und Fruchtbarkeit der Erde. „Wir bitten dich auch für die ‚gute Mischung‘ der Luft und reichen Ertrag der Früchte, damit wir, ständig teilnehmend an deinen Gütern, unaufhörlich dich preisen, der du Nahrung allem Fleisch spendest.“ „Bewahre die Lüfte in guter Mischung, die Früchte in Ertragsfähigkeit.“ In der Gebetssammlung des Serapion von Thmuis steht folgendes Gebet: „Herr Himmels und der Erde, der du den Himmel mit dem Chor der Sterne umkränzest und durch die großen Lichtkörper erleuchtest, der du die Erde mit den Früchten ausstattest zum Wohle der Menschen, der du das von dir geschaffene Geschlecht von oben die Wärmestrahlen und das Licht von Sonne und Mond empfangen und von unten mit den Früchten der Erde sich nähren lässest, wir flehen, schenk recht reichliche Regen, laß die Erde Frucht tragen und reichen Ernteseegen bringen um deiner Freundlichkeit und Güte willen, . . . segne die ganze Erde durch deinen eingeborenen Sohn Jesus Christus“ [93].

d) Die Gemeinde fleht nicht allein um die großen Heilsgüter, nach denen alle ihre Glieder trachten, und um das tägliche Brot, dessen alle bedürfen, sie gedenkt in gleicher Weise der besonderen Anliegen und Nöte ihrer einzelnen Glieder. Einer der wichtigsten Abschnitte des altchristlichen Gottesdienstes ist das allgemeine F ü r b i t t e g e b e t, dessen Nachhall uns an zahllosen Stellen der altchristlichen Literatur begegnet [94]. Diese Fürbitten sind jedoch nicht, wie es heute vielfach der Fall sein mag, eindrucksvolle fromme Redensarten, sondern der echte und unmittelbare Ausdruck des engen, religiösen Gemeinschaftsgefühls. Das Bewußtsein, daß alle Glieder eines Leibes sind, daß jeder die Last des anderen zu tragen habe, macht die Nöte und Anliegen eines einzelnen Bruders zur Not und zum Anliegen der gesamten Gemeinde.

Bischof Clemens von Rom betet: „Wir bitten, Herr, werde uns ein Helfer und Retter: hilf denen unter uns, die in Trübsal sind, erbarme dich der Armen, richte auf die Gefallenen, zeige dich den Flehenden, heile die Kranken, führe zurück die Verirrten deines Volkes, speise die Hungrigen, befreie unsere Gefangenen, richte auf die Schwachen, tröste die Kleinmütigen“ (1 Clem 59). Eine tiefe und innige christliche Bruderliebe atmet das allgemeine Fürbittegebet im Euchologion des Serapion: „Wir bitten dich für die, welche gläubig geworden sind und den Herrn Jesus Christus erkannt haben, mögen sie gefestigt werden im Glauben, in der Erkenntnis und in der Lehre. Wir bitten für dieses Volk, sei gnädig allen,

offenbare dich, enthülle deinen Glanz, mögen alle dich erkennen, den ungeborenen Vater und deinen eingeborenen Sohn Jesus Christus . . . . Wir bitten, Herr der Erbarmungen, für Freie und Sklaven, Männer und Frauen, Greise und Kinder, Arme und Reiche. Zeige allen die dir eigene Güte und gewähre ihnen allen die dir eigene Huld. Hab Mitleid mit allen und gib allen, daß sie sich dir zuwenden. Wir bitten für die auf Reisen Befindlichen, sende ihnen einen friedvollen Engel, auf daß er ihr Reisebegleiter werde, damit sie nie und von niemanden Schaden erleiden und wohlgemut ihre Fahrt und Reise vollenden; wir bitten für die Trübsal Leidenden, für die Gefangenen und die Armen; spende Erquickung einem jeden, befreie sie von den Fesseln, führe sie heraus aus der Armut; tröste sie alle, der du tröstest und ermutigst; wir bitten für die Kranken, schenke ihnen Gesundheit und richte sie auf von der Krankheit und laß sie vollkommen leibliche und geistige Gesundheit erlangen." [95]

In ähnlicher Fassung kehrt die Fürbitte für die notleidenden und gefährdeten Brüder in allen Liturgien der Ostkirche wieder. Sie begegnet uns auch in den evangelischen Gottesdienstordnungen; hier ist sie aber nicht mehr wie in der alten Kirche auf die Glieder der Gemeinde beschränkt, sondern universell gedacht.

Die letzte Fürbitte des calvinischen Sonntagsgebetes lautet: „In gleicher Weise empfehlen wir dir, o Gott aller Tröstung, alle die, welche du durch Kreuz und Trübsal heimsuchst und züchtigst, sei es durch Armut oder Gefängnis oder Krankheit oder Verbannung oder anderes körperliches Unglück oder geistige Niedergeschlagenheit; daß du sie deine väterliche Zuneigung erkennen und verstehen lassest, welche sie züchtigt zu ihrer Besserung: damit sie sich mit ganzem Herzen zu dir bekehren und, wenn sie sich bekehrt haben, den ganzen Trost empfangen und von allen Übeln erlöst werden" [96]. Ein freies Fürbittegebet des berühmten calvinischen Predigers Adolphe Monod lautet: „O Gott, der du alles Elend und alle Leiden kennst, welche die Sünde über unsere arme Erde und über die arme Menschheit gebracht hat, der du allen Jammer der Gegenwart siehst, dessen Anblick wir selbst nicht ertragen können: wir befehlen deiner Obhut alle Reumütigen und Betrübten, auf daß du die Schätze deiner Gnade und deines Trostes über sie ausschüttest . . . . Wir können sie dir nicht alle nennen, aber du kennst sie, wir befehlen dir die Opfer des Krieges, so viele in Trauer versenkte Familien und so viele andere, die in beständiger Sorge leben. Wir befehlen dir die Unterdrückten und die um der Gerechtigkeit willen Verfolgten. Wir befehlen dir die Sklaven; siehe an, diese Tausende, diese Millionen von Sklaven, deren Unterdrücker deinen Namen bekennen, Diener Christi heißen, aber es nicht sind. Wir befehlen dir die Armen, die Kranken, die in Armut lebenden Kranken."

Die Fürbitte für die in Not und Gefahr befindlichen Brüder bildet den Kern des altchristlichen Fürbittegebets. Ihm geht zur Seite oder voran die Bitte für die Führer und Diener der Gemeinde. Mit der fortschreitenden Differenzierung der kirchlichen Ämter entwickelt sich diese Fürbitte zum Gebet für alle kirchlichen Stände vom Hermeneuten bis zum Episkopus.

Schon das jüdische Achtzehngebet hatte eine Fürbitte für die einzelnen Klassen des Volkes Israel enthalten: „Über die Gerechten und über die Frommen und über die Ältesten deines Volkes, des Hauses Israel und über den Rest der Schriftgelehrten und über die Proselyten und über uns möge sich regen dein Erbarmen, Herr, unser Gott!" In der Gebetssammlung des Serapion findet sich folgendes Gebet: „Dich rufen wir an, den Retter und Herrn alles Geistes, den Gebenedeiten, den Spender alles Segens. Heilige diesen Bischof, halte ihn frei von aller Versuchung und verleihe ihm Weisheit und Erkenntnis, verleihe ihm gute Fortschritte in seinen Wissenschaften. Wir bitten dich auch für seine Mitpresbyter, heilige sie, gib ihnen Weisheit, Erkenntnis und die rechte Lehre, laß sie deine heiligen Lehren recht und tadellos behandeln. Heilige auch die Diakonen, daß sie rein seien an Seele und Leib, mit reinem Gewissen dienen und bei deinem Leib und dem heiligen Blute stehen können. Wir bitten dich auch für die Subdiakonen,

die Lektoren und Hermeneuten (Schrifterklärer). Erquicke alle Diener der Kirche und gib allen Mitleid, Erbarmen und Fortschritt. Wir bitten dich auch für die Einsiedler und die Jungfräulichen. Mögen sie ihren Lauf tadellos und ihr Leben ununterbrochen vollenden, damit sie in Reinheit und Heiligkeit alle ihre Tage zubringen können. Erbarme dich auch über alle Verheirateten, Männer, Frauen und Kinder und verleih allen den Segen des Fortschrittes und der Besserung, auf daß sie alle lebendige und auserwählte Menschen werden durch deinen Eingeborenen Jesus Christus" [97]. Die Fürbitte für die mannigfachen kirchlichen Stände begegnet uns in allen orientalischen Liturgien. In der römischen Karfreitagsliturgie schließt sich an die Bitte für den Papst das Fürbittegebet „für alle Bischöfe, Priester, Diakonen, Subdiakonen, Akolythen, Exorzisten, Lektoren, Ostiarier, Bekenner, Jungfrauen, Witwen und für das ganze heilige Gottesvolk".

Die evangelischen Kirchen haben die feierliche Fürbitte für die stufenförmig aufsteigende Hierarchie reduziert zur schlichten Bitte für die Verkünder des Evangeliums und Seelsorger.

„Auch bitten wir dich," heißt es in der calvinischen Liturgie, „wahrer Vater und Erlöser, für alle die, welche du als Hirten deinen Gläubigen bestimmt hast und denen du die Sorge für ihre Seelen und die Verwaltung deines heiligen Evangeliums anvertraut hast; mögest du sie lenken und führen durch deinen heiligen Geist, damit sie als treue und wahre Diener deiner Ehre erfunden werden und immer das Ziel vor Augen haben: daß alle armen, irrenden und verirrten Schafe gesammelt und zurückgebracht werden zum Herrn Jesus Christus, dem Erzhirten und Fürsten der Bischöfe, daß sie von Tag zu Tag in ihm Nutzen haben und wachsen in aller Gerechtigkeit und Heiligkeit. Mögest du ferner alle Kirchen befreien von dem Rachen der reißenden Wölfe und von allen Mietlingen, welche ihre Ehre und ihren Vorteil suchen, nicht die Erhebung deines heiligen Namens allein und das Wohl deiner Herde" [98].

Das Fürbittegebet der jüdischen und altchristlichen Gemeinde erstreckt sich über den Kreis der Glaubensangehörigen hinaus. Einen wichtigen Platz nimmt in ihm die Fürbitte für den heidnischen Herrscher und die heidnische Beamtenschaft ein. Die jüdische Gemeinde betete für den persischen Großkönig [99] und später für die Ptolemäer. Eleazar bekennt in einem Brief an Ptolemäus: „Für dich, deine Gattin, deine Kinder und Anverwandten brachten wir Opfer dar und die fromme Menge flehte im Gebet, daß es dir nach Wunsch ergehe und deine Herrschaft in Friede gewahrt bleibe" [100]. Das alte Christentum übernahm diese jüdische Sitte, die sich übrigens auch in dem synkretistischen Isiskult eingebürgert hatte [101]. Der Verfasser der Pastoralbriefe fordert den Bischof Timotheus auf, für alle Könige und Obrigkeiten zu beten (1 Tim 2_1 ff.). Bischof Clemens von Rom betet:

„Du, o Herr, gabst ihnen die Befugnis der Königsherrschaft durch deine gewaltige und unaussprechliche Macht, auf daß wir die Herrlichkeit und Ehre, die ihnen von dir gegeben ist, anerkennen und uns ihnen unterordnen und uns deinem Willen nicht widersetzen; gib ihnen, o Herr, Gesundheit, Friede, Eintracht, Wohlergehen, auf daß sie die von dir ihnen anvertraute Herrschaft ohne Anstoß ausüben. Denn du, himmlischer Herrscher, König der Äonen, gibst den Menschenkindern Ruhm, Ehre und Macht über die auf Erden Wohnenden. Du, Herr, lenke ihre Ratschlüsse nach dem Guten und vor dir Wohlgefälligen, auf daß sie in Friede, Eintracht und Frömmigkeit die von dir ihnen anvertraute Gewalt ausüben und vor dir Gnade finden" (1 Clem 61).

Als nach dem Siege des Christentums die Weltherrschaft in christliche Hände gekommen war, bekam das Fürbittegebet der christlichen Kirche für den „allerchristlichsten" Herrscher, der ihr Schutzvogt war, einen noch kräftigeren Akzent. Das große Fürbittegebet der griechischen Basiliusliturgie enthält folgende überschwängliche Stelle:

„Gedenke, o Herr, unseres frömmsten und gläubigsten Kaisers, den du gewürdigt hast, auf Erden zu herrschen; kröne ihn mit der Waffe der Wahrheit, mit der Waffe des Wohlgefallens und umschatte sein Haupt am Tage des Kampfes. Stärke seinen Arm und erhöhe seine Rechte, befestige sein Reich und unterwirf ihm alle barbarischen Völker, die auf Krieg sinnen. Schenke ihm einen tiefen und unerschütterlichen Frieden und sprich in seinem Herzen Gutes für deine Kirche und dein ganzes Volk, damit wir in ihrem Frieden ein ruhiges und stilles Leben führen in Frömmigkeit und Ehrbarkeit" [102].

Die Reformation brachte eine enge Verknüpfung der Kirche mit dem Einzelstaat; die universelle Christengemeinschaft verengerte sich zur Staatskirche. Die altchristliche Fürbitte für Herrscher und Staat erhielt so eine stark politisch-nationale Färbung. Ein deutliches Beispiel dieser staatskirchlichen Gebetsweise bietet die preußische Agende:

„Laß, o Herr, deine Gnade groß werden über den Kaiser und König, unseren Herrn, über die Kaiserin und Königin, seine Gemahlin, über den Kronprinzen und die Kronprinzessin, seine Gemahlin, über sämtliche königliche Prinzen und Prinzessinnen und alle, die dem Kaiser und dem königlichen Hause anverwandt und zugetan sind. Erhalte sie uns bei langem Leben, zum beständigen Segen und christlichen Vorbild. Verleihe dem Kaiser, unserem Könige, eine lange und gesegnete Regierung. Beschütze das königliche und das gesamte deutsche Kriegsheer zu Wasser und zu Land und alle treuen Diener des Königs und des Vaterlandes . . . . Segne uns und alle königlichen Länder. Sei du des deutschen Reiches und Volkes starker Schutz und Schirm. Laß deine Gnade ruhen auf seinen Fürsten und freien Städten, gib ihnen allen eine friedvolle und gesegnete Regierung in ihren Ländern und laß Glaube und Treue, Kraft und Einigkeit unseres deutschen Volkes Ruhm und Ehre sein. Kröne mit deiner Gnade die Arbeiten des Reichstages, daß sie zum Frieden und Heil des gesamten Vaterlandes und zum Preise deines heiligen Namens gereichen. Blicke in Gnaden herab auf den Landtag der Monarchie; erleuchte und leite seine Mitglieder, daß ihre Beratungen geschehen in deiner Furcht und zu deiner Ehre und zum Besten des Landes gedeihen."

Die schlichte christliche Fürbitte für die weltliche Obrigkeit erweitert sich hier zu einer langatmigen politisch-patriotischen Paränese, welche in den Herzen der versammelten Gläubigen die monarchische Untertanengesinnung befestigen soll. Ein viel tieferer, wirklich religiöser Geist spricht aus dem Fürbittegebet der calvinischen Liturgie; der Sektentypus, den der Calvinismus bewahrte, verhinderte ein schwächliches Zerfließen des religiösen Gemeindelebens im politisch-nationalen Staatskirchentum.

„Wir bitten dich, himmlischer Vater, für alle Fürsten und Herren, denen du das Regiment deiner Gerechtigkeit anvertraut hast, insbesondere für die Herren dieser Stadt, daß es dir gefallen möge, ihnen deinen Geist, den allein guten, wahrhaft fürstlichen, mitzuteilen und täglich zu mehren, auf daß sie in wirklichem Glauben Jesum Christum, deinen Sohn, unseren Herrn, erkennen als den König der Könige und den Herrn über alle Herren, dem du alle Macht im Himmel und auf Erden gegeben hast, und ihm zu dienen und seine Herrschaft durch ihre Herrschaft zu erhöhen suchen, indem sie ihre Untertanen, welche die Geschöpfe deiner Hand und Schafe deiner Weide sind, nach deinem Wohlgefallen leiten und führen, damit wir hier und auf der ganzen Erde in gutem Frieden und in Ruhe lebend, dir in aller Heiligkeit und Ehrbarkeit dienen und, befreit und gesichert vor der Furcht unserer Feinde, dir in unserem ganzen Leben Lob sagen können" [103].

Das christliche Fürbittegebet kennt keine Schranken des Bekenntnisses oder der Nation. Das Gebot des Herrn: „Liebet eure Feinde, betet für die, welche euch verfolgen und verleumden", wurde von der altchristlichen Gemeinde auch in ihren gottesdienstlichen Versammlungen

erfüllt. Mitten in die Bitte für die in Not und Bedrängnis stehenden Brüder schiebt sich die Bitte um das Heil der Juden und Heiden ein.

Im Kirchengebet des Bischofs Clemens heißt es: „Die Verirrten deines Volkes führe zurück." „Erkennen mögen alle Völker, daß du der alleinige Gott bist und Jesus Christus dein Sohn und wir sein Volk und die Schafe seiner Herde" (59). In dem großen Fürbittegebet der römischen Karfreitagsliturgie findet die Liebe und Sorge der Kirche für die ihr ferne Stehenden, aber ebenso das stolze Bewußtsein der Rechtgläubigkeit ergreifenden Ausdruck. „Lasset uns auch beten für die Häretiker und Schismatiker, daß unser Gott und Herr sie herausreiße aus allen Irrtümern und sie zurückführe zur heiligen Mutter, der katholischen und apotsolischen Kirche. Allmächtiger, ewiger Gott, der du allen das Heil schenkst und willst, daß niemand verloren gehe, schau herab auf die von teuflischem Trug verblendeten Seelen, damit die Herzen der Verirrten alle häretische Bosheit ablegen und zur Einheit deiner Wahrheit zurückkehren. — Laßt uns auch beten für die treulosen Juden, daß Gott, unser Herr, hinwegnehme den Schleier von ihren Herzen, damit auch sie erkennen Jesum Christum unseren Herrn. Allmächtiger, ewiger Gott, der du auch die jüdische Treulosigkeit von deiner Barmherzigkeit nicht zurückweisest, erhöre unsere Bitten, die wir ob der Verblendung jenes Volkes vor dich bringen, auf daß sie die Wahrheit deines Lichtes erkennen, das Christus ist, und aus ihrer Finsternis herausgerissen werden. — Laßt uns auch beten für die Heiden, daß Gott der Allmächtige die Bosheit von ihren Herzen hinwegnehme, damit sie ihre Götzenbilder verlassen und sich bekehren zum lebendigen und wahren Gott und zu seinem einzigen Sohne Jesus Christus, unserem Gott und Herrn. Allmächtiger, ewiger Gott, der du nicht auf den Tod der Sünder bedacht bist, sondern stets auf ihr Leben, nimm gnädig an unser Gebet und befreie sie vom Kult ihrer Götzenbilder und gliedere sie an an deine heilige Kirche, zum Lobe und zur Ehre deines Namens." Die Fürbitte für die der christlichen Wahrheit Fernestehenden ging auch in die evangelischen Liturgien über. In der calvinischen Sonntagsliturgie heißt es: „Wir bitten dich, allgütiger und barmherziger Vater für a l l e Menschen, daß du, der du willst anerkannt sein als Erlöser der ganzen Welt, die, welche noch in der Finsternis und Unwissenheit weilen, durch die Erleuchtung deines heiligen Geistes und die Predigt deines Evangeliums zurückführen wollest auf den rechten Weg deines Evangeliums, d. h. daß sie dich erkennen, den einzigen, wahren Gott, und den du gesandt hast, Jesus Christus" [104].

Die Fürbitte der christlichen Gemeinde erstreckt sich nicht allein auf die Lebenden, sondern auch auf die Dahingeschiedenen; denn die Lebenden und Toten gehören der umfassenden *communio sanctorum* an, sie zusammen bilden erst die Kirche Christi [105].

Die liturgische Gebetssammlung des Serapion enthält folgendes Meßgebet für die Toten: „Wir bitten auch für die Entschlafenen, deren wir jetzt gedenken (folgt die Nennung der Namen). Heilige diese Seelen, denn du kennst sie alle; heilige alle im Herrn Entschlafenen und zähle sie hinzu zu deinen heiligen Engelscharen und gib ihnen einen Platz und eine Stätte in deinem Reiche" [106]. Das Totengebet der griechischen Jakobusliturgie lautet: „Gedenke, Herr und Gott, der Geister und alles Fleisches, dessen wir gedacht und nicht gedacht haben, der Rechtgläubigen von Abel dem Gerechten bis auf den heutigen Tag. Du selbst verleihe ihnen Ruhe im Lande der Lebendigen, in deinem Reiche, in der Wonne des Paradieses, im Schoße unserer heiligen Väter Abraham, Isaak und Jakob; von dort sind Schmerz, Trauer und Seufzen ferne, dort wacht und leuchtet das Licht deines Angesichtes immerdar" [107]. Kürzer gefaßt ist das Memento der Toten in der römischen Liturgie: „Gedenke, Herr, deiner Diener und Dienerinnen N. N., die uns mit dem Zeichen des Glaubens vorangegangen sind und nun schlafen im Schlafe des Friedens: Ihnen und allen in Christus Ruhenden mögest du, wir flehen dich an, den Ort der Erfrischung, des Lichtes und Friedens schenken".

Das gottesdienstliche Fürbittegebet der christlichen Gemeinde ist so der Ausdruck der universellen Nächstenliebe, welche der Herr seinen Jüngern geboten, die der Völkerapostel verkündet und die älteste Kirche

betätigt hat; es ist darum so weit und so umfassend wie diese Liebe selbst: Lebende und Tote, Anwesende und Fernweilende, Freunde und Feinde, Christen und Heiden, Rechtgläubige und Häretiker, Heilige und Sünder, Starke und Schwache, Gesunde und Kranke, Herren und Sklaven, geistliche Führer und weltliche Machthaber — aller gedenkt die im Herrn versammelte Brüdergemeinde im gemeinsamen Gebete zum Vater.

e) Lobpreisung und Danksagung bilden den Höhepunkt des gottesdienstlichen Gemeindegebets. Der feierliche Lobpreis bildet auch den wirkungsvollen Abschluß aller liturgischen Gebete der Synagoge und alten Christenheit; jede Bitte und Fürbitte erhebt sich am Schlusse zu einer klangvollen Preisrede, zur Doxologie. Das betrachtende Beten des Mystikers steigert sich zur wonnevollen Schau des höchsten Gutes, das schlichte Bittgebet des prophetischen Genius klingt aus in starken Worten der Zuversicht oder Ergebung, das liturgische Gebet der jüdischen und christlichen Gemeinde endet in einem feierlichen Bekenntnis der souveränen Majestät und unumschränkten Macht Gottes. Das Responsorium, das jeden Vers des Schmone Esre abschließt, ist ein kräftiger Lobesruf: „gelobet seist du Herr!" Der Schlußabschnitt dieses Gebets ist eine wortreiche Lobpreisung.

„Wir preisen dich, denn du bist der Herr, unser Gott und der Gott unserer Väter in alle Ewigkeit, der Fels unseres Lebens, der Schild unseres Heils. Du bist es für und für. Wir preisen dich und erzählen dein Lob für unser Leben, das in deine Hand gegeben, und unsere Seelen, die dir anbefohlen sind, und für deine Wunder an jeglichem Tage bei uns, und für deine Machterweisungen und für deine Wohltaten zu jeder Zeit, abends und morgens und mittags. Allgütiger, dessen Barmherzigkeit kein Ende hat; Barmherziger, dessen Gnade nicht aufhört, immerdar harren wir auf dich. Und für dies alles sei gepriesen und erhoben dein Name, unser König, immerdar in alle Ewigkeit. Und alles, was lebet, preiset dich. Sela. R. Gelobt seist du, Herr, Allgütiger ist dein Name, und dir geziemet Preis" [108].

Die christliche Urgemeinde übernahm diese Sitte der das Gebet abschließenden Doxologie [109]; aber sie vereinfachte diese breite Huldigung zu einer schlichten und kraftvollen Preisformel von lapidarer Kürze. Paulus gerät in seinen Briefanfängen und Briefschlüssen regelmäßig in die feierliche liturgische Sprache hinein; die hier niedergezeichneten Doxologien sind dieselben, mit denen die Gemeinden in Jerusalem und Korinth, Rom und Ephesus ihre Gebete beschlossen.

„Gott, unserem Vater, sei Ehre in alle Ewigkeit!" (Phil. 4_{20}) [110]. „Dir sei Ehre in Ewigkeit" (Did. 9_2 f. 10_2. $_4$). „Dem Könige der Äonen, dem unverweslichen, unsinnlichen, dem alleinigen Gott sei Ehre und Ruhm von Ewigkeit zu Ewigkeit" (1 Tim 1_{17}). „Dein ist die Macht und der Ruhm in alle Ewigkeit" (Did 8_2; 10_5) [111]. Häufig enthält die Doxologie einen Hinweis auf Jesus Christus; dann wird der Lobpreis der Majestät Gottes zur Danksagung für das durch Christus geschenkte Heil: „Dem einen weisen Gott sei durch Jesus Christus Ehre von Ewigkeit zu Ewigkeit!" (Roe 16_{27}). „Ihm sei Ehre in der Gemeinde und in Christus Jesus durch alle Generationen von Ewigkeit zu Ewigkeit!" (Eph 3_{21}, vgl. Jud 25). „Dein ist die Ehre und die Macht durch Jesus Christus in Ewigkeit!" (Did 9_4). Clemens von Rom beschließt sein Kirchengebet mit den Worten: „Der du allein Macht hast, dies und noch Größeres und Herrlicheres mit uns zu tun, dich lobpreisen wir durch den Hohenpriester und Vorsteher unserer Seelen Jesus Christus, durch ihn sei dir Ehre und Größe jetzt und von Geschlecht zu Geschlecht und von Ewigkeit zu Ewigkeit! Amen" (1 Clem 60 $_3$).

Schon frühe wird neben dem Sohn auch der Geist in der Schlußdoxologie genannt. Diese trinitarische Fassung tritt uns zuerst in dem letzten Gebet Polycarps entgegen, das seinem Martyrium (14) eingefügt ist; es schließt in echt liturgischer Weise: „Durch ihn (Jesus Christus, deinen geliebten Sohn) sei dir mit ihm und m i t dem heiligen Geiste Ehre jetzt und in den künftigen Äonen!" Dieselbe Formel beendet das Kommuniongebet des liturgischen Papyrus von Der-Balyzeh: „Durch ihn sei dir dem Vater Ehre m i t dem heiligen Geiste in alle Ewigkeit!" [112] Sie begegnet uns auch in den Canones Hippolyti und in der Ägyptischen Kirchenordnung [113]. Origenes nennt in dem mehrfach erwähnten Einteilungsschema als das Schlußstück jedes Gebets die *δοξολογία θεοῦ διὰ Χριστοῦ ἐν ἁγίῳ πνεύματι* (de or. 33, 1). In dieser Form findet sie sich in den von Serapion gesammelten ägyptischen Liturgiegebeten: „durch ihn sei dir Ehre und Macht im heiligen Geiste jetzt und in alle Ewigkeit!" [114] Ähnliche Formeln treffen wir in der Liturgie des 8. Buchs der apostolischen Konstitutionen. Nachklänge der alten trinitarischen Doxologie sind in verschiedenen griechischen Liturgien vernehmlich.

Da die alte Formel der trinitarischen Doxologie der arianischen Christologie eine Stütze bot, wurde sie im 4. Jahrhundert so umgeprägt, daß Vater, Sohn und Geist darin völlig koordiniert wurden [115]. In der Chrysostomus- und Basiliusliturgie begegnet uns neben ähnlichen Formeln folgender doxologischer Gebetsschluß: „Denn dein ist das Reich und die Macht und die Herrlichkeit, des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes jetzt und allezeit und in alle Ewigkeit" [116]. In den abendländischen Liturgien bürgerte sich als Doxologie die Formel ein: „Ehre sei dem Vater, dem Sohne und dem heiligen Geiste, wie es war im Anfang, jetzt und allezeit und in alle Ewigkeit." Die Orationen des römischen Missale schließen mit der stereotypen Formel: „durch unsern Herrn Jesus Christus, der mit dir lebt und regiert in Einheit mit dem heiligen Geist von Ewigkeit zu Ewigkeit". Der doxologische Charakter ist hier ebenso verwischt wie die altchristliche Auffassung von der Trinität.

6. Die Gebetsanrufung im christlichen Gemeindegebet.

Wie das individuelle Gebet der großen religiösen Persönlichkeiten, so richtet sich auch das gottesdienstliche Gebet der jüdischen und christlichen Gemeinde nicht an eine Vielheit göttlicher Wesen, sondern an den einen wahren Gott. Zwar wurde der starre Monotheismus des Judentums, der in einem Deismus zu verkümmern drohte, durch den urchristlichen Glauben an den offenbarenden und erlösenden Gottessohn und an seinen in der Gemeinde fortwirkenden Geist durchbrochen. Gleichwohl wird in der ältesten Christenheit das gottesdienstliche Gebet nur an Gott den Vater gerichtet, nie an Jesus [117]. Aber die Nennung des Namens Jesus gehört zu jedem liturgischen Gebet; denn für die urchristliche Heilserfahrung ist Gott unlöslich mit Christus als dem Offenbarer, Erlöser und Vollender verbunden. Diese Nennung des Namens Jesu im liturgischen Gebet ist jedoch nicht eine unmittelbare Gebetsapostrophe an Christus, eine eigentliche Gebetsanrufung, sondern lediglich eine „Mitbeziehung auf Christus" [118]. Diese Eigentümlichkeit des gottesdienstlichen Gebets der alten Kirche geht vor allem auf Paulus zurück. Er mahnt die Gemeinde von Kolossä: „Das Wort Christi soll reichlich unter euch wohnen; in aller Weisheit sollt ihr einander lehren und ermahnen; mit Psalmen, Hymnen und geistlichen Liedern sollt ihr Gott in Dankbarkeit singen; und alles, was ihr tut in Wort und Werk, alles geschehe u n t e r A n r u f u n g d e s N a m e n s J e s u und dankt Gott durch ihn" (3_{16}). Der vierte Evangelist nennt diese Gebets-

weise, in der für ihn alle Erhörungsgewißheit beschlossen ist, das Beten „im Namen Jesu“ [119].

Die erste Form, in der der Name Jesu im gottesdienstlichen Gebet genannt wird, ist seine Einbeziehung in die Gebetsanrufung des Vaters. Sie findet sich bereits in den paulinischen Briefen. „Gelobt sei der Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus!“ (2 Kor 1_3). „Wir danken Gott, dem Vater unseres Herrn Jesus Christus“ (Kol 1_3). Diese Gebetsanrede begegnet uns allenthalben in den ältesten liturgischen Formularen. „Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus!“ (liturgischer Papyrus) [120]. „Gott, Vater unseres Herrn Jesu Christi!“ (ägyptische Kirchenordnung) [121]. „Ungezeugter Vater des Eingeborenen Jesus Christus!“ (Gebetssammlung Serapions) [122]. „Gott und Vater deines heiligen Sohnes Jesus, unseres Heilandes!“ „Vater deines Christus, des hochgelobten Sohnes!“ (apostolische Konstitutionen 8, 13. 15).

Die zweite, weit häufigere Form der NamensnennungJesu ist die organische Eingliederung des Namens Jesu in die Bitte oder Danksagung. Auch sie gehört schon dem neutestamentlichen Zeitalter an. Paulus bekennt: „Ich danke meinem Gott durch Jesus Christus“ (Roe 1_8). „Dank sei Gott durch Jesus Christus, unseren Herrn!“ (Roe 7_{25}; vgl. 2 Kor. 1_{20}, Kol 3_{17}). Ignatius mahnt die römische Gemeinde: „Singet dem Vater Lob in Christus Jesus!“ (ad Rom. 2_2). Die Formel „durch Jesus“, seltener „in Jesus“, wird mit dem Schlußsatze des Gebets oder Gebetsabschnittes so verbunden, daß sie ein sinnvolles Glied dieses Satzes bildet und zugleich zur Schlußdoxologie überleitet. „Wir loben und preisen dich in deinem Sohn Jesus, in dem dir sei Lob und Macht“ usw. (Ägyptische Kirchenordnung) [123]. „Führe uns alle in das Reich der Himmel in Christus unserem Herrn, mit dem dir sei Ruhm, Ehre, Anbetung“ usw. (Const. Ap. VIII 15). „Wir danken dir, unser Vater, für das Leben und die Erkenntnis, die du uns kundgetan hast durch Jesus deinen Sohn. Dir sei Ehre in Ewigkeit“ (Did 9_3). „Wir preisen dich durch den Hohenpriester und Vorsteher unserer Seelen Jesus Christus, durch den dir sei Ehre“ usw. (Clemens ad Cor. 60_3). „Damit wir teilhaftig werden deiner Gabe nach der Kraft des heiligen Geistes zur Stärkung und Vermehrung des Glaubens, zur Hoffnung auf das kommende ewige Leben durch unseren Herrn Jesus Christus, durch den dir, dem Vater, Ruhm sei mit dem heiligen Geiste in Ewigkeit“ (Liturgischer Papyrus) [124]. „Schenke uns allen ein gutes Ende durch deinen Eingeborenen Jesus Christus, durch den dir sei Ehre und Macht“ usw. „Zähle uns zu deinen heiligen Propheten und Aposteln durch deinen eingeborenen Sohn Jesus Christus, durch den dir sei Ehre und Macht“ usw. „Dich haben wir für alle angerufen durch Jesus Christus deinen Eingeborenen, durch den dir sei Ehre“ usw. (Euchologium Serapions) [125].

So erfolgt jeder Lobpreis, jede Danksagung und Bitte „im Namen Christi“. Nirgends offenbart sich die altkirchliche Christologie, der Glaube an Jesu Mittlerstellung so deutlich wie gerade im gottesdienstlichen Gebet. Jesus ist nicht selbst Gegenstand der Lobpreisung und des Dankes, er ist nicht der ‚Erhörer‘ der Gebete, an den sich die bittende Gemeinde Hilfe suchend wendet; Lobpreis und Dank, Bitte und Fürbitte sind vielmehr ausschließlich an den Vater gerichtet, aber nicht an den unendlichen und gewaltigen Gott, der hoch über den Himmeln thront, sondern an den Gott, der durch Jesus die Welt geschaffen und sich geoffenbart hat, der durch ihn seinen Auserwählten Gnade und Heil, Rechtfertigung und Seligkeit schenkt. Jesus ist der Anwalt und Fürsprecher der Gläubigen, der ihre Bitten vor den Vater bringt und für sie wirkt. „Für uns gibt es nur einen Vater, aus dem alles ist und in dem auch wir sind, und einen Herrn Jesus Christus, durch den alles ist und durch den auch wir sind“ (1 Kor 8_6). „Es ist ein Gott und ein Mittler zwischen Gott und den Menschen, der Mensch Jesus Christus, der sich als Lösegeld für alle hingegeben hat“ (1 Tim 2_6).

„Er ist zur Rechten Gottes und tritt für uns ein" (Roe 8_{34}). „Durch Christus haben wir eine solche Zuversicht bei Gott" (2 Kor 3_4). „Der Sohn Gottes ist der Hohepriester für unsere Opfer und der Sachwalter beim Vater, er betet mit den Betenden und fleht mit den Flehenden" (Origenes, de or. I 10). Wo dieser Christusglaube, dem Paulus seine klassische Formulierung gab, lebendig ist, kann es kein Gebet geben, das Jesu Namen ungenannt läßt.

Das feierliche Gemeindegebet der alten Christenheit wurde stets an Gott durch Christus gerichtet. Aber seit den ersten Tagen des Christentums sandten bedrängte Christenherzen Stoßseufzer unmittelbar zum erhöhten Herrn Jesus empor; das Gebet des sterbenden Stephanus (Ap. G. 7_{60}) ist das älteste Dokument dieses direkten Gebets zu Christus. Bei der Rolle, welche das enthusiastische, persönliche Gebet in den urchristlichen Gebetsversammlungen spielte, ist es unzweifelhaft, daß nicht nur im privaten Gebetsleben, sondern auch im Gemeindegottesdienst solche Gebete an Christus selbst gerichtet wurden. „Wer in Jesu Namen und mit Jesus betet, wird über kurz oder lang auch zu Jesus beten" (Girgensohn) [125b]. Das im aramäischen Urlaut in die hellenistischen Gemeinden verpflanzte Responsorium des *Maranatha* legt hiervon Zeugnis ab. Seit den ältesten Zeiten werden auch die Hymnen, die ja stets die individuelle Gebetsfrömmigkeit widerspiegeln, unmittelbar an Christus gerichtet [126]. Schon die Johannesapokalypse enthält solche Christushymnen, die Lieder, mit welchen die Seligen im Himmel das „Lamm" besingen ($5_{9.12}$); der Jubel im Himmel wird hier als ein feierlicher Gottesdienst gedacht, wie ihn die christliche Gemeinde hier auf Erden feiert. Ignatius sagt, daß „in der Einmütigkeit Jesus Christus besungen wird" (ad Eph. 4_1); und selbst ein heidnischer Schriftsteller bezeugt, daß die Christen bei ihren gottesdienstlichen Zusammenkünften „Christus wie einem Gotte im Wechselchore Lieder sangen" (Plin X ep. 96). Clemens von Alexandrien hat einen solchen alten Hymnus überliefert, der sich in unmittelbarer Gebetsanrufung an Christus wendet (Protrept. XI 33). In den christologischen Kämpfen stützt ein unbekannter Gegner des Monarchianers Artemon seine Behauptung, daß die Christenheit von jeher als Christus Gott verehrt habe, mit dem Hinweis, daß sie ihn von Anfang an in Psalmen und Hymnen gepriesen habe [127].

Die unmittelbare Gebetsanrede Christi, die seit den Ursprungszeiten in der privaten Frömmigkeit wie im gottesdienstlichen Hymnus üblich war, drang später auch in das liturgische Gebet ein. Das älteste Beispiel hierfür dürfte die „große Doxologie" (das Gloria der römischen Messe) sein, die schon in den apostolischen Konstitutionen (VII 47) überliefert wird. Es geht von der Anrede an den Vater zur Anrede an den Sohn über: „Herr, eingeborener Sohn, Jesu Christe, Herr Gott, Lamm Gottes, Sohn des Vaters, der du hinwegnimmst die Sünden der Welt, erbarme dich unser, der du wegnimmst dir Sünden der Welt, nimm auf unser Flehen; der du sitzest zur Rechten des Vaters, erbarme dich unser. Denn du allein bist heilig, du allein bist der Herr, du allein der höchste, Jesu Christe, mit dem heiligen Geiste, in der Herrlichkeit Gottes des Vaters." Allein es handelt sich hier aller Wahrscheinlichkeit um eine hymnologische Überarbeitung eines alten nur an den Vater gerichteten Lobgebetes. Eine Handschrift der Apostolischen Konstitutionen bietet folgende beachtenswerte Lesart: „Herr, Gott, Vater Jesu Christi, des untadeligen Lammes, das die Sünde der Welt hinwegnimmt, nimm an unser Flehen" [128]. Die übrigen Gebete der römischen Messe, die sich unmittelbar an Christus wenden, sind das Agnus Dei und die Gebete vor und nach der Kommunion; sie sind alle sehr spät, erst im 10. Jahrhundert, in die Liturgie eingedrungen; Rhabanus Maurus kennt sie noch nicht. Auch das Christe eleïson ist eine späte Variation des Kyrie eleïson, welche die griechische Kirche niemals aufgenommen hat [129]. In den Liturgien der Ostkirche werden jene liturgischen Texte, welche der altchristlichen Zeit entstammen, nur an Gott den Vater gerichtet; die jüngeren Gebete hingegen, vor allem die Gebete bei der Proskomidie, beim Eingang, bei der Kommunion und am Schlusse werden zum Teil an Christus gerichtet. Nur die in Kleinasien entstandene Liturgie des Gregor von Nazianz richtet, entgegen dem altkirchlichen

Brauch, alle ihre Gebete an Christus statt an den Vater durch Christus [130]. Die evangelischen Kirchen hielten an der altkirchlichen Regel, die Gebete an den Vater durch Christus zu richten, fest. Doch übernahmen verschiedene Agenden aus dem römischen Missale jene Gebete, die sich unmittelbar an Christus wenden, das Gloria, Agnus Dei und die Kommuniongebete.

7. Die Idee des gottesdienstlichen Gebets.

Das gemeinsame gottesdienstliche Gebet ist keine gemeinsame Meditation, sondern genau so wie das individuelle Beten, ein wirklicher Verkehr mit dem angerufenen, als gegenwärtig erlebten Gott. Freilich tritt nicht ein einzelnes Ich mit Gott in ein Verhältnis, sondern das ideelle Gemeinschaftsich, mit dem jedes Gemeindeglied sich identisch weiß. Das Gemeindegebet stellt die Gemeinschaft einer sozial verbundenen Vielheit von Individuen mit ihrem Gott her. Wo das gemeinsame Gebet mit ursprünglicher Kraft aus dem religiösen Einheitserlebnis hervorquillt, wie in der altjüdischen Gemeinde, im Urchristentum und in den Sekten, ist das Bewußtsein, daß der lebendige Gott gegenwärtig ist und daß die Gemeinde mit ihm in unmittelbaren Verkehr tritt, so stark und tief wie im Gebetsleben der großen Frommen, die in der lautlosen Stille des Kämmerleins zu ihrem Gott rufen. Im babylonischen Talmund heißt es: „Wo zehn beten, weilt Gottes Majestät unter ihnen," „Gott selbst befindet sich in der Synagoge" [131]. Das Gemeindegebet ist also, soweit es eine lebendige, psychologische Größe ist, wirklich das, was es seiner äußeren Form nach darstellt, ein Rufen zu Gott, ein Reden mit Gott.

Das Gemeindegebet ist zunächst, wie gezeigt wurde, reine Anbetung, Lobpreis und Danksagung, ein feierliches Bekenntnis der Majestät und Macht Gottes wie der Gnaden und Heilsgüter, welche die Gemeinde von Gott empfangen hat. Es steckt ein kontemplatives Moment im liturgischen Gebet; die Gemeinde versenkt sich in die Wertfülle, die in Gottes Wesen und Wirken beschlossen ist, und in die Heilswerte, die ihr als Gnadengeschenke zuteil geworden. Diese Verherrlichung Gottes ist im Gegensatz zur Lobpreisung des naiven Betens und des antiken Kulthymnus kein Mittel zur Umschmeichelung und Umstimmung Gottes, diktiert von versteckter selbstsüchtiger Begierde, sondern ein Ausströmen jener echten und starken Wertgefühle, welche in den Herzen der versammelten Gläubigen emporsteigen. Schleiermacher hat also in gewissem Sinne recht gesehen, wenn er das Gemeindegebet als „reine Darstellung des erregten religiösen Bewußtseins der Gemeinde" bezeichnet. Freilich ist diese Definition keineswegs erschöpfend; sie vergißt die Beziehung, in welche die lobpreisende und danksagende Gemeinde zu Gott tritt, hervorzuheben. Die Verherrlichung Gottes um seiner selbst wie um seiner Gnadenerweise an die Menschen willen ist nicht bloße Darstellung erlebter Gefühle, sondern ein eigentlicher „Gottesdienst", zu dem sich die Gemeinde verpflichtet fühlt. Die von Gottes Herrlichkeit und Güte ergriffene Gemeinde will Gott etwas hingeben, darbringen, ihm ein Symbol ihrer anbetenden Ehrfurcht und innigen Dankbarkeit schenken. Das gemeinsame Lob- und Dankgebet wird so zum ‚Opfer'. Es ist freilich kein Schlacht- oder Speiseopfer,

wie es der primitive Mensch und der antike Priester darbrachten, sondern eine rein geistige Darbringung. Die jüdischen und altchristlichen Schriften sind überreich an Zeugnissen, in denen das gottesdienstliche Gebet als ein Opfer bezeichnet wird (s. o. S. 222).

Der Opfergedanke erscheint hier in seiner sublimsten und geistigsten Form. Der Mystiker betrachtet seinen restlosen Verzicht auf alles Irdische, die völlige Hingabe des eigenen Willens an den Willen Gottes als ein Opfer (s. o. S. 304), die zum Gottesdienste versammelte jüdische und christliche Gemeinde sieht in ihrem feierlichen Lob- und Dankgebet ebenfalls eine Opferdarbringung an den Allerhöchsten. So verschmelzen Opfer und Gebet auf der Höhe der individuellen Frömmigkeit wie des Gemeindegottesdienstes zu der Einheit, in der sie schon in der primitiven Religion verbunden waren.

In dem kontemplativen Charakter des liturgischen Lobpreises und Dankes offenbart das gottesdienstliche Gemeindegebet eine gewisse Verwandtschaft mit dem individuellen mystischen Beten. In der Bitte und Fürbitte bricht die prophetische Gebetsfrömmigkeit durch. Dem prophetischen Gebet liegt, wie früher dargelegt wurde (s. o. S. 397 ff.), die primitive Vorstellung von der Einwirkung des Gebets auf den Willen Gottes zugrunde. Dieselbe Vorstellung trägt auch das Gemeindegebet, soferne es Bitte und Fürbitte ist. Auch in ihm spricht sich wie in allem naiven Beten der unverwüstliche Glaube an die Gebetserhörung und -erfüllung aus. Die zum Gottesdienst vereinte Gemeinde hofft zuversichtlich, daß ihre Bitten und Fürbitten von Gott verwirklicht werden; ja sie glaubt, daß das Gebet der vielen Gott eher zur Erhörung bewegen werde als das Gebet eines Einzelnen. „In der Gemeinsamkeit des Gebets liegt eine gegenseitige Ergänzung der Schwachheit des Einzelnen, die auch als ein Mitkämpfen gegen die Macht des Widersachers aufgefaßt werden kann“ [134]. Der Glaube der urchristlichen Gemeinde an die Macht des gemeinsamen Gebets findet schon in einem Logion des Herrn (Mt 18_{19} f.) Ausdruck: „Wahrlich ich sage euch, wenn zwei von euch auf Erden über alles, was sie bitten, übereinstimmen, so wird ihnen so geschehen von meinem Vater im Himmel; denn wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen.“ Ignatius von Antiochien bemerkt im Hinblick auf diese Stelle: „Wenn schon das Gebet eines einzelnen und eines zweiten solche Macht hat, um wieviel mehr das Gebet des Bischofs und der ganzen Gemeinde“ [135]. Fast wörtlich kehrt dieser Gedanke bei Luther wieder. „Wenn Jesus sagt: ‚wo zween eins sein auf Erden etwas zu bitten, soll geschehen alles, was sie bitten‘, wieviel mehr sollten erlangen, was sie bitten, wo eine ganze Stadt zusammenkommt Gott einträchtiglich zu loben oder zu bitten.“ „Wenn die Christen also zusammenkommen, gehet das Gebet noch eins so stark als sonst. Man kann und soll wohl überall an allen Orten und alle Stunde beten; aber das Gebet ist nirgends so kräftig und stark, als wenn der ganze Haufe einträchtlich miteinander beten“ [136].

So läßt sich im gottesdienstlichen Gemeindegebet ein mystisches und prophetisches Moment aufweisen: der kontemplative Lobpreis ähnelt

der mystischen Gebetsweise; die vom Glauben an die Gebetserhörung getragene Bitte und Fürbitte entstammt der prophetischen Frömmigkeit. Mit einem scheinbaren Recht hat darum eine amerikanische Psychologin, welche die Typen des Gebets untersuchte, das Gemeindegebet als eine Mischung des ‚kontemplativ-ästhetischen', d. i. mystischen und des ‚praktisch-ethischen', d. i. prophetischen Gebetstyps erklärt (s. o. S. 14). Diese Charakteristik ist jedoch unzutreffend; denn die Beziehung des Gemeindegebets zum mystischen Gebet ist keine innere; der Frömmigkeitsgeist, der aus ihm redet, ist vielmehr durch und durch prophetisch. Der Gott, zu dem die jüdische Synagoge und christliche Kirche betet, ist nicht der höchste, rein geistige Wert, welcher dem der Welt und sich selbst entfremdeten Mystiker aufstrahlt, sondern der lebendige, schaffende und wirkende Wille, an den die prophetischen Genien sich hilfesuchend wandten. Dieselbe ethische Aktivität, welche das Kennzeichen der prophetischen Gebetsfrömmigkeit ist, beseelt auch das jüdische und christliche Gemeindegebet. Das gottesdienstliche Gemeindegebet ist nicht, wie das mystische Beten, ein passives Hinschmelzen des endlichen Geistes vor dem unendlichen Gott, sondern die aktive Aussprache der Heilsgewißheit und Heilssehnsucht. Es ist nicht wie jenes die zärtliche Vereinigung einer vereinsamten Seele mit dem himmlischen Heiland und Bräutigam, sondern die feierliche Huldigung des gläubigen Volkes vor seinem mächtigen Gott-König, das herzliche Flehen der großen Familie zu ihrem gütigen Vatergott. So ist das jüdische und christliche Gemeindegebet nichts anderes als die Übertragung der prophetischen Gebetsfrömmigkeit in das gottesdienstliche Leben jener religiösen Gemeinschaften, die dem prophetischen Geiste entsprungen sind.

8. Besondere Ausprägungen des gottesdienstlichen Gemeindegebets.

Das gottesdienstliche Gebet im Judentum und im Christentum aller Jahrhunderte und aller Konfessionen stellt einen einheitlichen Gebetstypus dar. Gleichwohl heben sich aus diesem gemeinsamen Typus drei Untertypen heraus, von denen jeder eine gesonderte Besprechung verlangt. Im Mittelpunkt des Kultus steht in den meisten Religionen der Erde die heilige Handlung — sei es nun eine nachahmende Handlung, ein Weiheakt, ein Reinigungsritus, ein Opfer, ein heiliges Mahl. Das heilige Wort ist nur der Begleiter der heiligen Handlung, ihm kommt jedoch keine selbständige Bedeutung zu; das *λεγόμενον* geht dem *δρώμενον* nur zur Seite. Das gottesdienstliche Gemeindegebet zeigt nun bedeutsame innere Strukturunterschiede, je nach dem Verhältnis, in dem es zur heiligen Handlung, zum Mysterium steht. In dem urchristlichen Gottesdienst stehen das Gebet und die heilige eucharistische Handlung in voller innerer Harmonie, in den katholischen Liturgien des Ostens und Westens wird, ähnlich wie in den hellenistischen Mysterienkulten, das Mysterium die Hauptsache, das *λεγόμενον* wird zur sakralen Formel, das lebendige Gemeindegebet verschwindet aus dem liturgischen Gottesdienst. Im synagogalen Gottesdienst wie

im Gottesdienst der evangelischen Kirchen und Sekten fehlt die heilige Handlung völlig oder ist nur rudimentär in der Abendmahlsfeier angedeutet; der Gottesdienst wird zum reinen Wortgottesdienst.

a) Das gottesdienstliche Gemeindegebet im Urchristentum.

Der urchristliche Gemeindegottesdienst, wie er in der jerusalemischen Gemeinde seit dem Pfingstfest gefeiert und von Paulus in die Christengemeinden des römischen Weltreichs verpflanzt wurde, ist ein Mysterium in doppeltem Sinne: es ist wie die Mysterienfeier in den synkretistischen Erlösungsreligionen ein *δρώμενον*, ein heiliges Schauspiel, das vor den Augen der frommen Gemeinschaft sich abspielt, ja das die Mysteriengenossen selbst vollziehen. Dieses heilige Drama ist der Heilstod Jesu, der überall und so oft die christliche Gemeinde die Eucharistie feiert, „verkündet" wird (1 Kor 11_{26}), verkündet freilich nicht in bloßen Worten dankbarer Erinnerung, sondern in einer heiligen Handlung. Das blutige Leiden und Sterben des Gottessohnes wird „unblutig erneuert" — diese spätere theologische Formel trifft den Kern der urchristlichen Vorstellung. Will man es in der Terminologie der modernen Religionswissenschaft ausdrücken, so muß man sagen: die eucharistische Mysterienhandlung ist eine mimetische, d. h. eine nachahmende Ritualhandlung. Mit derselben Gleichnishandlung, die Jesus am Vorabend seines Todes vornahm — dem Brechen des Brotes und dem Herumreichen und Entleeren des Kelches — und mit der er seinen Opfertod „für die vielen" (Mk 10_{45}; 14_{24}) den Jüngern in einer ergreifenden Symbolik vor Augen stellte, mit derselben Gleichnishandlung vergegenwärtigte sich die dankbare Gemeinde unaufhörlich seinen Heilstod. Aber diese nachahmende *ἀνάμνησις* (1 Kor 11_{25}) ist keine rein symbolische Darstellung, kein bloßes Sichvergegenwärtigen eines geschichtlichen Faktums durch eine Analogie, sondern eine geheimnisvolle, wirkliche Erneuerung, kein Schatten einer Realität, sondern selbst volle Realität. Es ist eine der Religion und Magie aller Völker und Zeiten gemeinsame Idee, daß durch die mimetische Handlung das Nachgeahmte, Gemeinte und Vorgestellte selbst bewirkt wird, daß Abbild und Urbild von einem mystischen Identitätsbande umschlungen sind. Alle antiken Mysterienliturgien wollen durch ein nachahmendes Tun übersinnliche Realitäten setzen. Denselben Sinn hat auch die urchristliche Eucharistiefeier; sie stellt eine reale Erneuerung der Heilstat Christi dar. Die das Heilsgeschehen am Kreuz erneuernde Handlung ist begleitet von der Wiederholung des biblischen Abendmahlberichts; die Erzählung dessen, was Jesus tat und sprach, erhöht noch den lebendigen Glauben an die übersinnliche Wirklichkeit des heiligen *δρώμενον*.

Noch in einem zweiten Sinne ist der urchristliche Gemeindegottesdienst ein Mysterium. Die Eucharistie ist ähnlich wie viele Liturgien der synkretistischen Mysteriengenossenschaften ein heiliges Mahl, durch das die Gemeinde in unmittelbare leiblich-geistige Tischgemeinschaft mit ihrem Herrn und Erlöser tritt (*τραπέζης κυρίου μετέχειν* 1 Kor 10_{21}). Das Brechen und Essen des Brotes ist eine Gemeinschaft

(*κοινωνία*) mit dem Leibe Christi, das Trinken aus dem Kelche der Segnung eine Gemeinschaft mit dem Blute Christi (1 Kor 10_{16}). Die urchristliche Gottesdienstfeier heißt darum ‚Herrenmahl' (*κυριακὸν δεῖπνον* 1 Kor 11_{20}). So tritt zur dramatischen Erneuerung des Opfertodes des Herrn die Kommunion mit dem erhöhten Gottessohn, dem Haupt der Gemeinde. Der urchristliche Gemeindegottesdienst ist darum eine Mysterienfeier, ein sakramentaler Gottesdienst, eine Liturgie, trotzdem er im Gegensatz zu den antiken Mysterienliturgien jeder starren Formgebundenheit entbehrt. „Denn aller Mysterien Wesen ist es, daß der Myste irgendwie an eine Gottheit gebunden wird, aller Mysterien Höhepunkt ist, wie es Diels nach einem Worte des Maximus Tyrius ausgesprochen hat, das *συγγενέσθαι τῷ δαιμονίῳ* . . . Die in irgendeiner Form erzielt gedachte Gemeinschaft des Menschen mit Gott ist der Zweck aller Mysterien und Sakramente" (Dieterich)[137].

Das doppelte Mysterium der Eucharistie — die *ἀνάμνησις* der Heilstat Jesu und die Tischgemeinschaft mit dem Herrn — ist der Brennpunkt des urchristlichen Gemeindegottesdienstes. Das Gemeindegebet ist innerlich auf dieses Mysterium bezogen, ein Teil der Mysterienfeier. Die Gebete gruppieren sich um die heilige Handlung, umrahmen diese, die den Mittel- und Höhepunkt des Gottesdienstes bildet. Gleichwohl ist das Gemeindegebet keine heilige Formel, die der rituellen Handlung geheimnisvolle Zauberkraft verleiht, so wie etwa das *brahma*, der Zauberspruch, mit dem der vedische Priester die Opferhandlung begleitet, oder wie die archaischen Sprüche, welche die Mysten in den synkretistischen Geheimliturgien rezitieren. Es ist ein wirkliches Kollektivgebet, ein gemeinsames Lobpreisen, Danken, Bitten und Fürbitten, so lebendig, kraftvoll und leidenschaftlich, wie es die Religionsgeschichte weder vorher noch nachher kannte. Es ist kein Priestergebet, dem die Menge lauscht, ohne es zu verstehen, sondern Gemeindegebet, Gebet von begnadeten Geistträgern, welche ihre Brüder in ihrem Enthusiasmus fortreißen. Die ganze Gemeinde, nicht ein isolierter Amtspriester ist es, welche das Mysterium feiert; die ganze Gemeinde, nicht ein isolierter Amtspriester, ist es, die betet. Durch das Gebet wie durch die heilige Handlung tritt die Gemeinde, in der „die vielen ein Leib sind" (1 Kor 10_{17}), in die innigste Gemeinschaft mit dem Vater und dem erhöhten Herrn. Rede und Handlung, Gebet und Sakrament sind in voller Harmonie verbunden.

b) Das gottesdienstliche Gebet in der katholischen Kirche[138].

Im Gottesdienst der katholischen Kirche (der römischen Kirche wie der verschiedenen Kirchen des Ostens) ist der lebendige Gemeindegottesdienst zu einer starren sakralen Institution geworden. Die Messe der abend- und morgenländischen Kirche deckt sich in ihrem Grundcharakter mit dem urchristlichen Gemeindegottesdienst; sie ist sakramental, eine Mysterienfeier. Dasselbe Geheimnis, das in den Christenhäusern zu Jerusalem, Korinth und Rom gefeiert wurde, wird in den Domen und Kapellen des Orients und Okzidents alltäglich gefeiert:

die Erneuerung des Heilstodes Jesu und die Vergemeinschaftung der Gläubigen mit ihrem Herrn. Aber aus der schlichten Handlung des Brotbrechens und Kelchtrinkens ist eine komplizierte, bis ins unscheinbarste Detail genau geregelte Liturgie geworden, die an Pracht und Pomp hinter den antiken Tempelritualen und den synkretistischen Mysterienliturgien in keiner Weise zurücksteht. Das *δρώμενον*, das sakrale Tun, der kultische Akt ist zur Hauptsache geworden; das begleitende *λεγόμενον*, das in einer stereotypen Formel erstarrte liturgische Gebet tritt zurück. Wohl sind nicht wenige Gebete, die bei der Messe von des Priesters Lippen erklingen, dieselben, mit denen die älteste Kirche gedankt und gefleht hat. Aber das liturgische Meßgebet ist kein wirkliches Gemeindegebet mehr. Durch den Gebrauch einer altehrwürdigen, halb- oder unverständlichen Sprache ist das Band zwischen dem Liturgen und der Gemeinde zerrissen. Der Priester betet im Namen des Volkes und für das Volk; aber die Gemeinde betet nicht mit ihm, sondern für sich. Nicht das Volk nimmt im Responsorium sein Gebet auf, sondern der Altardiener oder der Sängerchor. Ja der größte Teil der Messe wird vom Celebrans still oder im Murmelton gesprochen, so daß selbst derjenige, der die Kirchensprache versteht, seinen Worten zu folgen außerstande ist. So ist die Gemeinde zum stummen Zuschauer des heiligen Mysteriums geworden, das sich vor ihren Augen abspielt. Wohl fühlt sich die Gemeinde innerlich mit ihrem Liturgen eins und nimmt so an seinem Gebete teil, aber diese innere Anteilnahme offenbart sich nicht nach außen im gemeinsamen Gebetsruf. Das Gebet des dem Meßopfer beiwohnenden Volkes ist k e i n g e m e i n s a m e s, sondern ein i n d i v i d u e l l e s Gebet. Die frommen Gefühle der Ehrfurcht und Liebe, Demut und Zuversicht, die bei der Betrachtung des heiligen Schauspiels und beim Anhören des feierlichen Gesanges oder des geheimnisvollen eintönigen Murmelns in den Herzen der Anwesenden aufsteigen, werden in stillem, persönlichem Gebete ausgesprochen. So blüht mitten im öffentlichen Gottesdienste eine individuelle Mystik empor; die Einzelseele erhebt sich in kühnem Fluge zu Gott, sie versenkt sich in das große Erlösungsgeheimnis, das sich im liturgischen Symbol vor ihren Blicken auftut, sie pflegt spontan und frei, ohne die Bindung, welche das gemeinsame Gebet auferlegt, Gebetszwiesprache mit ihrem Gott.

In der römischen Meßliturgie tritt ein weiteres Moment hinzu. Mit der Auflösung der unmittelbaren Verbindung der Gemeinde mit dem ihre Stelle vertretenden Liturgen verselbständigt sich der liturgische Gottesdienst zu einer in sich selbst wertvollen sakralen Handlung, die vom Priester allein vollzogen wird und der Anwesenheit der Gemeinde nicht bedarf. Der antike Opferbegriff, der schon frühe in die christliche Vorstellungswelt eingedrungen war — er erscheint schon bei Irenäus und Cyprian in aller Deutlichkeit — verstärkte sich noch durch diese Loslösung der Liturgie von dem lebendigen Gemeindebewußtsein. Die dramatische Darstellung und reale Erneuerung des Heilstodes Christi gilt nun als eine Gott dargebrachte Opfergabe, die durch sich selbst, *ex opere operato*, wunderbare Gnadenwirkungen an den Gläubigen

vollzieht. Die Anwendung des antiken Opfergedankens auf die Messe wie die Verselbständigung des liturgischen Gottesdienstes zu einer von der Gemeinde unabhängigen priesterlichen Ritualhandlung bedingten dann die Entstehung der Privatmesse in der abendländischen Kirche. Wie die antiken Priester für die Sonderanliegen einzelner Gläubigen Opfer darbrachten, so bringt auch der katholische Priester das Meßopfer für bestimmte Einzelpersonen und Einzelzwecke dar, z. B. für die Genesung eines Kranken oder für die Seelenruhe eines Toten. Den orthodoxen Kirchen des Ostens, die in ihrem konservativen Sinn zähe die atkirchlichen Traditionen festhalten, ist die Privatmesse fremd; schon daraus erhellt die späte Entstehung und der sekundäre Charakter dieser abendländischen Institution.

Der liturgische Gottesdienst der römischen Kirche und ihrer östlichen Schwesterkirchen ist kein Gemeindegottesdienst, sondern eine Mysterienliturgie, der die fromme Gemeinde in stummer Andacht und ehrfürchtiger Ergriffenheit, aber nicht mit aktiver Anteilnahme beiwohnt. Die Gemeinde, ursprünglich „das aktive Subjekt jeglicher kultischen Handlung", ist in Passivität versunken: „an ihr, vor ihr vollzieht sich der Kultus, der ohne die Kultbeamten, die Priester nicht denkbar ist" [139]. Das lebendige Gemeindegebet hat dem rituellen Priestergebet Platz gemacht. Dennoch ist wenigstens in der abendländischen Kirche das gottesdienstliche Gemeindegebet nicht ganz untergegangen, es wurde lediglich aus dem zentralen liturgischen Gottesdienst in die peripheren Gottesdienstformen, vor allem in die nachmittägigen ‚Andachten' zurückgedrängt. Die Entstehung des Andachtswesens im Mittelalter und seine immer reichere Ausbildung in den letzten Jahrhunderten, zeigt deutlich, wie tief in der abendländischen Christenheit, zumal in den Ländern germanischer Zunge, das Bedürfnis lebendig war, das gemeinsame gottesdienstliche Gebet in irgend einer Form zu retten, nachdem das eigentliche liturgische Gebet zur fremdsprachigen priesterlichen Ritualformel erstarrt war. Der Gedanken- und Stimmungsgehalt der in den gemeinsamen kirchlichen „Andachten" gesprochenen Gebete ist freilich ein ganz anderer als der der altchristlichen Liturgiegebete. All die dem katholischen Volk vertrauten Andachten (Rosenkranz, Kreuzweg, Andacht zu den fünf Wunden, Herz-Jesu-Andacht, ewige Anbetung, Marienandacht) wurzeln in der kontemplativen Gebetsfrömmigkeit der mittelalterlichen Mystik, zumal in der bernhardinischen Jesusmystik. Das katholische Andachtswesen ist im Grunde nur die in den Kult übertragene Mystik.

Auch in diesen peripheren Gottesdiensten fehlt nicht das eucharistische Mysterium. Alle Andachten finden „vor ausgesetztem Allerheiligsten" statt; die Pyxis, welche den eucharistischen Leib Christi birgt, oder bei feierlichen Anlässen die kunstvolle Monstranz, in welcher die konsekrierte Hostie offen sichtbar ist, wird dem Tabernakel entnommen und den Gläubigen zur Schau gestellt. So ist das eucharistische Geheimnis der Mittelpunkt nicht nur des liturgischen Gottesdienstes, sondern auch der Nebengottesdienste; das Bewußtsein der sinnlich-

übersinnlichen Gegenwart des Herrn erhöht die Lebendigkeit der Gebetsstimmung unter der Gemeinde.

An Versuchen, durch die Einführung der Landessprache in den Meßgottesdienst das altchristliche Ideal des liturgischen Gemeindegebets zu erneuern, hat es in der katholischen Kirche nicht gefehlt. Zuletzt war es die altkatholische Kirche, welche den altchristlichen Gemeindegottesdienst zu rekonstruieren versuchte, indem sie die römische Messe (mit sehr feinsinnigen Veränderungen und Vereinfachungen) in deutscher Sprache feiert. Alle Gebete, auch das sogenannte ‚Stillgebet', der Kanon, samt den Konsekrationsworten werden laut gesprochen; nicht Chor oder Altardiener, sondern die versammelte Gemeinde respondiert.

c) Das gottesdienstliche Gebet im synagogalen Judentum und in den evangelischen Kirchen und Sekten.

Während im Mittelpunkt des urchristlichen und katholischen Gottesdienstes das Mysterium steht, welches der Gemeinde die Gemeinschaft mit dem unter sinnenfälligen Gestalten gegenwärtigen Herrn bringt, fehlt das Mysterium im jüdischen und islamischen Gemeindegottesdienst völlig, in den evangelischen Kirchen [140] ist es nur rudimentär erhalten; die relativ selten stattfindende Abendmahlsfeier ist der einzige Rest des urchristlichen Mysteriengottesdienstes. Der Gottesdienst der Synagoge und der Reformation ist vielmehr ein völlig geistig-sittlicher Wortgottesdienst, bestehend aus Schriftlesung, Predigt, Gebet und Gesang. Elbogen, der feinsinnige Historiker des jüdischen Gottesdienstes, sagt treffend: „Die Synagoge hat eine neue Art der Gottesverehrung eingeleitet . . . Es war das erste Mal in der Geschichte der Menschheit, daß regelmäßige gottesdienstliche Versammlungen an Stätten gehalten wurden, die keine andere Weihe hatten als diejenige, welche die Vereinigungen der Gläubigen ihr gaben, es war ein Gottesdienst, der sich von den bis dahin bei allen Völkern üblichen Bräuchen befreite, auf alle materiellen Beigaben, wie Opfer und sonstige Darbietungen, auf die Vertretung durch Priester verzichtete und den Menschen mit seinem Gemütsleben in den Mittelpunkt der Gottesverehrung stellte" [141]. Diese Charakteristik gilt auch für den Gottesdienst der evangelischen Kirchen und Sekten. Kein sinnliches Zeichen stützt und belebt die Erfahrung von Gottes unmittelbarer Nähe; kein heiliges *δρώμενον* erfüllt die Gemeinde mit Schauer und Ehrfurcht, kein *mysterium tremendum* erschüttert die frommen Gläubigen bis ins innerste Mark. Das Abendmahl ist in den Reformationskirchen nicht eine dramatische Erneuerung der Erlösungstat Christi und eine mystische Vereinigung mit dem erhöhten Herrn, sondern ein bloßes Zeichen und Unterpfand des Vergebungstrostes und der Heilsgewißheit, wie in der lutherischen Kirche, oder, wie in der reformierten, ein „potenzierter Danksagungs- und Bekenntnisakt" [142]. Der evangelische Gemeindegottesdienst hat ebenso wie der synagogale nicht kultisch-sinnlichen, sondern persönlich-geistigen Charakter. Söderblom sagt: „Die persönliche Gottesverehrung der einzelnen vereinigt

sich zu gemeinsamer Danksagung und Anbetung. Der evangelische Gottesdienst ist somit persönlicher Verkehr mit Gott, der bei mehreren zugleich gemeinsam stattfindet“ [143]. Man kann darum nur ungenau von einer synagogalen und evangelischen Liturgie reden; denn Liturgie ist dem Wortsinne nach (*λιτή* = *litare*, opfern, und *ἔργον*, Handlung) ein heiliges, sakramentales Tun, das den Gläubigen in eine sinnlich-geistige Gemeinschaft mit dem Göttlichen bringt [144].

Im Judentum des Exils und der Diaspora war der opferlose Lese- und Gebetsgottesdienst eine harte Notwendigkeit, weil man nur im Zentralheiligtum auf dem Sion Jahwe Opfer bringen durfte. Was den Reformatoren bei der Erneuerung des synagogalen Gottesdienstes vorschwebte, war die Übertragung des rein geistigen Gebetslebens der großen prophetischen Genien in die gottesdienstliche Versammlung; auch das Beten der Gemeinde sollte wie das Beten eines Jeremia, Jesus und Paulus ein ‚Anbeten im Geist und in der Wahrheit‘, ein persönlicher, wenn auch kollektiv ausgeübter, Verkehr mit Gott sein. Aber diese Übertragung des individuellen Gebetsgeistes in das gottesdienstliche Leben einer großen Gemeinde raubt dem Gebet etwas von seiner unmittelbaren Kraft und Lebendigkeit. Alles echte, naive Beten wurzelt in dem Erleben der geheimnisvollen, unmittelbaren Gegenwart Gottes. Im religiösen Genius wie in der engen Gemeinschaft von Neubekehrten und Neuerweckten entzündet sich dieses Erlebnis von selbst, in reiner Geistigkeit, ohne jede sinnliche Stütze, ohne jedes äußere Symbol. Aber eine große Gemeinde, die sich zumeist aus Durchschnittsfrommen zusammensetzt, bedarf, um Gottes fühlbarer Nähe inne zu werden, eines sinnlichen Reizes, eines sichtbaren Zeichens, eines äußeren Gleichnisses; sie empfängt aus der Betrachtung der heiligen Mysterienhandlung und aus der Schau eines Kultobjekts, in dem Gottes Gegenwart sichtbar wird, den mächtigsten Impuls zur Innigkeit und Leidenschaft des Gebets. Mit der Verbannung des Mysteriums aus dem Gottesdienst haben die Reformatoren auch die elementaren religiösen Affekte der Ehrfurcht vor dem ‚*Numinosum*‘ und der Bewunderung des ‚*Fascinosum*‘ geschwächt. Das ‚Heilige‘ haftet im evangelischen Gottesdienst allein am ‚Wort‘, an der *vox viva* des Predigers und Beters [144b]. Mit der Zurückdrängung des ‚Numinösen‘ und der hierdurch bedingten Rationalisierung des Gottesdienstes hängt auch zusammen, daß der pädagogische Zweck, der ein Nebenzweck des Gemeindegebets ist, sich zum Hauptzweck desselben hervordrängt und so dieses aus dem lebendigen Ausdruck des gemeinsamen Heilsbewußtseins eine bloße Anleitung zum individuellen Gebetsleben wird [145]; das Gebet wird aus einer Hinwendung zu Gott zum Unterricht, zur Katechese, die Kirche aus einem Tempel zur Schule, die *εὐχαριστία*, das *μυστήριον* zur bloßen *συναγωγή*. Wenn man allein auf die Masse der Durchschnittsfrommen blickt, so muß man urteilen, daß die spröde und keusche Geistigkeit des evangelischen Gottesdienstes, die konsequente Absage an alles Sinnlich-Primitive und Mystisch-Magische nur eine scheinbare Läuterung und Vertiefung des Gemeindegottesdienstes bedeutet. Gerade im Sinnlichen, Primitiven, Mysteriösen liegt der

Zauber und die Kraft des öffentlichen Gottesdienstes, eine Wurzel des lebendigen Gemeindegebets; wo das Primitive in prophetischer Schroffheit und nüchternem Ernst zerstört wird, versiegen bestimmte Quelladern des gottesdienstlichen Gemeindelebens. Wohl ist in der katholischen Kirche wie in den orthodoxen Kirchen des Ostens die altchristliche Liturgie zu einem komplizierten Ritual, das freie Gemeindegebet in heiligen Formeln, die lebendige Gebetssprache zu einer toten Sakralsprache erstarrt. Aber auch in den Reformationskirchen, die nach dem Beispiel des alten Christentums Gottesdienstordnungen in der Volkssprache schufen, ist, wie selbst evangelische Theologen bekennen, „zu wenig Geist des Gebets und der Anbetung" (Theodosius Harnack) [145 b], ja nach dem (ungerecht verallgemeinernden) Urteil Vilmars ist in ihnen „das lebendige Gebet der Gemeinde fast überall erloschen" [146]. Nur in einzelnen engen Sektenkonventikeln und in den Hausgottesdiensten frommer evangelischer Familien lebt das altchristliche Kollektivgebet in seiner ursprünglichen Wärme und Kraft fort. Während die Liturgie der katholischen Kirche dem antiken Tempelritual und der synkretistischen Mysterienliturgie sich nähert, bedeutet der evangelische Gemeindegottesdienst eine Rückkehr zum synagogalen Gottesdienst des Judentums. Beide, die katholische wie die evangelische Form des Gemeindegottesdienstes haben sich in gleicher Weise — wenn auch in entgegengesetzter Richtung — von der urchristlichen Form des Gemeindegottesdienstes entfernt und zu vorchristlichen Gottesdienstformen sich zurückgebildet. Aber während der evangelische Gemeindegottesdienst in seiner geistigen Nüchternheit und ethischen Herbheit in der Menge der Durchschnittsgläubigen nur schwer lebendige Kräfte individueller Gebetsfrömmigkeit zu entbinden vermag, ist die katholische Meßliturgie in ihrem numinösen Mysteriencharakter und ihrem Reichtum an sinnlich-ästhetischen Reizen seit Jahrhunderten der Ausgangspunkt mystischen Betens und Kontemplierens gewesen. Es ist unzweifelhaft, daß im katholischen Sakramentsgottesdienst vor dem in der Eucharistie gegenwärtigen Gott, vor dem *numen praesens*, mehr und inniger gebetet und angebetet wird als im evangelischen Wortgottesdienst.

Aber trotzdem von dem katholischen Gottesdienst tieferes religiöses L e b e n ausstrahlt, trotzdem sein Mysteriencharakter bis in die Urzeit des Christentums zurückgeht, steht das gottesdienstliche I d e a l auf der Seite des evangelischen Christentums. Der evangelische Gemeindegottesdienst, d. h. die opferlose, geistige Anbetung Gottes durch eine Versammlung reifer christlicher Persönlichkeiten, ist die höchste und reinste Form des Kultus, der wahre Gemeindegottesdienst. Auf dieses Ideal kann und darf das evangelische Christentum nicht verzichten, mag auch die religiöse Massenpsychologie ihm widersprechen, mag auch das von ihm ausgehende religiöse Leben zumeist arm und dürftig sein. Die paradoxe Spannung, die zwischen dem hohen Ideal und der emprischen religiösen Wirklichkeit besteht, hat niemand treffender formuliert als der Straßburger Dogmatiker Fernand Ménégoz (in einem Brief an den Verfasser anläßlich des Erscheinens der Erstauflage dieses Werkes):

„Die Tragik des evangelischen Gottesdienstes liegt in seiner radikalen W a h r h a f t i g k e i t. Diese (verbunden mit dem modernen naturwissenschaftlichen, nüchternen Erkennen) zwingt ihn zur offenen Leugnung des numinösen Mysterien-charakters sowie der magischen Wirkungskraft des sinnlichen religiösen Symbols. „Brot bleibt Brot — Wein bleibt Wein" — dieser Gedanke Luthers wird vom gegenwärtigen fortschrittlichen Protestantismus konsequent zu Ende gedacht. Für das neuzeitliche evangelische Gemeindebewußtsein gibt es daher ein religiöses Erleben, ein Zusammentreffen des Menschen mit Gott, eine „Offenbarung" nur in der Tiefe des geistig-persönlichen Innenlebens. Erst von hier aus werden die Erfahrungen in der Außenwelt als Gottestaten gedeutet. Daraus folgt, daß, während der katholische sakral-dingliche Gottesdienst der prophetischen, persönlich-schöpferischen Frömmigkeit allzuenge Grenzen zieht, der evangelische „geistliche" Gottesdienst ihr einen zu w e i t e n Raum gewährt, — einen Raum, der in der idealistischen Übertreibung strenggenommen voraussetzt, daß jeder Prediger eine schöpferische, überragende Prophetenpersönlichkeit sein sollte. Da nun dies allermeist nicht der Fall ist, bleibt der größte Teil dieses Raumes fürs gewöhnliche leer, — woraus sich der Eindruck der Öde ergibt, der so oft vom evangelischen Gottesdienst ausgeht. Wird aber einmal dieser Raum tatsächlich ausgefüllt, — man denke an gottbegnadigte Wortverkündiger wie Spurgeon oder Adolphe Monod, Charles Wagner oder John Mott — dann ist allerdings der Eindruck, den der evangelische Gottesdienst machen kann, g a n z groß. Dann ergreift die Gotteskraft unmittelbar die feiernde und betende Gemeinde. Aber solche Erlebnisse sind Ausnahmen. Was den evangelischen Gottesdienst zu exzeptioneller, unvergleichlicher Durchschlagskraft befähigt, ist zugleich der Grund zu seiner gewöhnlichen Ohnmacht. Es ist, wie wenn er den Reichtum seltener seliger Stunden durch jahrelange Armut erkaufen müßte, und dies, weil er eines über alles andere stellt: die Wahrhaftigkeit."

J. Das individuelle Gebet als religiöse Pflicht und gutes Werk in den Gesetzesreligionen.

1. Eigenart der Gesetzesreligion.

Einer der großen Typen der Religion ist die Buch- und Gesetzesreligion; sie reiht sich als selbständiger Typus neben die anderen Haupttypen: die primitive Religion, die Ritualreligion, die philosophische Reformreligion, die schöpferische individuelle Religion, die lebendige Gemeinschaftsreligion. Ihre Wurzel ist die persönliche prophetische Frömmigkeit und die lebendige Gemeindefrömmigkeit, in welcher sich die prophetische Frömmigkeit unmittelbar auswirkt. Das frischquellende religiöse Erleben der prophetischen Genien und der jungen von prophetischem Enthusiasmus beherrschten Gemeinde erstarrt zum unbedingt verpflichtenden Ideal und Gesetz. Religion und Frömmigkeit ist nicht mehr freies, schöpferisches Erleben, ein „Getriebenwerden vom Geiste", sondern Gehorsam gegen das heilige Gesetz. Dieses Gesetz ist niedergelegt in einem inspirierten Buch, das die abgeschlossene Offenbarung Gottes enthält; es gibt keine fortwirkende Offenbarung in den Propheten und Heiligen. Wohl steht das religiös-ethische Ideal im ganzen auf der Höhe des ursprünglichen Lebens, aber dieses Leben selbst in seiner unmittelbaren Kraft und Frische ist versiegt. Nicht die tiefe Herzensnot und das bebende Schuldgefühl, nicht das innige Heilsverlangen und die frohe Zuversicht, sondern die Furcht vor der göttlichen Strafe und die Hoffnung auf göttlichen Lohn sind die Motive der Frömmigkeit und Sittlichkeit. Nicht auf eine radikale Sinnesänderung, sondern auf das Tun äußerer Werke kommt es an. Die pflichtmäßige religiöse Leistung sucht der Fromme noch zu steigern durch Häufung freiwilliger ‚guter Werke' Der Autoritätsgedanke erfährt die schärfste Hervorkehrung. Zwar ist dieser Gedanke schon der prophetischen Religion wesentlich; aber in der Gesetzesreligion tritt an die Stelle der persönlichen Autorität des religiösen Genius die überpersönliche Autorität des Gesetzes, des Buches, des kirchlichen Lehramts (vgl. o. S. 268).

Die Religionsgeschichte kennt vier große Gesetzesreligionen: den mazdaistischen Parsismus, das nachexilische Judentum, den Islam und den vollentwickelten Katholizismus, wie er um die Wende des 3. Jahrhunderts hervortritt. Es wäre jedoch verkehrt zu glauben, daß sich in dieser Charakteristik die Eigenart und geschichtliche Bedeutung dieser Religionen erschöpft. Im Judentum und Islam lebt unter der Decke eines starren Nomismus eine weiche, innige Mystik. Im Katholizismus aller Jahrhunderte blüht eine unvergleichlich tiefe mystische Frömmigkeit, auch ist in ihm der urchristliche Gemeindegeist niemals

erstorben, wenngleich er nur in verkirchlichter Form innerhalb der Orden fortlebt. Wenn wir diese Religionssysteme als Gesetzesreligionen bezeichnen, fassen wir lediglich ihre offizielle Gestalt, ihre äußere Gesamterscheinung ins Auge und lassen die mannigfachen religiösen Unterströmungen unberücksichtigt.

Allen Gesetzesreligionen ist gemeinsam eine neue Auffassung des Gebets: das Gebet gilt als Leistung des einzelnen Menschen gegenüber Gott, zunächst als Pflicht, sodann als verdienstliches gutes Werk. Damit ist jedoch keineswegs gesagt, daß dies die einzige Gebetsart in diesen Religionen sei; es laufen vielmehr dem gesetzlich gebotenen und verdienstlichen Gebet das primitiv-naive Beten der Volksmassen, das individuelle Beten einzelner großer Heiligen und das gottesdienstliche Gemeindegebet zur Seite. Am stärksten tritt die gesetzliche Gebetsweise im Islam hervor; das individuelle Gebet (*du'a*) wie das gottesdienstliche Gemeindegebet treten hinter das Pflichtgebet (*salât*) zurück. Im talmudischen Judentum spielt das Pflichtgebet ebenfalls eine wichtigere Rolle als das synagogale Gemeindegebet. Der Vertiefung des Gebetslebens durch das Christentum entspricht es, daß das gesetzliche und verdienstliche Beten im Katholizismus nur eine untergeordnete Stelle einnimmt und sich meist auf die breiten Volksmassen beschränkt, die von dem mystischen Gebetsleben der Heiligen und von dem liturgischen Kirchengebet nur wenig beeinflußt sind.

2. Geschichtlicher Überblick.

Das jüdische Pflichtgebet[1] geht letzten Endes auf die deuteronomische Reform zurück. Das Deuteronomium (6 $_{1}$ ff.) gebietet, daß jeder Israelite täglich, wenn er sich erhebt oder niederlegt (mag er nun zu Hause sein oder auf Reisen) die Worte sich einschärfe: „Höre (*šma*), Israel, Jahwe ist Gott, Jahwe allein." Der 55. Psalm (18) und das Buch Daniel (6 $_{11}$) setzen die Verpflichtung zum dreimaligen täglichen Gebet voraus. Josephus Flavius (Ant. IV 8, 13) erwähnt, daß es Pflicht eines jeden Juden sei, zweimal täglich, morgens und abends zu beten; er charakterisiert den Inhalt dieses Gebets als ein „Bekenntnis der Gnadengaben, die Gott den Israeliten nach dem Auszug aus Ägypten gewährte." Nach den Bestimmungen der Mischna (Ber. III 3) hat jeder männliche Jude täglich zweimal zu den erwähnten Zeiten das Schma zu rezitieren. Es ist eine Erweiterung des kurzen vom Deuteronomium vorgeschriebenen Textes, eine Komposition von drei Thoraabschnitten (Dt 6 $_{4}$—$_{9}$; 11 $_{13}$—$_{21}$; Nm 15 $_{37}$—$_{41}$), in denen eingeschärft wird, daß Jahwe allein Israels Gott ist, es wird umrahmt von Preis- und Dankgebeten, die dem liturgischen Gemeindegottesdienst entstammen. Wann das vollständige Schma, d. h. die von der Mischna vorgeschriebene Formel in Gebrauch kam, läßt sich mit Bestimmtheit nicht entscheiden; es ist möglich, daß die erwähnte Stelle bei Josephus den von der Mischna gebotenen Text des Schma im Auge hat. Sicher fällt seine Entstehung noch in die Zeit vor Christus. Etwas jünger als die Schma-Rezitation ist der pflichtmäßige, private Gebrauch des Schmone 'Esre, des allgemeinen Synagogengebets, das auch Tefilla, d. h. „Gebet" schlechthin genannt wird. Er ist mit Sicherheit erst im ersten christlichen Jahrhundert nachzuweisen, wo ihn Gamaliel vorschreibt. Während das Schma zweimal täglich und nur von jedem männlichen Juden rezitiert werden muß, ist das Achtzehngebet täglich dreimal, morgens, mittags und abends, und zwar von jedem Israeliten, auch von Frauen, Sklaven und Kindern zu verrichten (Berach 4, 1). Neben dem von Gott gebotenen Pflichtgebet steht seit der nachexilischen Zeit das verdienstliche Privatgebet; das Gebet rückt auf eine Linie mit dem Fasten und Almosengeben (Tob 12, 8) und wird zum guten Werk.

Die Sitte des mehrmaligen täglichen Gebets übernahm Mohammed aus dem Judentum[2]. Die Erhebung dieser Sitte zum streng verpflichtenden Gebot scheint

noch vor dem Tode des Propheten erfolgt zu sein. Die älteste Form des mohammedanischen Pflichtgebets (*salât*) ist der *Zikr*, d. h. das „Gedenken" Gottes, das in einem Ausrufen des Namens Allah oder in kurzen lobpreisenden Formeln besteht. Nachdem der Korân zum allgemeingültigen, inspirierten Religionsbuch geworden war, verwendete man bestimmte Abschnitte desselben als Gebetsformeln bei der *salât*, so die Eingangssure und die beiden Schlußsuren. Die erste Sure kann als ein typisches Beispiel für die Gebetsweise des Propheten gelten, die beiden Schlußsuren hingegen sind altarabische Beschwörungsformeln, welche Aischa, Mohammeds Lieblingsfrau, diesem beim Todeskampf zuflüsterte. Der Formalismus des islamischen Pflichtgebets übertrifft noch den jüdischen: die Gebetszeiten, die Gebetsvorbereitung, die Gebetsworte und die Gebetsstellungen — alles ist bis ins minutiöseste Detail festgelegt.

Der Parsismus besitzt wie das Judentum mehrere Gebetsformeln, welche der treue Mazdaanbeter bei den verschiedensten Anlässen verrichtet [3]; ihre häufige Rezitation gilt als höchst verdienstlich. Sie werden von den Mazdayasna ebenso oft heruntergesagt wie das Vaterunser und Ave vom katholischen Volk. Wie das jüdische Schma enthalten sie keine eigentliche Anrufung Gottes, sondern stellen vielmehr eine Selbstvergegenwärtigung und Selbsteinschärfung der höchsten religiösen Pflichten dar.

Das alte Christentum übernahm vom Judentum das mehrmalige tägliche Pflichtgebet; an die Stelle des Schma und Schmone 'Esre trat das Gebet des Herrn. Schon die Didache schreibt ein dreimaliges Rezitieren des Vaterunser vor. (8 3) Die ägyptische Kirchenordnung schreibt ein fünfmaliges tägliches Gebet vor: morgens, um die dritte, sechste, neunte Stunde und vor dem Schlafe [4]. Das Gebot des Morgen-, Abend- und Tischgebets hat die katholische Kirche durch alle Jahrhunderte aufrecht erhalten; doch gilt die Pflicht des täglichen Gebets nicht so strenge wie im Gesetzesjudentum und Islam; auch sind keine bestimmten Formeln vorgeschrieben — lauter Zeichen für den freieren und lebendigeren Charakter der christlichen Gebetsfrömmigkeit. Während die Gebetspflicht der Laien sich auf diese täglichen Gebete beschränkt, sind die „Religiosen", die Ordensangehörigen sowie die Weltgeistlichen zum regelmäßigen Stundengebet verpflichtet. Die kirchlichen ‚Tagzeiten' stellen jedoch ein gemeinsames gottesdienstliches Gebet dar; sie wurden relativ spät zu einem individuellen Pflichtgebet, das alle Säkulargeistlichen und jene Ordensgeistliche, die am Chorgebet teilzunehmen verhindert sind, für sich verrichten. Es ist jedoch bedeutsam, daß das Breviergebet den Namen „*officium*" trägt.

Dem Judentum entstammt die Idee der Verdienstlichkeit des Gebets. In dieser Idee gründet die Verwendung des Gebets als kirchliche Bußleistung, als „*satisfactio operis*", die der Beichtvater dem Pönitenten auferlegt. Die Anfänge dieser Verwendung des Gebets fallen in jene Zeit, in der das altkirchliche öffentliche Bußinstitut sich auflöste und von der Privatbeichte endgültig verdrängt wurde. Die schweren altkirchlichen Bußstrafen verschwanden allmählich, an ihre Stelle traten als Ersatzmittel die guten Werke, Beten, Fasten, Almosengeben, Schenkungen an die Kirche, Wallfahrten. In der heutigen Bußpraxis dient nahezu ausschließlich das Beten bestimmter Formeln (Vaterunser, Ave, Rosenkranz, Litaneien) als „Genugtuung". Auch außerhalb des Bußwesens wird seit Beginn des Mittelalters das formelhafte Beten eifrig geübt; das Gebet gilt dem katholischen Volk als ein verdienstliches Werk, das reiche irdische und himmlische Belohnung nach sich zieht. Eine Steigerung erfuhr dieser Gebetseifer durch die Ausbreitung des Ablaßwesens, das seinerseits aus dem Bußwesen herauswuchs. Die Rezitation bestimmter Gebetsformeln ist mit Ablässen verbunden, d. h. sie führt die Nachlassung diesseitiger bzw. jenseitiger Sündenstrafen herbei [5].

3. Die Form des gesetzlichen Gebets.

Das gesetzliche Gebet ist streng formelhaft; es ist keine freie Herzensaussprache, sondern die Rezitation eines religiösen Textes, dessen Wortlaut festgelegt ist. Die Masse der Laien, die zum täglichen Beten durch Gebote gezwungen werden müssen, bedürfen einer stereotypen Formel. Das jüdische Schma und Schmone 'Esre, die Koranteхte der muhammedanischen *salât*, die parsischen Gebetsformeln, das Vaterunser und Ave im katholischen Christentum sind alle wörtlich

gebundene Formeln, die der Willkür des Beters entzogen sind. Nach einem talmudischen Diktum darf beim Schmone 'Esre bei Strafe der Ausrottung nichts hinzugesetzt werden [6]. An einer Stelle des Avesta wird dem Ahura Mazda folgendes Drohwort in den Mund gelegt: „Wer mir in dieser körperlichen Welt diesen Teil des Ahunavairya beim Hersagen verstümmelt — sei es um die Hälfte, um ein Drittel, um ein Viertel oder auch nur um ein Fünftel — dessen Seele bringe ich, der ich Ahura Mazda bin, hinweg vom besten Orte" [7]. Aber nicht nur die Form der Worte ist geregelt, auch die äußere Körperhaltung und selbst die Zeit des Gebets sind genau bestimmt. Die Rezitation des Schma hat am Morgen zwischen Dämmerung und Sonnenaufgang, am Abend beim Sichtbarwerden der Sterne zu erfolgen. Die islamischen Gebetszeiten sind: unmittelbar nach Sonnenaufgang, Mittags, Nachmittags zwischen drei und vier Uhr, bei Sonnenuntergang und nach Einbruch der Nacht [8]. Der jüdische Mischnatraktat Berachoth und seine talmudischen Erläuterungen enthalten zahllose minutiöse Detailvorschriften, die bei der Schma-Rezitation zu beachten sind. Die Vorschriften für die muhammedanische ṣalât sind so zahlreich und kompliziert, daß „ein muslimischer Theologe mehrere Monate darauf verwenden muß, ehe er nur die Gebetsbestimmungen inne hat, die Muhammed selbst hinterlassen hatte." [9]

Das private verdienstliche Gebet zeigt die Tendenz zur häufigen Wiederholung einer und derselben Formel. „Wer sein Gebet lang macht, dem kehrt es nicht leer zurück," lautet ein rabbinischer Ausspruch [10]. Das Hauptgebet des Mazdadieneres, das Ahuna vairya, wird bis zu 1200 mal herunter gesagt [11]. Der katholische Rosenkranz umfaßt fünfzehn Dekaden von je einem Vaterunser und zehn Ave. Weil das Gebet etwas in sich selbst Wertvolles und Wirksames darstellt, darum muß seiner Vervielfachung eine erhöhte Bedeutung zukommen.

4. Inhalt des gesetzlichen Gebets.

Hinsichtlich des Formalismus gleicht das gesetzliche Gebet völlig der rituellen Gebetsformel, wie sie in primitiven und antiken Kulten allgemein üblich ist. Der Inhalt aber verrät deutlich seine Herkunft aus der individuellen Frömmigkeit oder dem Gemeindegottesdienst. Das Vaterunser und die erste Sure des Korân entstammen dem individuellen Gebetsleben; auch die „Geheimnisse" des Rosenkranzes, die sein variables Element bilden, entspringen der individuellen Gebetsfrömmigkeit; sie stellen im Grunde nur das Meditationsschema der mittelalterlichen Mystik dar. Andere Gebete, wie das Schmone 'Esre, die Rahmengebete des Schma und das christliche Glaubenssymbol, wurden aus dem Gemeindegottesdienst in das private religiöse Leben übertragen. Ein großer Teil der gesetzlichen Gebete, wie das jüdische Schma, die parsischen Formeln des Ahuna vairya, Aschem vohu und Yenhe hatam, das christliche Credo, sind keine eigentlichen Gebete, sondern Meditations- und Bekenntnisformeln, in denen der Fromme sich die zentralen Wahrheiten seines Glaubens vergegenwärtigt und sein religiöses Heils- und Pflichtbewußtsein immer von neuem weckt und kräftigt.

Schma: „Höre, Israel! Jahwe ist unser Gott, Jahwe allein! Und du sollst Jahwe, deinen Gott lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele und mit aller deiner Kraft. Diese Worte, die ich dir heute vorlege, sollen dir im Herzen bleiben, auch sollst du sie deinen Kindern einschärfen und von ihnen reden, wenn du in deinem Hause weilst oder dich auf Reisen befindest, wenn du dich niederlegst und wieder aufstehst. Du sollst sie als ein Zeichen auf deine Hand binden und als Stirnbänder zwischen den Augen haben und sollst sie auf die Pfosten deines Hauses und an deine Tore schreiben" (Dt 6_{1-9}). Es folgt Dt 11_{13-21}; Num 15_{37-41} P.

Kürzer sind die drei Gebetsformeln der Parsen. Ahuna vairya: „Wie der werteste Herr, so steht der Prophet in Einklang mit Ascha; er übergibt Mazda die Werke, die in guter Gesinnung in diesem Leben geübt worden sind, und dem Ahura das Reich; der setzte ihn zum Schützer der Armen" (Ys 27_{13}). Aschem vohu: „Reinheit ist das höchste Gut; erwünscht ist sie, erwünscht für mich. Für die Reinheit das Paradies" (Ys 27_{14}). Yenhe hatam: „Wir verehren die männlichen und weiblichen (Engel), durch deren Anbetung vor allem Mazda Ahura in Einklang mit Ascha das Gute herbeischafft" (Ys 27_{15}) [12].

Wie der das Schma rezitierende Jude sich die ausschließliche Anbetung Jahwes tagtäglich einschärft, so vergegenwärtigt sich der Mazdayasna die höchsten

Ideale und Forderungen seiner Religion, die heilige Ordnung (*Aša*), das Reich (*Kšathra*), die Reinheit und die guten Werke. Verwandt und doch von ganz anderer Art ist das apostolische Symbolum, das im katholischen Privatgebet fast so gebräuchlich wurde wie das Vaterunser und Ave; hier betrachtet der Christ die in lapidarer Kürze zusammengefaßten heilsgeschichtlichen Tatsachen von der Schöpfung über die Heilstat Christi zur Vollendung im ewigen Leben.

Neben den Meditations- und Bekenntnisformeln stehen Preisgebete. Das jüdische Achtzehngebet ist in seinem Eingang und Schluß wie im Refrain ein Lobgebet auf Jahwe. Die Rahmengebete des Schma sind zum größten Teile Preisgebete (s. o. S. 446). Das „Vaterunser" der Muslimen beginnt mit dem feierlichen Lobpreis: „Das Lob gebührt Allah, dem Herrn der Welten, dem Allbarmherzigen, Erbarmungsvollen, dem König am Gerichtstage. Nur dir wollen wir dienen, und nur dich rufen wir um Hilfe an" [13]. Das Ave Maria ist in seiner ersten Hälfte ein Lobpreis auf die Gottesmutter.

Die Bitte fehlt im gesetzlichen Beten nicht ganz. Ein Teil der Rahmengebete des Schma sind Bittgebete. Das Schmone Esre enthält zum größten Teil Bitten. Die bei der salât gesprochene erste Korânsure schließt mit einer Bitte: „Herr, führe uns den Weg, den geraden, den Weg derer, über die du deine Gnade ausgießest, und nicht derer, über die du zürnest, und nicht den Weg der Irrenden!" [13] — einer Bitte, die auf rein geistige Werte, die Erfüllung des Willens Gottes im rechten Glaubensbekenntnis und rechten sittlichen Wandel abzielt. Ebenso ist das christliche Zentralgebet, das Vaterunser, ein Bittgebet.

Zwischen den Bittgebeten und den Bekenntnisformeln stehen gebetähnliche Formeln, in denen der Gläubige seine „Zuflucht nimmt". Nach der Eingangssure zum Koran sind die beiden Schlußsuren die häufigsten mohammedanischen Gebete. Sie lauten: „Sprich: ich nehme meine Zuflucht zum Herrn des Morgengrauens — vor dem Übel dessen, was er erschaffen — und vor dem Übel der Nacht, wenn sie naht — und vor dem Übel der Zauberinnen — und vor dem Übel des Neiders, wenn er neidet." „Sprich: ich nehme meine Zuflucht zum Herrn der Menschen — dem Könige der Menschen — vor dem Übel des Einflüsterers, des Entweichers — der da einflüstert in die Brust des Menschen — vor den Dschinnen und den Menschen" [13]. Die Anfangsworte dieser Formeln erinnern an die Formel, welche die buddhistischen Mönche und Laien so häufig gebrauchen: „Ich nehme meine Zuflucht zum Buddha, ich nehme meine Zuflucht zum Dhamma (Gesetz), ich nehme meine Zuflucht zum Sangha (Mönchsgemeinde)." [14]

Alle diese als gesetzliche Gebete benützten Formeln — von jenen abgesehen, die der persönlichen Gebetsfrömmigkeit oder der Liturgie entstammen — zeigen eine gewisse Allgemeinheit und Nüchternheit; es fehlt jener lebendige Schwung, der dem individuellen Gebet wie dem Gemeindegebet eigen ist. Sie sind nicht einmal Gebete im eigentlichen Sinne des Wortes; denn es fehlt die Gebetsanrede, die unmittelbare Hinwendung des Frommen zu Gott.

5. Die Idee des gesetzlichen und verdienstlichen Gebets.

Das gesetzliche und verdienstliche Gebet ist eine Leistung des Menschen an Gott, die in sich selbst Wert besitzt. Diese Leistung ist von Gott gefordert; wer sie unterläßt, verstrickt sich in Sünde und verfällt dem göttlichen Strafgericht. Das gesetzliche Gebet ist das Bekenntnis des Glaubens, das den Frommen vom Gottlosen, den Gläubigen vom Ungläubigen unterscheidet. „Wer die Verrichtung der *salât* unterläßt, ist ein Ungläubiger," sagt ein muhammedanischer Theologe [15]. Wer aber über das Minimum des von Gott Gebotenen hinausgehend, freiwillig Gebete verrichtet, sichert sich göttlichen Lohn im Diesseits und Jenseits. Die Idee der Leistung, die dem gesetzlichen und verdienstlichen Beten zugrundeliegt, bedeutet ein Wiederaufleben des primitiven Opfergedankens. Es ist von Wichtigkeit, daß das gesetzliche

und verdienstliche Gebet im Judentum gerade dann aufkam, als durch die Zentralisierung des Kults das allgemeine Opfer verschwunden war, und daß es noch größere Dimensionen annahm, als Tempel und Altar in Schutt und Asche versunken waren. Der Talmud lehrt ausdrücklich (Berach. 26 b), daß die täglich gebotenen Gebete an die Stelle der früheren täglichen Opfer traten [16]. Das formelhafte Gebet ist in der Vorstellung des naiven Frommen nichts anderes als ein Opfer, das er seinem Gott darbringt. Das gesetzlich verordnete Gebet ist der regelmäßige Tribut, den der Mensch seinem Gott wie einem König schuldet, ein Dienst, zu dem er als Knecht gegenüber seinem Herrn verpflichtet ist. Ein altjüdischer Text sagt bezeichnend: „Gleichwie der Dienst am Altar eine *'abodâ* (d. h. Knechtesdienst) genannt wird, so heißt auch das Gebet eine *'abodâ*" [17]. Während das regelmäßige Pflichtgebet dem primitiven Tributopfer gleichkommt, hat das außerordentliche, als gutes Werk verrichtete Gebet eine ähnliche Funktion wie das freiwillige Gabenopfer; das freiwillig verrichtete Gebet heißt im späten Judentum geradezu ‚Spendegebet' *t^{e}fillat n^{e}dâbâ* [18]. Der Mensch tut das, was Gott wohlgefällig ist; er hofft, daß ihm Gott dafür die Erfüllung bestimmter Wünsche oder ganz allgemein irdisches Glück und himmlische Seligkeit gewähren wird. Ahura Mazda verheißt: „Wer mir in dieser mit Körper begabten Welt, o heiliger Zarathustra, den Teil des Ahuna vairya hersagt, dessen Seele bringe ich dreimal über die Brücke zum Paradiese, der ich Ahura Mazda bin, bis zu dem besten Orte, bis zur besten Reinheit, bis zu den besten Lichtern" [19]. Der Grundgedanke alles Opferwesens, *do ut des*, erscheint hier in spiritualisierter Form, Weil das Gebet ein Opfergeschenk, ein ‚gutes Werk' ist, kann es durch andere ‚gute Werke' verstärkt werden, vor allem durch Fasten und Almosengeben. Mit diesen beiden verbindet es sich aufs engste zu einer religiösen Trias, die das Christentum aus der jüdischen Mutterreligion übernahm und die auch im Islam unter den ‚fünf Grundpfeilern' wiederkehrt.

Aber nicht nur der Opfergedanke liegt dem gesetzlichen und verdienstlichen Gebet zugrunde, im Hintergrunde steht der primitive Zaubergedanke. Das jüdische Schma, das christliche Vaterunser, die Anfangs- und Schlußsuren des Koran, das Ahuna vairya und Aschem vohu des Mazdaismus — alle teilen sich in das gleiche Geschick; alle mußten sich gefallen lassen, als Zauberformeln den mannigfachsten selbstsüchtigen Zwecken der Menschen zu dienen. Die religiöse Wertschätzung dieser Formeln, der Glaube an ihren Heiligkeitscharakter zog die Vorstellung ihrer Zauberwirksamkeit nach sich; weil sie als „heilig" galten, galten sie auch als mit immanenter, übernatürlicher „Macht" *(Mana)* ausgestattet. Ihre Worte waren das kräftigste Zaubermittel, die stärkste Beschwörung. So sinkt das gesetzliche und verdienstliche Beten auf die Stufe der primitiven Magie herab, aus einem ehrfürchtigen Tribut an den großen Gott wird es zu einem mechanischen Mittel im Dienste menschlicher Selbstsucht.

6. Schlußcharakteristik [20].

Der Inhalt des gesetzlichen Gebets steht durchaus auf der geistigen

Höhe der Religionen, deren Bekenner diese formelhaften Gebete rezitieren. Da ist kein Bitten um die kleinen Nöte des Alltags, sondern ein feierliches Bekennen der Größe Gottes und seiner Heilstaten; da ist kein eudämonistisches Wünschen und Begehren, sondern ein Sichvergegenwärtigen der großen religiösen Pflichten; da ist kein Einreden auf Gott, sondern ein demütiges Lobpreisen seiner Macht. Während so der Inhalt des gesetzlichen Gebets religiöse Tiefe und Reinheit verrät, bringt sein Formalismus notwendig eine Entgeistigung und Veräußerlichung mit sich. Zwar fordert das religiöse Gesetz ein ‚andächtiges' Beten, ein Rezitieren der Texte mit voller innerer Anteilnahme; das Gesetzesjudentum verlangt vom Betenden *kawwanâ* [21], das Gesetzeschristentum *attentio* und *devotio*; allein, wenn es auf den Wortlaut der Formel ankommt, wenn die Formel heilig gesprochen wird, muß der Geist ihr entweichen. Der alltägliche Gebrauch, die zahllose Wiederholung einer und derselben Formel bedingt eine Mechanisierung des Betens; man plappert schließlich gedankenlos die Gebetsworte herunter. Die religiösen Autoritäten machen selbst dem mechanischen Beten Zugeständnisse. Ein talmudischer Lehrer erklärt, wenn man das ganze Schma nicht mit Andacht beten kann, so genüge dies für den ersten Teil, während für den zweiten nur das Aussprechen nötig ist [22]. Ein zweites Moment, das zur Veräußerlichung des gesetzlichen Gebets führt, ist der Lohn- und Strafgedanke. Der primitive Eudämonismus, der aus dem Inhalt des Gebets verbannt ist, tritt durch die Motive der Furcht und Hoffnung wieder in das Gebet herein. Der Beter gehorcht nicht einem elementaren inneren Drange, sondern dem äußeren Zwange des Gesetzes; die Furcht vor der Strafe schreckt ihn, die Hoffnung auf Lohn lockt ihn. So wird das gesetzliche und verdienstliche Gebet, das seinem Inhalt nach eine Erhebung der Seele zu Gott und den Gütern des Heils ist, durch das Motivationserlebnis des Beters zu einem Mittel, sich Gottes Gunst zu verdienen oder zu bewahren. Ein solches Beten ist dem Menschen nicht eine befreiende Lust, sondern eine drückende Last, soferne nicht durch die stete Übung das seelische Erleben so sehr mechanisiert ist, daß die Unlustgefühle, die das Pflichtgebet auslöst, nicht mehr auftreten.

Trotz aller Veräußerlichung ist auch das gesetzliche bzw. verdienstliche Beten eine religiöse Größe. Es gibt immer wieder Fromme, die, von einem persönlichen religiösen Drange beseelt, sich in den Sinn der gebotenen Gebetsformel vertiefen, die nicht gedankenlos, sondern betrachtend beten; sie dringen durch die Worte der Formel zum Geist ihrer Schöpfer zurück. So kann auch an den gesetzlichen Gebetsformularen echtes, religiöses Leben sich entzünden, kräftigen und läutern. Aber auch die ohne volles Verständnis rezitierten Gebete entbehren nicht gänzlich des religiösen Charakters. Auch der mechanisch Betende hat, wenn auch nur undeutlich und schattenhaft, das Bewußtsein, daß er es mit etwas Heiligem zu tun hat; die Formel, die er benützt, trägt religiösen Wertcharakter; sie bringt ihn in Beziehung zu Gott; sie begründet und fördert seiner Seele Heil. All diese Gedanken vermischen sich in einem vagen und verschwommenem Andachtserlebnis,

das aber doch ein echtes religiöses Erlebnis ist. Dieselbe Stimmung ehrfürchtiger Scheu und fester Zuversicht, die den primitiven Menschen beseelt, wenn er geheimnisvolle Zauberworte raunt, durchdringt auch den gesetzeseifrigen Muslim, der seine salât mit peinlicher Genauigkeit verrichtet, oder den thoratreuen Juden, der, die Hand vom Gebetsriemen umwunden, sein Schma rezitiert, oder den reinheitsbeflissenen Mazdayasna, der sein zauberstarkes, teufelvertreibendes Ahuna vairya lispelt, oder den frommen Katholiken, der beim Rosenkranz Perle um Perle durch die Finger gleiten läßt und Ave an Ave reiht. Das „gedankenlose" Beten, d. h. jenes Beten, das sich nicht auf den Sinn der Gebetsworte konzentriert, ist noch keineswegs ein unfrommes Beten, so lange es noch von — wenn auch noch so unbestimmten und dunklen — Gefühlen und Stimmungen getragen ist. Auch die kirchliche Theologie unterscheidet beim Gebet mit psychologischer Feinfühligkeit zwischen *‚attentio'*, der Aufmerksamkeitsspannung, und *‚devotio'*, dem gefühlsmäßigen Andachtserlebnis [23]. Nur das jeder emotionellen Unterströmung ermangelnde Gebet ist absolut andachtslos. Freilich ist es immer eine niedere Frömmigkeit, welcher der Gedanken- und Stimmungsgehalt einer Gebets- oder Bekenntnisformel völlig fremd und unverständlich ist, und die so, obgleich nicht stimmungslos, doch stimmungsarm bleibt.

Die großen prophetischen Persönlichkeiten, die einen leidenschaftlichen Kampf für das Beten im Geist und in der Wahrheit führen, brandmarken dieses gedankenlose und stimmungsarme Beten als gottlos und sündhaft, während die Mystiker in ihrem feinen psychologischen Verständnis und ihrer Weitherzigkeit auch im verständnislosen Murmeln heiliger Formeln eine rohe und dunkle Ahnung ihres sublimen mystischen Gebetserlebnisses entdecken. Den schärfsten Protest gegen das gesetzliche und verdienstliche Beten erhoben die Reformatoren; die Einzwängung des gottgegebenen Gebetsgeistes in die engen Schranken des gesetzlich Gebotenen und die Verwendung des Gebets im Dienste selbstsüchtiger Werkgerechtigkeit erschien ihnen als schmählicher Mißbrauch, als eine Profanierung des Heiligsten. (S. o. S. 404 ff.) Dieser Protest rückt die Gefahren dieser Form des Gebets ins grellste Licht, wird aber den erziehlichen Werten, die ihr innewohnen, nicht völlig gerecht. Das hehre Ideal des spontanen und freien Betens, wie es im individuellen Gebetsleben sich ausprägt, vermögen nur wenige gottbegnadete Seelen zu erreichen. Die Masse der Durchschnittsfrommen bedarf fester religiöser Formen, an die sie sich in ihrer geistigen Unselbständigkeit klammern kann; sie bedarf des harten Zwanges, der sie aus dem Alltagsleben herausreißt und in eine höhere Welt emportreibt; sie bedarf des Lohn- und Strafmotivs, das sie zur Frömmigkeit und zur sittlichen Pflichterfüllung anspornt. Trotz aller Äußerlichkeit, Gedankenlosigkeit und Selbstsucht ist das gesetzliche und verdienstliche Gebet in den universellen nomistischen Religionen allzeit ein mächtiger Hebel des religiösen Lebens gewesen.

Das Wesen des Gebets.

Aus der unübersehbaren Fülle von Gebeten, die je von Menschenlippen kamen, heben sich wenige scharf umrissene Typen heraus. Die Urform des Betens ist das naive Beten des primitiven Menschen; Affektivität, Spontaneität und Freiheit, urwüchsiges eudämonistisches Verlangen und konkretes realistisches Vorstellen sind seine Eigentümlichkeiten. Das lebendige, aus dem Augenblicksaffekt geborene Beten des naiven Menschen verkümmert im rituellen Gebet zur heiligen, unantastbaren Formel, zum priesterlichen Amtsgeschäft; aus einer unmittelbaren seelischen Äußerung entsteht eine feststehende sakrale Institution, die sich von Geschlecht zu Geschlecht forterbt. Dem rituellen Prosagebet tritt der feierliche Kulthymnus zur Seite, die poetische Schöpfung der Priesterschulen, prunkvoll und überschwänglich, stereotyp und schwerfällig, wie jenes ein Stück des komplizierten Tempel- oder Opferrituals. Von der schematischen Kultpoesie löst sich eine frischere und lebendigere religiöse Dichtung ab, die literarische Hymnenpoesie, in der sich eine kräftige religiöse Naturgegeisterung ausatmet. Gegen das primitive und kultische Gebet erhebt sich die scharfe Kritik des philosophischen Denkens; an die Stelle des naiven Betens rückt die Philosophie ein abstraktes, rational-ethisches Gebetsideal, den harten Forderungen des Verstandes angeglichen, den Ausdruck eines herben sittlichen Willens, blaß, kahl, jeder religiösen Leidenschaft bar. Die reinste und reichste Form alles Betens ist das Gebetsleben der großen religiösen Genien; es vereint idealen Schwung mit urwüchsiger Lebendigkeit, ethische Reinheit mit elementarer religiöser Leidenschaft, tiefe Innigkeit mit überwältigender Kraft. In zwei Haupttypen sondert sich die Gebetsfrömmigkeit der schöpferischen religiösen Geister: in den mystischen und prophetischen Typ. Das mystische Beten ist die Hinwendung der von der Welt und der eigenen Leidenschaft losgelösten Seele zu Gott, dem höchsten und einzigen Wert; von der sinnenden, von stimmungsreichen Phantasiebildern sich nährenden Meditation steigt der betende Mystiker empor zur wonnevollen Kontemplation des höchsten Gutes, bis sich zuletzt die entzückte Gottesschau in der unendlichen Seligkeit der Ekstase verliert, in welcher der endliche Mensch untertaucht in die Fülle des unermeßlichen Gottes. Eine Abart der mystischen Gebetsweise ist die Versenkung der buddhistischen Frömmigkeit; wie der Buddhismus eine Heilsreligion ohne Gottes- und Gnadenglaube, so ist die buddhistische Versenkung eine mystische Meditation und Kontemplation ohne persönliche Hinkehr zu einem *summum bonum*; von der gefühlsschweren Betrachtung des Leids

erhebt sich der Bettelmönch zur wonnigen Ruhe, von der Ruhe zum heiligen Gleichmut, vom Gleichmut zum Nirvâna, dem völligen Erlöschen und Verwehen. Das prophetische Beten ist im Gegensatz zum mystischen ein naives ‚Ausschütten des Herzens', schlichte Aussprache der drängenden Not und des sehnsüchtigen Verlangens, Bitte um Erhörung, um Hilfe, Gnade und Heil für sich und die Brüder; das primitive Beten lebt hier auf, religiös verinnerlicht und sittlich verklärt, aber ungeschwächt in seinem konkreten Realismus. Das prophetische Gebet erschöpft sich jedoch keineswegs in der Bitte; diese geht vielmehr über in die Aussprache froher Zuversicht zu Gott oder männlicher Ergebung in seinen Willen. Einen durchgängigen Parallelismus zum Beten der großen religiösen Persönlichkeiten bildet das Beten jener genialen Menschen, deren produktives Schaffen einem anderen Wertgebiet angehört, der großen Dichter und Künstler; der kontemplativ-mystische und der affektiv-prophetische Gebetstyp kehren hier wieder. Im gottesdienstlichen Gemeindegebet spricht eine sich solidarisch fühlende religiöse Gemeinschaft ihren Heilsbesitz im feierlichen Lobpreis und Dank, ihr Heilsverlangen in der allgemeinen Bitte und wechselseitigen Fürbitte aus. Ursprünglich die unmittelbare Äußerung eines kräftigen religiösen Kollektiverlebens, verhärtet sich das Gemeindegebet allmählich zu einer streng geordneten kirchlichen Einrichtung, einem für alle Zeit gültigenRitual, dessen Vollzug in sich selbst Wert und Notwendigkeit besitzt. Das gesetzliche und verdienstliche Individualgebet, wie es die großen Autoritäts- und Kirchenreligionen gebieten bzw. empfehlen, dient ursprünglich einem pädagogischen Zwecke; es will die Massen durch den steten Gebrauch auf die Höhe des religiösen und sittlichen Ideals emporheben; aber das Gesetz und das Vergeltungsmotiv drücken es zu einer pflichtmäßen und verdienstlichen Leistung herab. Die unmittelbarste und lebendigste Äußerung der Frömmigkeit droht zu einem äußeren, mechanisch verrichteten Werk zu verkümmern.

In einer erstaunlichen Mannigfaltigkeit von Formen erscheint das Gebet in der Geschichte der Religion: als stille Sammlung einer frommen Einzelseele und als feierliche Liturgie einer großen Gemeinde, als originäre Schöpfung eines religiösen Genius und als Nachahmung eines einfältigen Durchschnittsfrommen; als spontaner Ausdruck quellender religiöser Erlebnisse und als mechanisches Rezitieren einer unverstandenen Formel; als Wonne und Entzücken des Herzens und als peinliche Erfüllung des Gesetzes; als unwillkürliche Entladung eines übermächtigen Affektes und als willentliche Konzentration auf einen religiösen Gegenstand; als lautes Rufen und Schreien und als stille, schweigende Versunkenheit; als kunstvolles Gedicht und als stammelnde Rede; als Flug des Geistes zum höchsten Lichte und als Klage der tiefen Not des Herzens; als jubelnder Dank und entzückter Lobpreis und als demütige Bitte um Vergebung und Erbarmen; als kindliches Flehen um Leben, Gesundheit und Glück und als ernstes Verlangen nach Kraft zum sittlichen Kampfe; als schlichte Bitte um das tägliche Brot und als verzehrende Sehnsucht nach Gott selber; als selbstsüchtiges Be-

gehren und Wünschen und als selbstlose Sorge für den Bruder; als wilder Fluch und Rachedurst und als heroische Fürbitte für die eigenen Feinde und Peiniger; als stürmisches Pochen und Fordern und als frohe Entsagung und heiliger Gleichmut; als ein Gott-umstimmenwollen im Sinne der eigenen kleinen Wünsche und als selbstvergessenes Schauen und Sichhingeben an das höchste Gut; als scheues Flehen des Sünders zum strengen Richter und als traute Rede des Kindes zum gütigen Vater; als schmeichlerischer, höfischer Phrasenschwall vor dem unnahbaren König und als freie Aussprache gegenüber dem sorgenden Freunde; als demütige Bitte des Knechtes zum mächtigen Herrn und als trunkenes Liebesgespräch der Braut mit dem himmlischen Bräutigam.

Bei der Betrachtung dieser mannigfachen Gegensätze und bei dem Überblicken der verschiedenen Haupttypen des Gebets erhebt sich das Problem: was ist das all diesen Gegensätzen Gemeinsame, was ist das allen diesen Erscheinungsformen Zugrundeliegende, was ist das W e s e n des Gebets? Die Beantwortung dieser Frage ist keine leichte. Es besteht die Gefahr, das Wesen des Gebets in eine leere Abstraktion zu verlegen und so das Gebet gründlich zu mißdeuten. Um das Wesen des Gebets zu verstehen, müssen wir jene Typen des Gebets ins Auge fassen, in denen uns dieses als naive, spontane Seelenäußerung entgegentritt, wir müssen also die primären Gebetstypen von den sekundären sondern. Diese Trennung vollzieht sich unschwer; die primären Gebetstypen heben sich von den übrigen unzweideutig ab: das naive Beten des primitiven Menschen, das individuelle Gebetsleben der religiösen Genien, das Beten großer Männer, das gottesdienstliche Gemeindegebet (soweit es sich noch nicht zu einer starren sakralen Institution verfestigt hat). Hier überall ist das Gebet eine rein seelische Größe, der unmittelbare Ausdruck eines urkräftigen seelischen Erlebens; es bricht aus diesem mit innerer Gewalt hervor. Ganz anders die sekundären Gebetstypen. Sie sind nicht mehr ursprüngliches, persönliches Erlebnis, sondern Nachahmung, Surrogat oder Erstarrung eines ursprünglich Lebendigen. Das individuelle Beten der Durchschnittsfrommen ist eine mehr oder weniger treue Übernahme fremden originären Erlebens; es bleibt an Lebendigkeit, Kraft und Tiefe hinter dem idealen Muster zurück. Das philosophische Gebetsideal ist eine kühle Abstraktion, konstruiert nach den Normen der Metaphysik und Ethik; das lebendige Gebet wird einer Fremdgesetzlichkeit, den Normen der Philosophie unterworfen, und nach dieser Fremdgesetzlichkeit umgebildet und korrigiert; das Produkt dieser Korrektion ist kein wirkliches Gebet mehr, sondern der Schatten eines solchen, ein künstliches, totes Gebilde. Die rituelle Gebetsformel, der Kulthymnus, das liturgische Gemeindegebet als sakrale Institution, das gesetzliche und verdienstliche Gebet — all diese Gebetstypen sind Erstarrungsphänomene, in denen das quellende persönliche Leben zu objektiven, überpersönlichen Formen und Normen geworden ist. Wohl mag das Eindringen in ihren Inhalt in empfänglichen frommen Seelen neue Gebetserlebnisse anregen, wohl mag ihre Rezitation im öffentlichen Kult oder in der privaten Frömmigkeit in andächtiger Stimmung erfolgen, aber sie selbst sind nicht der

unmittelbare Ausdruck eines persönlichen Erlebens. Die Wesenszüge des Gebets werden nie an diesen sekundären Zersetzungs- oder Erstarrungsformen des Gebets sichtbar, sondern nur an dem reinen, naiven Beten, wie es in schlichten, urwüchsigen Menschenkindern und in überragenden schöpferischen Genien lebt. Wir müssen uns also bei der Wesensbestimmung des Gebets ausschließlich auf das naive Beten konzentrieren; erst wenn wir das Wesen des Gebets fixiert haben, können wir die sekundären Gebetstypen ins Auge nehmen und daraufhin untersuchen, inwieweit sich in ihnen das Wesen des Gebets ausprägt.

Die Frage nach dem Wesen des Gebets richtet sich zunächst nach dem wesentlichen Motiv, nach der gemeinsamen psychologischen Wurzel desselben. Was treibt die Menschen zum Gebet? was suchen die Menschen, wenn sie beten? Ein französischer Psychologe (Da Costa Guimaraens) definierte: „Beten heißt ein seelisches Bedürfnis befriedigen“ [1]. Die Definition ist seicht, sie ist überdies geschmacklos formuliert, aber sie weist auf die richtige motivationspsychologische Fährte. Das Gebet ist der Ausdruck eines elementaren Dranges nach höherem, reicherem, gesteigertem Leben. Was immer der Gegenstand des Gebets sein mag, welcher Wertsphäre er angehören mag, der eudämonistischen, der ethischen, der rein religiösen — immer ist es ein mächtiges Verlangen nach Leben, nach einem stärkeren, reineren, wertvolleren, seligeren Leben. „Wenn ich dich, meinen Gott, suche, suche ich seliges Leben.“ Augustins Worte (Conf. X 20) deckt die seelische Wurzel alles Betens auf. Der hungernde Pygmäe, der um Speise fleht, der begeisterte Mystiker, der sich in die Größe und Schönheit des unendlichen Gottes versenkt, der schuldgedrückte Christ, der um Sündenvergebung und Heilsgewißheit bittet — alle suchen das Leben; sie suchen Behauptung, Erhöhung und Bereicherung ihres Lebensgefühls; selbst der buddhistische Bettelmönch, der sich meditierend zur vollkommenen Gelassenheit emporarbeitet, sucht in der Verneinung des Lebens ein höheres und reineres Leben zu erlangen.

Das Streben nach Befestigung, Stärkung und Steigerung des eigenen Lebens ist das Motiv alles Betens Aber die Aufdeckung der tiefsten Wurzel des Gebets enthüllt uns nicht das eigentliche Wesen desselben. Um dieses zu ergründen, dürfen wir nicht nach dem psychologischen Motiv des Betens fragen, wir müssen vielmehr die Glaubensmeinungen des naiven Beters klären, seine innere Haltung und geistige Zielung erfassen, die ideellen Voraussetzungen begreifen, die dem Gebet als seelischem Erlebnis zugrundeliegen. Was meint der schlichte, von keiner Reflexion angekränkelte Fromme, wenn er betet? Er glaubt mit dem unmittelbar gegenwärtigen, persönlichen Gott zu reden, mit ihm zu verkehren, mit ihm in lebendigem, innerem Austausch zu stehen. Es sind näherhin drei Momente, welche die innere Struktur des Gebetserlebnisses bilden: der Glaube an den lebendigen, persönlichen Gott, der Glaube an seine reale, unmittelbare Präsenz und der dramatische Verkehr, in den der Mensch mit dem als gegenwärtig erlebten Gott tritt.

Jedes Gebet ist eine Hinwendung des Menschen an ein anderes Wesen, dem er sich innerlich aufschließt und mitteilt, Rede des Ich zu einem

Du. Dieses Du, dieser andere, mit dem der Fromme in Beziehung tritt, dem er im Gebet gegenübersteht, ist kein Mensch, sondern ein übersinnliches, übermenschliches Wesen, von dem er sich abhängig fühlt, aber ein Wesen, das deutlich die Züge der menschlichen Persönlichkeit trägt: Denken, Wollen, Fühlen, Selbstbewußtsein. „Das Gebet ist das Sichwenden des persönlichen Geistes an einen persönlichen Geist" (Tylor) [2]. Der Glaube an die Persönlichkeit Gottes ist die notwendige Voraussetzung, die Grundbedingung allen Betens. Der Anthropomorphismus, wie er im primitiven Gebet stets, im Beten der großen religiösen Persönlichkeiten, zumal der prophetischen, häufig hervortritt, ist eine Vergröberung und Versinnlichung dieses Glaubens an Gottes Persönlichkeit, er gehört jedoch nicht, wie dieser, zum Wesen des Gebets. Wo aber die lebendige Vorstellung von Gottes Persönlichkeit verblaßt, wo — wie im philosophischen Gebetsideal oder in der pantheistischen Mystik — der persönliche Gott in das ἓν καὶ πᾶν hinüberspielt, löst sich das echte Gebet auf und geht in die rein kontemplative Versenkung und Anbetung über.

Diesem persönlichen Gott fühlt sich der betende Mensch unmittelbar nahe. Der primitive Mensch glaubt, daß er an einem sichtbaren Ort weilt; an diesen Ort eilt er, wenn er beten will, oder er wendet dorthin Hände und Augen. Der religiöse Genius erlebt Gottes Gegenwart in der Stille des eigenen Herzens, im tiefsten Seelengrunde. Immer aber ist es das ehrfürchtige und zuversichtliche Bewußtsein der lebendigen Gegenwart Gottes, das der Grundton des echten Gebetserlebnisses ist. Zwar ist der Gott, zu dem der Beter ruft, übersinnlich — und doch fühlt der Fromme seine Nähe mit einer so unzweifelhaften Gewißheit, als stünde ein lebendiger Mensch vor ihm.

Der Glaube an die Persönlichkeit Gottes und die Gewißheit seiner Gegenwart sind die beiden Voraussetzungen des Gebets. Das Gebet selbst ist aber kein bloßer Glaube an die Realität eines persönlichen Gottes — ein solcher Glaube liegt auch einer theistischen Metaphysik zugrunde — und keine bloße Erfahrung seiner Präsenz — diese begleitet das ganze Denken und Leben der großen Frommen. Das Gebet ist vielmehr eine lebendige Beziehung des Menschen zu Gott, ein Fühlungnehmen, eine Zuflucht, eine unmittelbare Berührung, ein innerer Kontakt, ein persönliches Verhältnis, ein wechselseitiger Austausch, eine Zwiesprache, ein Umgang, ein Verkehr, eine Gemeinschaft, eine Vereinigung zwischen einem Ich und Du [3]. Nur die Häufung jener Worte und Synonyma, welche die menschliche Sprache besitzt, um die innigsten sozialen Beziehungen von Mensch zu Mensch zu verdeutlichen, vermag ein zutreffendes Bild von der realistischen Kraft und Lebendigkeit jenes Verhältnisses zu geben, das der betende Mensch mit Gott anknüpft. Weil das Gebet einen Verkehr, eine Zwiesprache eines Ich mit einem Du darstellt, darum ist es ein s o z i a l e s Phänomen. Das Verhältnis des betenden Menschen zu Gott spiegelt stets ein irdisches Gesellschaftsverhältnis wider: das Knechtschafts- oder Kindesverhältnis, das Freundes- oder Brautverhältnis. Im Beten des Primitiven wie in der Frömmigkeit der schöpferischen religiösen Persönlichkeit

wird das religiöse Band ‚*ex analogia societatis humanae*' aufgefaßt. Gerade dieses irdisch-soziale Moment verleiht dem naiven Beten seine dramatische Lebendigkeit. Wo, wie bei manchen Mystikern, das religiöse Verhältnis nicht mehr eine Analogie zu den menschlich-sozialen Beziehungen aufweist, geht das Gebet aus einem realen Verkehrsverhältnis in die reine Kontemplation und Anbetung über.

Wie der Anthropomorphismus der Gottesvorstellung nur eine vergröberte Form des Glaubens an Gottes Persönlichkeit ist, so ist auch der Glaube an die reale Einwirkung des Gebets auf Gottes Willen, an das Gewinnen und Umstimmen Gottes, wie er gerade im primitiven und prophetischen Gebet in aller Schärfe hervortritt, nur eine vergröberte Form des unmittelbaren, lebendigen und dramatischen Verkehrs mit Gott. Zum Wesen des Gebets gehört er nicht. Nicht in der Gebetserfüllung, in der Einwirkung des Menschen auf Gott, liegt das Wunder des Gebets, sondern in der geheimnisvollen Berührung, die sich zwischen dem endlichen und unendlichen Geist vollzieht. Eben dadurch, daß das Gebet ein wirklicher Verkehr des Menschen mit Gott ist, ist es keine rein psychologische Größe, sondern eine transzendente, metaphysische Größe, oder, wie Tholuck es ausgedrückt hat, „keine bloße Kraft auf Erden, sondern eine Kraft, die in den Himmel hineinreicht" [4]. „In der Tiefe unseres Innern findet sich nicht bloß ein Echo von unserer eigenen Stimme, von unserem eigenen Wesen, abprallend von den dunklen Tiefen der Persönlichkeit, sondern eine Wirklichkeit, höher und größer als unsere eigene, die man anbeten, der man sich anvertrauen kann" (Söderblom)[4b].

Das Gebet ist also ein lebendiger Verkehr des Frommen mit dem persönlich gedachten und als gegenwärtig erlebten Gott, ein Verkehr, der die Formen der menschlichen Gesellschaftsbeziehungen widerspiegelt. Dieses Wesen des Gebets ist in den sekundären Gebetstypen nur unvollkommen realisiert. Im rituellen Gebet wie im Kulthymnus, im institutionellen liturgischen Gebet wie im gesetzlichen und verdienstlichen Gebet ist das Erlebnis der göttlichen Präsenz meist nur schwach und schattenhaft vorhanden, das Gebet ist hier ein mehr oder weniger äußerliches Tun, kein innerer Herzensverkehr mit Gott. Aber auch im philosophischen Gebetsideal und in bestimmten Formen des mystischen Gebets ist das Wesen des Gebets nur undeutlich zu erkennen. Um die dem Gebet verwandten religiösen Erlebnisse und Zustände, die in der philosophischen und mystischen Religiosität eine bedeutende Rolle spielen, vom Gebet selbst phänomenologisch abzugrenzen, müssen wir den Begriff der Anbetung und Andacht erläutern.

Anbetung und Andacht sind unentbehrliche Momente im religiösen Erleben; beide stehen mit dem Gebet im engsten Zusammenhang, wie schon das Wort ‚anbeten' und die geläufige Wortverbindung ‚andächtiges Gebet' beweisen. Beide sind jedoch viel weitere Begriffe wie der Begriff ‚Gebet'; beide bezeichnen religiöse Erlebnisse und Zustände, deren Struktur von der des Gebets unverkennbar abweicht; ja sie umfassen in analogem Sinne sogar seelische Zustände und Erlebnisse,

die nicht mehr der religiösen, sondern der ‚profanen' Sphäre angehören oder auf der Grenzlinie beider Gebiete sich befinden.

Anbetung ist die feierliche Betrachtung des ‚Heiligen' als des höchsten Wertes, die völlige Hingabe an ihn, das Aufgehen in ihm. Die Anbetung begegnet uns schon im religiösen Leben des Primitiven. Die Ehrfurcht, welche der naive Mensch einem ‚heiligen', d. h. mit übernatürlicher, zauberhafter Macht erfüllten Gegenstand in Rede und Geste erweist, ist Anbetung, wenn auch in roher und unvollkommener Form; das heilige Objekt ist ihm ein idealer Wert, und zwar der höchste Wert in dem Augenblicke, in dem er von Schauer und Staunen hingerissen, anbetend vor ihm niedersinkt. In reiner und vollendeter Form treffen wir die Anbetung in dem persönlichen Erleben des Dichters und Mystikers. Die stimmungsgesättigte Kontemplation des *summum bonum*, wie sie uns auf den Höhepunkten des mystischen Betens begegnet, die enthusiastische Versenkung in die Herrlichkeit der Natur, wie wir sie in der literarischen Hymnenpoesie antiker Völker und in der ästhetischen Mystik moderner Dichter treffen, ist die reine Anbetung, der gegenüber die primitive kultische Anbetung nur eine Vorform darstellt. Das Objekt der Anbetung kann wie das des Gebets ein persönlicher Gott sein — der Gott, den der Primitive anbetet, ist ein anthropomorphes Wesen, das *summum bonum* der personalistischen Gottesmystik trägt die Züge der geistigen Persönlichkeit. Aber der Persönlichkeitscharakter ist dem Gegenstand der Anbetung keineswegs wesentlich. Im primitiven Kultwesen sind es nicht nur anthropomorphe Geistwesen, sondern ebenso leblose Objekte, die als ‚heilig', d. h. als *mana* und *tabu* Anbetung beanspruchen. Auch das Objekt, in das sich das dichterische Gemüt anbetend versenkt, ist nicht persönlich: die lebenspendende Sonne, die gebärende und nährende Mutter Natur, das im Schönen sich offenbarende Alleine und Unendliche. Es ist jedoch ein Überempirisches, Transzendentes, das durch die empirische Naturerscheinung lediglich transparent ist. Wie der Gott, den der Betende anruft, so wird auch das Objekt der Anbetung von dem frommen Gemüt als fühlbar nahe und unmittelbar gegenwärtig erlebt. Wie der Beter zu seinem Gott, so tritt der anbetende Mensch mit dem Gegenstand der Anbetung in die engste Beziehung. Der primitive Mensch berührt ehrfurchtsvoll mit Hand und Mund ein heiliges oder geweihtes Objekt; der schauende und staunende Dichter hebt sich empor zum Unermeßlichen, gibt sich ihm hin, verschmilzt mit ihm zur völligen Einheit. Dieser Höhenflug, diese Hingabe, dieses Einheitsgefühl ist freilich kein dramatischer Verkehr, kein persönlich-sozialer Umgang, wie er im Gebet stattfindet; aber das dem Gebet wesentliche Moment des Verkehrs ist hier wenigstens angedeutet. So lassen sich die drei phänomenologischen Momente des Gebets: die Realität des persönlichen Gottes, seine lebendige Gegenwart und der wechselseitige Verkehr zwischen Gott und Mensch in den drei Momenten der religiösen Anbetung: dem überempirischen Charakter des höchsten Wertes, seiner unmittelbaren Gegenwart und der geheimnisvollen Berührung mit ihm, wiedererkennen.

Neben der religiösen Anbetung steht die ‚profane'. Wir bezeichnen

im gewöhnlichen Sprachgebrauch mit Anbetung die Ergriffenheit von einem höchsten Wert, die völlige Hinwendung und Hingabe an einen höchsten Wert, gleichgültig, ob dieser Wert ein religiöser (‚numinöser') oder profaner, ein natürlicher oder übernatürlicher, ein irdischer oder himmlischer ist. Alles, was der Mensch als höchsten Wert erlebt, was Gegenstand der ‚Liebe' ist — eine Person, eine Gemeinschaft von Personen, eine abstrakte Idee — kann auch Gegenstand der ‚Anbetung' (im weiteren Sinn des Wortes) werden. Der liebende Jüngling betet seine Geliebte an, der patriotische Bürger sein Vaterland, der sich solidarisch fühlende Arbeiter seine Klasse, der schaffende Künstler seine Muse, der hochsinnige Philosoph die Idee des Wahren und Guten. Bedeutet Liebe den Glauben eines Menschen an seinen höchsten Wert, so ist Anbetung die höchste Steigerung dieses Glaubens, der Gipfelpunkt der Liebe. Der Anbetende beschaut unverwandt sein ideales Objekt; Staunen und Entzücken, Begeisterung und Sehnsucht erfüllen ihn; alle fremden Gedanken und Wünsche sind entschwunden; er gehört nur dem Einen, verliert sich in ihm, schmilzt in ihm dahin. Anbetung ist die kontemplative Hingabe an einen höchsten Wert.

Die Andacht ist eine notwendige Voraussetzung und Unterlage des Gebets wie der Anbetung. Der Betende, der Zwiesprache hält mit seinem Gott, der Anbetende, der sich in sein höchstes Ideal versenkt, beide sind andächtig, gesammelt, konzentriert. Aber der seelische Zustand der Andacht kann ebensogut jeder Bezogenheit auf Gott oder einen höchsten Wert entraten. Andacht ist zunächst Konzentration des Geistes auf einen Punkt, ein hellwacher Bewußtseinszustand von verengertem Bewußtseinsumfang. Dieselbe Konzentration erlebt aber auch der Mathematiker, der ein geometrisches Problem löst, oder der Techniker, der ein Modell konstruiert. Andacht ist im Unterschied zur bloßen geistigen Konzentration, zur intensiven Aufmerksamkeitsspannung eine feierliche, stille, erhabene, weihevolle Seelenstimmung. Andacht erlebt der Philosoph, wenn ihm das Geheimnis des menschlichen Geistes in seiner Autonomie und Freiheit aufgeht; Andacht erlebt der Gelehrte, wenn er uralte Dokumente enträtselt und längst vergessene Menschen und Völker zum Leben zurückruft; Andacht erlebt der Naturfreund, wenn er vor dem ragenden Hochgebirge steht oder wenn er an einer heimlichen Waldblume sich ergötzt; Andacht erlebt der Künstler, wenn ihm plötzlich eine neue Idee sich aufdrängt; Andacht erlebt der Kunstfreund, wenn er eine Madonna Rafaels bewundert oder den Klängen einer Beethovenschen Symphonie lauscht; Andacht erlebt der sittlich strebende Mensch, wenn er sein Gewissen durchforscht, sich selbst richtet, sich hohe ethische Ziele und Aufgaben stellt; Andacht erlebt der Fromme, wenn er an einer heiligen Kulthandlung teilnimmt oder über ein religiöses Geheimnis sinnt; Andacht erlebt selbst der Unfromme, wenn er das stille Halbdunkel eines majestätischen Domes betritt oder dem festlichen Hochamte in einer katholischen Kirche beiwohnt. Die Andacht kann sich zur völligen Versunkenheit steigern; der Bewußtseinsumfang verengert sich, die Intensität des Erlebens

wächst; die konkreten Wahrnehmungen und Vorstellungen, welche das Andachtserlebnis auslösten, verschwimmen in der tiefen, lustgefärbten Stimmung. Die Zustände der Versunkenheit treten ebenso im religiösen wie im ‚profanen' Erleben auf. Sie begegnen uns ebenso im mystischen Frömmigkeitsleben wie im wissenschaftlichen Forschen und künstlerischen Schaffen. In der Versunkenheit erlebt der Mystiker die volle Ruhe und Gelassenheit, den heiligen Frieden und Gleichmut — lauter Erlebnisse, die sich von der kontemplativen Anbetung deutlich unterscheiden. Gleichwohl ist in ihnen der Gedanke an ein Letztes und Höchstes, wenn auch nicht mit jener eindringlichen Wucht wie bei der Anbetung, irgendwie lebendig. Selbst in der buddhistischen Versenkung ist die Idee eines Letzten und Höchsten (des Nirvâna) wirksam.

Andacht ist also die stille, feierliche Seelenstimmung, die durch die Betrachtung intellektueller und ethischer, vor allem aber ästhetischer und religiöser (‚numinöser') Werte — äußerer Gegenstände oder gefühlsbetonter Phantasievorstellungen — erregt wird. Während die Anbetung sich innerlich auf ein ideales Objekt richtet und dieses krampfhaft festhält, bietet die gegenständliche Voraussetzung des Andachtserlebnisses lediglich die Anregung zu demselben; die Andacht selbst hat die Tendenz sich von ihrer objektiven Voraussetzung zu lösen und zur vollen Innenkonzentration und Versunkenheit fortzuschreiten. Die Anbetung trägt objektiven, die Andacht subjektiven Charakter.

Die phänomenologische Untersuchung der Anbetung und Andacht läßt das Wesen des Gebets im schärfsten Lichte hervortreten. Das Gebet ist kein bloßes Erhabenheitsgefühl, keine bloße weihevolle Stimmung, kein bloßes Niedersinken vor einem höchsten Wert; das Gebet ist vielmehr ein wirklicher Umgang des Menschen mit Gott, ein lebendiger Verkehr des endlichen Geistes mit dem unendlichen. Eben deshalb, weil der moderne Mensch keine rechte Vorstellung hat von der Unmittelbarkeit und Innigkeit des Gebetsverhältnisses, in dem der naive Fromme zu Gott steht, verwechselt er beständig die Anbetung und Andacht, diese allgemeineren religiösen Phänomene, die ihre Analogien auch außerhalb der religiösen Erlebnissphäre haben, mit dem echten Gebet. Weil der in den Vorurteilen einer rationalistischen Philosophie befangene neuzeitliche Mensch sich sträubt gegen den urwüchsigen Realismus des naiven Betens, ist er geneigt, in vager Andachtsstimmung und in ästhetischer Kontemplation das Wesen und Ideal alles Betens zu erblicken. Aber einem in die Tiefe dringenden psychologischen Studium enthüllt sich das Wesen des Gebets mit unzweideutiger Klarheit: Beten heißt mit Gott reden und verkehren, wie der Schutzflehende mit dem Richter, wie der Diener mit dem Herrn, wie das Kind mit dem Vater, wie die Braut mit dem Bräutigam. Die harte Irrationalität der Religion offenbart sich nirgends so überwältigend wie im Gebet. Für das moderne von Kopernikus und Kant bestimmte Denken ist das Gebet ebenso ein Stein des Anstoßes wie ehedem für die aufgeklärte griechische Philosophie. Aber

ein Ausgleich, ein Kompromiß zwischen naiver Frömmigkeit und rationaler Weltauffassung läßt die Wesenszüge des Gebets verblassen und die lebendigste Äußerung der Religion zu einer leblosen Abstraktion verkümmern. Es bleibt nur die doppelte Möglichkeit, entweder entschlossen das Gebet „in seiner ganzen Irrationalität und mit allen ihren Härten" (Ménégoz) [4c] zu bejahen oder konsequent auf das echte Gebet zu verzichten und an seine Stelle die gebetähnliche Anbetung und Andacht zu setzen. Jede Vermengung der Begriffe verstößt gegen die psychologische Wahrhaftigkeit.

Religiöse Menschen und Religionsforscher bezeugen übereinstimmend, daß das Gebet der Mittelpunkt der Religion, die Seele aller Frömmigkeit ist (s. o. S. 1 ff.). Den Schlüssel zu diesem Zeugnis gibt die Wesensbestimmung des Gebets: das Gebet ist ein lebendiger Verkehr des Menschen mit Gott. Das Gebet bringt den Menschen in unmittelbare Berührung mit Gott, in ein persönliches Verhältnis zu ihm. Durch das Gebet wird die Religion ein Leben in Gott, eine Gemeinschaft mit dem Ewigen. Ohne das Gebet bleibt der Glaube eine theoretische Überzeugung; ohne das Gebet ist der Kultus nur äußeres Formwerk; ohne das Gebet entbehrt das sittliche Tun der religiösen Tiefe; ohne das Gebet bleibt die Gottesliebe stumm; ohne das Gebet bleibt der Mensch Gott ferne, gähnt ein Abgrund zwischen dem Endlichen und Unendlichen. „Gott ist im Himmel und du bist auf Erden" (Koh 5_1). „Wir können nicht zu Gott kommen denn allein durchs Gebet; denn er ist zu hoch droben" (Luther) [5]. Im Gebet erhebt sich der Mensch zum Himmel, der Himmel senkt sich auf Erden, der Schleier zwischen der sichtbaren und unsichtbaren Welt zerreißt, der Mensch tritt vor Gott um mit ihm zu reden über seiner Seele Heil und Seligkeit. „Das Gebet," sagt eine mittelalterliche Nonne in einem wundervollen Worte, „ziehet hernieder den großen Gott in ein klein Herze; es treibet die hungrige Seele hinauf zu dem vollen Gotte" (Mechthild von Magdeburg). „Im Gebet," sagt ähnlich der größte lutherische Mystiker, „kommt zusammen das Höchste und Niedrigste, das demütigste Herz und der größte Gott" (Johann Arndt) [8].

Als die geheimnisvolle Verbindung des Menschen mit dem Ewigen ist das Gebet ein unfaßliches Wunder, das Wunder der Wunder, das sich täglich in der Seele des Frommen vollzieht. In der Erkenntnis dieses Wunders mündet die religionswissenschaftliche Untersuchung des Gebets. Der Religionshistoriker und Religionspsychologe kann nur Zeuge und Dolmetsch jenes tiefen und kraftvollen Lebens sein, das im Gebete sich enthüllt; in sein Geheimnis einzudringen ist dem religiösen Menschen vorbehalten. Aber die wissenschaftliche Forschung steht am Ende unter demselben überwältigenden Eindruck wie die lebendige Frömmigkeit; sie ist genötigt einzustimmen in das Bekenntnis eines der größten Kirchenväter (Chrysostomus): *Οὐκ ἔστιν οὐδὲν εὐχῆς δυνατώτερον οὐδὲ ἴσον.* „Nichts ist gewaltiger als das Gebet und nichts ist ihm zu vergleichen" [9].

„Wenn ein Wanderer zur Mittagszeit, da die Sonnenstrahlen am heißesten aufs Haupt brennen, an eine Quelle kommt, deren Wasser klar und hell ist, wird er dann etwa sich am Wasser niedersetzen und über seine Natur philosophieren und nachforschen, woher und wie und durch wen es gekommen ist? . . . Oder wird er nicht das alles auf sich beruhen lassen und sich zur Quelle niederbücken, seine Lippen an sie setzen, seinen Durst stillen und seine Zunge befeuchten, seiner Müdigkeit Ruhe schaffen und dem danken, der ihm diese Gnade geschenkt hat? So ahme denn auch du den Dürstenden nach."

Gregor von Nyssa, In suam ordinationem, (Mi PG 46, 552D).

Literaturverzeichnis.

I. Zeitschriften und Sammelwerke.

A = Anthropos. — AJRP = American Journal of Religious Psychology and Education. — AMZ = Allgemeine Missionszeitschrift. — AO = Der Alte Orient. — ARP = Archiv für Religionspsychologie hsg. v. W. Stählin. — ARW = Archiv für Religionswissenschaft. — ARBE = American Report Bureau of Ethnology. — AV = Atharvaveda. — BKV = Bibliothek der Kirchenväter (Kösel). — Buchw. Kaw. = Auswahl von Lutherschriften in Übers. hsg. v. Buchwald-Kawerau. Braunschweig 1905 [3]. — CR = Corpus Reformatorum. — DE = Deutsch-Evangelisch. — Erl. = Luthers sämtliche (deutsche) Werke, Frankfurt-Erlangen [2] 1862 ff., von Bd. 21 an [1] Erlangen 1830ff. — EB = Encyclopedia Britannica. — EFr = Evangelische Freiheit. — ERE = Encyclopedia of Religion and Ethics edited by James Hasting. — F = Folklore. — FR = Främmande Religionsurkunder i urval och öfversättning hsg. v. Nathan Söderblom, 4 Bde. Stockholm 1908. — G = Globus. — H = Goethes Werke hsg. v. Hempel. — HKG = Hinnebergs Kultur der Gegenwart. — JFDH = Jahrbuch des Freien Deutschen Hochstifts Frankfurt am Main. — JRAS = Journal of the Royal Asiatic Society. — KB = Keilinschriftliche Bibliothek. — KH = Kirchliches Handlexikon hsg. v. M. Buchberger, München 1907—12. — KM = Katholische Missionen (Freiburg i. Br.). — MiPG = Migne, Patrologia Graeca. — MiPL = Migne, Patrologia Latina. — MKP = Monatsschrift für kirchliche Praxis hsg. v. O. Baumgarten. — MPastTh = Monatsschrift für Pastoraltheologie. — NG = Aus Natur- und Geisteswelt. — PSPR = Publications of the Society forPsychicalResearch, London. — QRG = Quellen zur Religionsgeschichte hsg. v. d. K. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. — RE = Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche hsg. v. Hauck, 2. A. — RGG = Religion in Geschichte und Gegenwart hsg. v. Schiele und Tscharnack. — RGK = Religion und Geisteskultur. — RGVV = Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten begründet von A. Dieterich und R. Wünsch. — RPh = Revue philosophique. — RStV = Religiöse Stimmen der Völker hsg. v. W. Otto. — RgVo = Religionsgeschichtliche Volksbücher. — RV = Rigveda. — SBE = Sacred Books of the East ed. by M. Müller. — SGV = Sammlung gemeinverständlicher Vorträge auf dem Gebiet der Theologie und Religionswissenschaft. — SMS = Sammlung der vorzüglichsten mystischen Schriften aller katholischer Völker. — ThLb = Theologisches Literaturblatt. — TR = Textbuch zur Religionsgeschichte hsg. v. Edv. Lehmann, Leipzig 1912. — TU = Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. — Walch = Walch, Luthers Werke, Halle 1740—53. — Weim. = Weimarer kritische Gesamtausgabe von Luthers Werken 1883 ff. — ZA = Zeitschrift für Assyriologie. — ZAS = Zeitschrift für Ägyptische Sprache. — ZDMG = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. — ZK = Zeitschrift für Kolonialsprachen. — ZKG = Zeitschrift für Kirchengeschichte. — ZPTh = Zeitschrift für praktische Theologie.

II. Häufiger zitierte Einzelwerke und Abhandlungen.

Die mit * versehenen Werke werden mit bloßem Autornamen zitiert.

*Achelis H., Die Canones Hippolyti (TU VI 4), Leipzig 1891. — Angelus Silesius, Cherubimischer Wandersmann. Hsg. v. Georg Ellinger, Halle 1895. — *Althaus P., Zur Charakteristik der evangelischen Gebetsliteratur im Reformationsjahrhundert, Leipz. 1914. — Amiel H. F., Fragments d'un journal intime, Genève 1884 [3]. — Anton Karl, Angewandte Liturgik (praktisch-theologische Handbibliothek, herausgegeben von Niebergall), Göttingen 1919. —

Anrich G., Das antike Mysterienwesen und sein Einfluß auf das Christentum. — *Appel G., De Romanorum precationibus (RGVV) Gießen 1909. — Arndt Johann, 4 Bücher vom wahren Christentum nebst dessen Paradiesgärtlein, Berlin 1840. — *Ausfeld, De Graecorum precationibus, Jahrb. f. klass. Philol. Suppl. B. 28 (1903) 505 ff. — *Batchelor J., The Ainu and their Folklore, Lond. 1901. — *Baumstark A., Die Messe im Morgenland, Kempten 1906. — *Beckh H., Buddhismus, Buddha und seine Lehre (Göschen), 2 Bde Berl. 1916. — Böhmer H., Die Bekenntnisse des Ignatius von Loyola, Leipz. 1902. — Die Analekten zur Geschichte des Franciscus von Assisi, Tüb. 1904. — Bonhöffer A., Die Ethik des Stoikers Epiktet, Göttingen 1894. — Bousset W., Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter, Berlin 1903. — — Kyrios Christos, Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen der Christenheit bis Irenäus. Gött. 1913. — *Breasted. J., H., Development of Religion and Thought in Ancient Egypt, London 1912. — *Brightman F. E., Liturgies Eastern and Western Vol. I: Eastern Liturgies, Oxford 1896. — Brinton D. G., Religion of Primitive Peopels 1897. (= R.) Rig Veda Americanus. Sacred Songs of the Ancient Mexicans, Philadelphia 1890 (= R. A.). The Myths of the New World, New York 1868. (= M.) — *Buber M., Ekstatische Konfessionen, Jena 1909. — Bunyan J., Works, London 1736. — *Büttner H., Meister Ekeharts Schriften und Predigten, 2 Bde, Jena 1903 bis 1910. — *Callaway C., The Religious System of the Amazulu, Natal 1868—70. — Calvins Lebenswerk in seinen Briefen. Eine Auswahl von Briefen Calvins in deutscher Übersetzung von Rud. Schwarz, Tüb. 1909. — *Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte, Tüb. 1887 [1]; 1903 [3]. — Christ Paul, Die Lehre des Gebets nach dem neuen Testament, Leiden 1886. — *Codrington R. H., The Melanesians, Studies in their Anthropology and Folklore Oxford 1891. — Cromwell Oliver, Briefe u. Reden, übersetzt von Marg. Stähelin, Wesel 1911. — *Cumont Fr., Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum übs. v. G. Gehrich, Leipz. 1910. — *Curtiss S. J., Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients, deutsch v. W. W. Baudissin, Leipz. 1903. — Dalman Gustav, Die Worte Jesu. Mit Berücksichtigung des nachkanonisch-jüdischen Schrifttums u. der aramäischen Sprache. I, Leipzig 1898. — *Deissmann A., Evangelium und Urchristentum (Beitr. z. Weiterentwicklung der christlichen Religion) München 1905. 95 ff. — Deussen Paul, 60 Upanischads des Veda übs., Leipzig 1906 [2]. — Dibelius O., Das Vaterunser. Umrisse zu einer Geschichte des Gebets in der alten und mittelalterlichen Kirche, Gießen 1903. — Dieterich Albrecht, Mutter Erde, Leipzig 1905. — Eine Mithrasliturgie, Leipz. 1910 [2]. — *Döller J., Das Gebet im Alten Tetsament in religionsgeschichtlicher Beleuchtung, Wien 1914. — *Dorner A., Grundriß der Religionsphilosophie, Leipz. 1903. — Eckhart Meisters. Büttner und Pfeiffer. — *Eitrem S., Opferritus und Voropfer der Griechen und Römer (Skrifter utgit av Videnskapsselskapet i Kristiania, Hist.-Filos. Klasse 1914 Nr. 1). Kristiania 1915. — Elbogen J., Studien zur Geschichte des jüdischen Gottesdienstes, Berl. 1907 (= St.); Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung, Leipz. 1913 (= J. G.). — *Erman A., Die ägyptische Religion (Handb. der königl. Museen zu Berlin), Berlin 1909. — *Farnell L. R., The Evolution of Religion. An Anthropological Study, Lond. 1905. — Greece and Babylon. A comparative Sketch of Mesopotamian, Anatolian and Hellenic Religion, Edinburgh 1911. — *Fehrle E., Die kultische Keuschheit im Altertum (RGVV VI). Gießen 1910. — Foucart G., Histoire des religions et méthode comparative, Paris 1912. — Fox George, Aufzeichnungen und Briefe des ersten Quäkers. In Auswahl übersetzt von Marie Stähelin, Tüb. 1908. — Frank Sebastian, Paradoxa hsg. v. H. Ziegler, Jena 1909. — Frank R. O., Dîghanikâya in Auswahl übersetzt, Göttingen 1913. — *Frazer J. B., The Golden Bough, London 1900 [2]. — Friedländer L., Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms von August bis zum Ausgang der Antonine, Leipzig 1910 [8]. — Gebete großer Seelen, München 1915. — [Gebhardt], Zur bäuerlichen Glaubens- und Sittenlehre. Erweiterter Konferenzvortrag von einem Thüringischen Pfarrer, Gotha 1885. — Gerade Paul, Meine Erlebnisse und Beobachtungen als Dorfpastor, Magdeburg 1895. — Gerhardt Paul, Ge-

dichte, herausgegeben von Ebeling 1898. — Gesenius W., Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, bearb. v. F. Buhl, Leipz. 1905 [14]. — Geyer u. Rittelmeyer, Gott u. die Seele, Predigten, Ulm 1906. — Leben aus Gott, neuer Jahrgang Predigten, Ulm 1911. — Girgensohn K., 12 Reden über die christliche Religion, München 1913 [3]. — *Goldziher J., Zauberelemente im islamischen Gebet (Orientalische Studien Theodor Nöldeke zum 70. Geburtstag gewidmet hsg. v. C. Bezold), Gießen 1906, I 303 ff. — — Vorlesungen über den Islam, Heidelberg 1910. — *Goltz E. von der, Das Gebet in der ältesten Christenheit. Eine geschichtliche Studie, Leipz. 1901. — Greßmann H., Altorientalische Texte und Bilder zum alten Testamente, Tüb. 1909. — *Greiff A., Das Gebet im Alten Testament, Münster 1915. — Greith C., Die deutsche Mystik im Predigerorden. Freiburg 1861. — Grill Julius, Laotses Buch vom höchsten Wesen und höchsten Gut (Tao-tehking), Tübingen 1910. — *Grimm J., Deutsche Mythologie, Göttingen 1844. — Grube W., Religion und Kultus der Chinesen 1910. — Gruppe O., Die griechischen Culte und Mythen in ihren Beziehungen zu den orientalischen Religionen, Leipz. 1887. — Grünberg P., Philipp Jakob Spener, 2 Bde, Gött. 1893. — *Grünert M., Das Gebet im Islam, Rektoratsrede, Prag 1911. — *Gutmann B., Dichten und Denken der Dschagganeger, Leipz. 1909. — Guyau, Irreligion der Zukunft übs. M. Kette, Leipz. 1907. — Guyon J. M. B. de la Mothe, Moyen court et très facile de faire oraison. (Opuscules Spirituels), Cologne 1704. — Haas H. Amida Buddha unsere Zuflucht. Urkunden zum Verständnis des japanischen Sukhâvati-Buddhismus. Leipzig 1910. — *Hahn-Hahn J., Leben der heiligen Theresa von Jesus, Regensburg 1905. — *Hahn Th., Tsuni-Goam, The Supreme Being of the Khoi-Khoi (Trübners Oriental Series). London 1881. — *Hardy E., Die Vedisch-brahmanische Periode der Religion des alten Indien. Münster 1893. — Harnack Adolf, Lehrbuch der Dogmengeschichte 1900 [4]. —, Reden u. Aufsätze 1904. — Harnack Th., Der christliche Gemeindegottesdienst im apostolischen und altkatholischen Zeitalter, Erlangen 1854. — Einleitung und Grund der praktischen Theologie I 877. — Hartmann E. v., Das religiöse Bewußtsein der Menschheit im Stufengange seiner Entwicklung, Berl. 1882. — Die Religion des Geistes. Berl. 1882. — Heckenbach J., De nuditate sacra sacrisque vinculis (RGVV IX 3), Gießen 1911. — Heckewelders J., Nachricht von der Geschichte, den Sitten und Gebräuchen der indianischen Völkerschaften, welche ehemals Pennsylvanien und die benachbarten Stämme bewohnten. Aus dem Engl. übs. v. Fr. Hesse, Gött. 1821. — Hefele C. J., Beiträge zur Kirchengeschichte, Archäologie u. Liturgik, Tübingen 1864. — Hehn Johannes, Die biblische u. babylonische Gottesidee, Leipzig 1913. — Heiler Friedrich, Die Buddhistische Versenkung, eine religionsgeschichtliche Untersuchung 1918. — *Heppe H., Geschichte der quietistischen Mystik in der katholischen Kirche, Berlin 1875. — Hermann F., Lehrbuch der gottesdienstlichen Altertümer der Griechen, 2. Aufl. bearb. v. B. Stark, Heidelberg 1858 (zit. = *Hermann-Stark). — Herrmann W., Verkehr des Christen mit Gott, im Anschluß an Luther dargestellt, 1908 [5]. — Hillebrandt A., Lieder des Rigveda. QRG., Gött.-Leipz. 1913. — Höffding H., Religionsphilosophie übs. v. F. Bendixen, Leipz. 1901. — Holl K., Enthusiasmus und Bußgewalt im griechischen Mönchtum. Eine Studie zu Symeon dem neuen Theologen, Leipz. 1908. — Hörmann J., Untersuchungen zur griechischen Laienbeichte, Donauwörth 1913. — Houet A. L., Die Psychologie des Bauerntums, Tübingen 1905. — *Howitt A. W., The Native Tribes of South-East-Australia, London 1904. — Hügel Friedrich von, The Mystical Element of Religion as studied in St. Catherine of Genoa und her Friends, London 1908. — Ignatii de Loyola, Exercitia spiritualia ed. J. Roothaan, Augsburg 1887. — *Irle J., Die Herero, Gütersloh 1906. — James W., The Varieties of Religious Experience. London 1902. — Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit, übersetzt von G. Wobbermin, Leipzig 1914 [2]. — *Jastrow M. jr., Die Religion Babyloniens und Assyriens, 2 Bde und Bildermappe, Gießen 1905—1912. — *Junod H. A., The Life of a South African Tribe, 2 Bde, Leipz. 1912/13. — Kähler Martin, Berechtigung u. Zuversichtlichkeit des Bittgebets (angewandte Dogmen) Leipzig 1908. —

Kant J., Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. (Kants Ges. Schr. hsg. v. d. preuß. Ak. d. Wiss. VI.) — Kalb E., Kirchen und Sekten der Gegenwart, Stuttgart 1905. — *King L. W., Babylonian Magic and Sorcery being „the Prayers of the Lifting of the Hand", Lond. 1896. — *Kingsley M. H., Travels in West Africa, Lond. 1897. — Koch H., Pseudodionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen (Forsch. z. altchristl. Literatur- und Dogmengeschichte). Mainz 1908. — Koch [-Grünberg] Th., Zum Animismus der südamerikanischen Indianer (Intern. Arch. f. Ethnographie, Suppl. z. Bd XIII), Leiden 1900. — Koch-Grünberg Th., Zwei Jahre unter den Indianern, Reisen in Nordwestbrasilien, Berl. 1909. —, Köberle J., Die Motive des Glaubens an die Gebetserhörung im Alten Testament, Festschr. Prinzr. Luitpold dargebr. v. d. Univ. Erlangen, Erlangen 1901 I 251 ff. — W. Koepp, Johann Arndt, Eine Untersuchung über die Mystik im Luthertum (neue Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche, herausgegeben Bonwetsch u. Seeberg), Berlin 1912. — *Köstlin H. A., Geschichte des christlichen Gottesdienstes, Freiburg 1887. — *Kraus Franz Xaver, Geschichte der christlichen Kunst I, Freiburg 1896. — Kroll J., Die Lehre des Hermes Trismagistos (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters) 1914. — *Kropf A., Das Volk der Xosakaffern im östlichen Südafrika nach seiner Geschichte, Eigenart, Verfassung und Religion, Berl. 1906. — Lang A., The Making of Religion, Lond. 1900 [2]. — Langdon St., Sumerian and Babylonian Psalms 1909 (= S. B. P.). — Babylonian Liturgies, Paris 1913 (= B. L.). — *Langloh-Parker, Miß K., The Euahlayi Tribes, A Study of Aboriginal Life in Australia, London 1905. — Lasaulx E. v., Die Gebete der Griechen und Römer (Sommerkatalog der Universität Würzburg 1842, abgedruckt in den Studien des klassischen Altertums 137 ff.). — Lehmann Ed., Zarathustra. En bog om Persernes Gamle Tro, Kopenhagen I 1899, II 1902. — Mystik im Heidentum und Christentum übs. v. A. Grundtvig (NG), Leipz. 1908. — Religionsvetenskapen I: Inledning till Religionsvetenskapen, Stockholm 1914 (= R.). — Loofs Friedrich, Leitfaden der Dogmengeschichte 1906[4]. — *Lucius E., Die Anfänge des Heiligenkults in der altchristlichen Kirche hsg. v. G. Anrich, Tüb. 1904. — Lucka Emil, Drei Stufen der Erotik, Berlin 1915 [4]. — Macauliffe M. A., The Sikh Religion VI, Oxford 1909. — *Mansfeld A., Urwalddokumente, Vier Jahre unter den Flußnegern Kameruns, Berl. 1908. — *[Marabotto], Vita mirabile e dottrina santa della B. Caterina da Genova Fiesca Adorna, Genova 1681. — Mariette A., Abydos. Description des fouilles, Paris 1869—1880. — Denderah, Description générale du grand temple de cette ville, Paris 1870 ff. — Mechthild v. Magdeburg s. Morel. — *Meiners G., Allgemeine kritische Geschichte der Religionen, Hannover 1806/07. — Meinhof C., Afrikanische Religionen, Hamburgische Vorträge, Berl. 1912 (= A. R.). — Religionen der schriftlosen Völker Africas (Bertholets Religionsgeschichtliches Lesebuch, Neue Folge), Tüb. 1913 (= S. A.). — Ménégoz Fernand, Das Gebetsproblem im Anschluß an Schleiermachers Predigten u. Glaubenslehre, neugestellt u. untersucht, Leipzig 1911. — *Merensky A., Deutsche Arbeit am Njassa-See 1894. — Meysenbug M. v., Lebensabend einer Idealistin, Leipzig-Berlin 1893. — Memoiren einer Idealistin III, Stuttgart 1876. — Misch G., Geschichte der Autobiographie I das Altertum, Berlin 1907. — Mittwoch E., Zur Entstehungsgeschichte des islamischen Gebets u. Kultus (Abhandlung der Berliner Akademie der Wissenschaften, 1913, philologisch-historische Klasse). — Monier-Williams M. A., Indian Wisdom or Examples of the religious, philosophical and ethical Doctrines of the Hindus, London 1876 [3]. — Monod Adolphe, Abschiedsworte an seine Freunde u. an die Kirche (Ausgewählte Schriften 7), Bielefeld 1862. — Monrad D. G., Aus der Welt des Gebetes übs. v. A. Michelsen, Gotha, 1878 [2]. — Morel P. Gall, Offenbarungen der Schwester Mechthild von Magdeburg aus der einzigen Einsiedler-Handschrift des 13. Jahrhunderts, Regensburg 1869. — Müller J. G., Geschichte der amerikanischen Urreligion Basel 1855 (= A. U.). — Müller M., On Ancient Prayer. Extracts from Lectures delivered at Oxford in Semitic Studies in Memory of Rev. Dr. A. Kohut. Berl. 1897. — Müller W. A., Nacktheit und Entblößung in der altorientalischen

und älteren griechischen Kunst, Diss. Leipzig 1906. — Naegelsbach C. F., Die homerische Theologie, Nürnberg 1840 (= H. Th.). — Die nachhomerische Theologie des griechischen Volksglaubens bis auf Alexander, Nürnberg 1857. (= N. Th.). — *Naussau R. H., Fetichism in West Africa, London 1904. — *Neuhauß R., Deutsch-Neuguinea 3 Bde, Berl. 1911. — Nicholson Reynold A., The Mystics of Islam, London 1914. — Nitzch C. Imm., Praktische Theologie, Bonn 1848. — Norden Eduard, Agnostos Theos, Leipzig 1913. — *Nordenskiöld E., Etnografiska Bidrag av Svenska Missionärer, Stockholm 1907. — Oesterreich K., Einführung in die Religions-Psychologie, Berlin 1914. — Die religiöse Erfahrung als philosophischesProblem (Philosophische Vorträge Nr. 9) Berlin 1915. — Oldenberg H., Buddha, Berl. 1914 [6] (= B.). — Die Literatur des alten Indien, Stuttg. 1903 (= L.). — Die Religion des Veda, Stuttg. 1917 [2] (= V.). — *Oldendorp C. G. A., Geschichte der Mission auf den karaibischen Inseln hsg. v. J. Bossart, Barby 1777. — Ostermann Robert, Contribution à l'etude expérimentale de la prière chrétienne, Thèse Genf 1907. — Otto Rudolf, Das Heilige, Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, Breslau 1917. — Ders. Vischnu Nârâyana (Texte z. indischen Gottesmystik I. RStV), Jena 1917. — *Parkinson R., Dreißig Jahre in der Südsee hsg. v. B. Anckermann, Stuttgart 1907. — Pascal Blaise, Oeuvres complètes, Paris 1892. — *Paulitschke P., Ethnographie Nordostafrikas, Berlin 1896. — Paulsen F., Einleitung in die Philosophie, Berlin 1910 [23]. — Perles F., Das Gebet im Judentum, Frankfurt 1904. abgedruckt: Jüdische Skizzen, Leipzig 1912, 150 ff. — Boussets Religion des Judentums kritisch untersucht, Leipzig 1903. — Petrus v. Alkantara, Das goldene Büchlein über die Betrachtung und das innerliche Gebet übs. v. P Ph. Seeböck O. F. M., Würzburg 1900. — Pfeiffer F., Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts (Anastat. Neudr. d. Ausg. v. 1845) 2 Bde, Gött. 1906/7. — Pfender René, De la prière juive à la prière chrétienne, Etude psychologique de la prière dans l'église apostolique, Genf 1905. —*Plath J. H., Die Religion und der Kultus der alten Chinesen (Abhandl. d. k. Bayr. Akad. d. Wissensch.) München 1862. — *Pope G. U., The Tiruvâçagam or „Sacred Utterances" of the Tamil Poet, Saint and Sage Mânikka-Vâçager 1900. — Poulain August, Des grâces d'oraison, übersetzt: Die Fülle der Gnade, ein Handbuch der Mystik, Freiburg 1909. — *Preuß K. Th., Die Nayarit-Expedition I: Die Religion der Cora-Indianer in Texten, Leipz. 1912. — Probst F., Lehre und Gebet in den drei ersten Jahrhunderten, Tüb. 1871. — Quardini R., Vom Geist der Liturgie (Ecclesia orans 1), Freiburg 1918. — *Radau H., Sumerian Hymns and Prayers to God Nin-ib from the Temple Library of Nippur, Philadelphia 1911. —*Rehse H., Kiziba, Land und Leute, Stuttg. 1910. — Reitzenstein K., Poimandres, Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur, Leipz. 1904. — Rendtorff Franz, Die Geschichte des christlichen Gottesdienstes unterm Gesichtspunkt der Erbfolge, Eine Grundlegung der Liturgik, Gießen 1914. — Réville A., La religion chinoise, Paris 1889. — Riehm, Handwörterbuch des biblischen Alterturns, Leipzig 1884. — Ries A., Das geistliche Leben nach der Lehre des heiligen Bernhard 1906. — *Rietschel G., Lehrbuch der Liturgik (Samml. v. Lehrb. der prakt. Theol. 2), 2 Bde, Berlin 1900—1909. — *Roeder G., Urkunden zur Religion des Alten Ägypten, RStV. Jena 1915. — *Rohde E., Die Religion der Griechen, Kleine Schriften II 314 ff., Tüb. 1902. — Rohde Erwin, Psyche, Seelenkult u. Unsterblichkeitsglaube der Griechen 1903. — Rothe Richard, Theologische Ethik, Wittenberg 1867 [2]. — Rousseau J. J., Oeuvres complètes éd. p. Musset-Parthay, Paris 1823—6. — *Routledge W. and K., With a Prehistoric People: The Akikûyu of British East Africa, London 1910. — *Le Roy A., La religion des peuples primitifs, Paris 1909. — Roy Henry, Das Gebetsleben im Psalter, Monatsschrift für Pastoraltheologie 7 (1911) 143 ff. — Sabatier A., Religionsphilosophie auf psychologischer und historischer Grundlage, übers. v. A. Baur, Freiburg 1898. — Samter E., Die Religion der Griechen NG Leipz. 1914. — *Sapper C., Das nördliche Mittelamerika, Braunschweig 1897. — *Sarasin P. u. F., Reisen in Celebes, Wiesbaden 1905. — Savonarola Girolamo, Meditationes plenae pietatis et eruditionis in psalmos: ‚Miserere mei',

‚In te Domine speravi', ‚Qui regis Israel, intende', Tubingae 1563. Letzte Betrachtungen, übersetzt von G. Linbusch, Erlangen 1871. — Scheel Otto, Die Anschauung Augustins über Christi Person u. Werk, Tübingen 1901. — Schleiermacher Fr., Predigten I. Samml., Berl. 1813. — *Schmidt E., Die Anfänge der Literatur und die Literatur der primitiven Völker, Die orientalischen Literaturen (HKG I 7) 1 ff. — Schmidt H., Veteres philosophi, quomodo iudicaverint de precibus, Gießen 1907. — *Schmidt L., Die Ethik der alten Griechen, 2 Bde, Berlin 1882. — Schmidt *P.* W., Grundlinien einer Vergleichung der Religionen und Mythologien der austronesischen Völker, Denkschr. der K. Akad. der Wiss. in Wien phil.-hist. Kl. 53, III Wien 1910 (= Gr.). — Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte der Menschen (Stud. z. Menschen- und Völkerkunde) Stuttg. 1910 (= P.). — Ursprung der Gottesidee I: Historisch-kritischer Teil. Münster 1912 (= G.). — *Schneider W., Die Religion der afrikanischen Naturvölker, Münster 1891. — Schopenhauer A., Sämtliche Werke hsg. v. J. Frauenstädt 6 Bde, Leipzig 1877 ff. — *Schrader O., Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde, Straßburg 1901. — *Schürer E., Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, 3 Bde. Leipzig ³ 1886—1890. — *Schurtz H., Urgeschichte der Kultur, Leipz.-Wien 1900. — *Seligmann C. G. und B. The Veddas of Ceylon, Cambridge 1911. — Seuse H., Deutsche Schriften hsg. v. K. *Bihlmeyer, Stuttg. 1907; hsg. v. W. Lehmann, Jena 1911. — *Sittl C., Die Gebärden der Griechen und Römer, Leipzig 1890. — Skeat-Blagden W. W., Pagan Races of the Malay Peninsula, London 1905. — Smend J., Der evangelische Gottesdienst 1904. — Smend R., Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte, Freiburg-Leipzig 1893. — *Smith W. R., Die Religion der Semiten übs. v. R. Stübe, Freiburg 1889. — Söderblom N., Studiet av religionen, Stockholm 1908. — När stunderna växla och skrida, Stockholm 1909/10. — Religionsproblemet inom Katolicism och Protestantism. 1910. — TielesKompendium der Religionsgeschichte, 4. völlig umgearb. A., Berl. 1912 (= Tieles K.). — Natürliche Theologie und allgemeine Religionsgeschichte (Beitr. z. Religionswiss. hsg. v. d. Relw. Ges. Stockholm I 1) Leipz. 1913 (= N. Th.). — Das Werden des Gottesglaubens. Untersuchungen über die Anfänge der Religion. Deutsche Bearb. v. R. Stübe, Leipz. 1916 (= W. G.). — *Spencer Band Gillen F. J., The Native Tribes of Central Australia, Lond. 1899. — Spiegel Fr., Avesta. Die heiligen Schriften der Parsen, Leipzig 1852—63. — *Spieth J., Die Ewestämme, Leipzig 1909 (= E.). — Die Religion der Eweer in Südtogo, Leipzig 1911 (= R.). — Spitta Fr., Zur Reform des evangelischen Kultus. Briefe u. Abhandlungen, Göttingen 1891. — Spurgeon C. H., Goldenes ABC. 1900 Aussprüche von Sp., zusammengestellt von P. v. Zychlinski, Frankfurt 1902. — *Stade B., Biblische Theologie des Alten Testamentes 2 Bde (II von A. Bertholet) Tübingen 1905. — Staupitz J., Ein Büchlein von der willigen Nachfolgung des Sterbens Christi, Straßburg 1618 ². — *Stengel P., Die griechischen Kultusaltertümer, München 1808 ². — Stoffels J., Die mystische Theologie Makarius des Ältern, 1908. — Stolz Alban, Gesammelte Werke, Freiburg (Herder). — *Strauch Ph., Margaretha Ebner und Heinrich von Nördlingen. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Mystik, Tübingen 1882. — *Τοῦ ὁσίου καὶ θεοφόρου πατρὸς ἡμῶν Συμεὼν τοῦ Νέου Θεολόγου τὰ εὑρισκόμενα διηρημένα.* (hsg. von Dionysios Zagoraios) Venedig 1790 (zit. = Zag.). — Svenska Psalmboken av konungen gillad och stadfäst år 1819, Stockholm 1913. — *Tanner J., Denkwürdigkeiten über seinen 30 jährigen Aufenthalt unter den Indianern Nordamerikas, Deutsch v. K. Andree, Leipzig 1840. — Die Predigten Taulers hsg. v. F. Vetter (Deutsche Texte d. Mittelalters 11), Berlin 1910. — Tersteegen G., Geistliche und erbauliche Briefe über das inwendige Leben, 2 Bde. Spelldorf 1798 ². — Tersteegen Gerhard, Geistliche Lieder, herausgegeben von Wilhelm Nelle. —Theresa di Jesu, Escridos añadidos por Don Vincente de la Fuente, Madrid 1877; s. Hahn-Hahn. — Tholuck F. A. G., Sufismus sive Theosophia Persarum pantheistica 1821. — Predigten über die Hauptstücke des christlichen Glaubens und Lebens. Hamburg 1843. — Blütenlese aus der morgenländischen Mystik, 1825. — Thomae Hemerken a Kempis Opera Omnia ed. Michael Josephus Pohl, Freiburg 1910 ff. — *Thureau-Dangin F.,

Die sumerischen und akkadischen Königsinschriften (Vorderas. Bibl. I 1). Leipzig 1907. — Tiele C. P., Einleitung in die Religionswissenschaft, übs. v. G. Gehrich, Gotha 1899/1901. — Geschichte der Religion im Altertum übs. v. G. Gehrich, Gotha 1895/1903 (= R. A.). — Troeltsch Ernst, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Tübingen 1911. — *Tileston Mrs. M., Great Souls at Prayer, Lond. 1913 [17]. — *Tillmann P. G., Das Gebet nach der Lehre der Heiligen, Freiburg 1874. — *Tylor E. B., Die Anfänge der Kultur, Untersuchungen über die Entwicklung der Mythologie, Philosophie, Religion, Kunst und Sitte, übs. v. Sprengel und Poske 1873. — Usener H., Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung, Bonn 1896. — Vierordt C. F., De iunctarum in precando manuum origine indogermanica et usu inter plurimos Christianos adscito (Beilage zum Vorlesungsverzeichnis d. Lyzeums Karlsruhe) Karlsruhe 1851. — Voltaire, Oeuvres complètes de, Paris 1883—5. — Volz P., Mose, Tübingen 1907. — Vorwerk Dietrich, Gebet u. Gebetserziehung, Schwerin 1913. — *Voulliéme E., Quomodo veteres adoraverint Diss. Kiel 1887. — *Waitz-Gerland, Anthropologie der Naturvölker 1859—72. — *Warneck J., Die Religion der Batak, Leipzig 1913. — *Wächter Th., Reinheitsvorschriften im griechischen Kult (RGVV IX 1) Gießen 1910. — Weber F., System der altsynagogalen palästinischen Theologie aus Targum, Midrasch und Talmud hsg. v. Fr. Delitzsch und G. Schnedermann, Leipzig 1880. — *Weber O., Die Literatur der Babylonier und Assyrer, Leipzig 1907. — Weinel, Paulus, Der Mensch und sein Werk, Tübingen 1904. — *Weingarten H., Die Revolutionskirchen Englands, Leipzig 1868. — *Weinhold K., Zur Geschichte des heidnischen Ritus (Abh. d. K. Akad. d. Wissensch. z. Berlin) Berlin 1896. — Weiß J., Die Schriften des Neuen Testamentes, Gött. 1907. — Wellhausen J., Israelitische und jüdische Geschichte, Berlin 1897. — Reste arabischen Heidentums (Skizzen und Vorarbeiten III) Berlin 1887. — Wensinck A. J., Animismus und Dämonenglaube im Untergrunde des jüdischen und islamischen Gebets (Der Islam IV 1913, 219 ff.). — Wernle P., Einführung in das theologische Studium, Tüb. 1911 [2]. — Jesus, Tüb. 1916. — *Westermarck E., Ursprung und Entwicklung der Moralbegriffe, deutsch von Leopold Katscher.— Westphal G., Jahwes Wohnstätten nach den Anschauungen der alten Hebräer, Gießen 1908. — Wiedemann A., Magie und Zauberei im alten Ägypten (A. O.) Leipzig 1905. — Wiener W., Das Gebet, historisch, dogmatisch, ethisch, liturgisch u. pastoraltheologisch betrachtet, Gotha 1885. — *Wiesel H., Achmed ibn Tajmija, Das Buch des frommen Wortes, Gebete der Mohammedaner (Diss.) Berlin 1914. — Willmann Otto, Geschichte des Idealismus 1907 [2]. — *Wilms P. H., Das Beten der Mystikerinnen dargestellt nach den Chroniken der Dominikanerinnen-Klöster (Quell. u. Forsch. z. Gesch. d. Dominikanerordens in Deutschland) Leipz. 1916. — Winternitz M., Geschichte der Indischen Literatur I, Leipzig 1909. — *Wissowa G., Religion und Kultus der Römer (Handb. der klass. Altertumswiss. V 4) München 1912. — *Wobbermin G., Altchristliche liturgische Stücke aus der Kirche Ägyptens (TU Neue Folge II 3 b) Leipzig 1899. — Wundt W., Völkerpsychologie II. Mythus und Religion 1905—9 (= V.). — Elemente der Völkerpsychologie, Leipzig 1912. — Wuttke A., Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart, 3. Bearbeitung von E. H. Meyer, Berlin 1900. — Zagoraeus (= Zag.) s. *Συμεών*. — Zahn Joseph, Einführung in die christliche Mystik, Paderborn 1908. — Zimmern H., Beiträge zur Kenntnis der babylonischen Religion (Die Beschwörungstafeln šurpu; Ritualtafeln für den Wahrsager, Beschwörer und Sänger) Leipzig 1901. — Babylonische Hymnen und Gebete (AO VII 3), Leipz. 1905. — Zoepf L., Die Mystikerin Margaretha Ebner (Beitr. z. Kulturgesch. d. Mitt. u. d. Ren.) Leipzig 1914.

Alttestamentliche Zitate sind nach der Übs. v. Kautzsch ([2]1896) wiedergegeben, Rigveda-Zitate nach der Übs. v. Hillebrandt (s. o.); Zitate aus Senses Schriften nach der Übs. v. Lehmann (s. o.), die Belegstelle jedoch aus der Originalausgabe v. Bikkmeyer (s. o.); Luthers deutsche Schriften werden nach der Erlanger Ausgabe (Erl.) bezw. nach der Volksausgabe von Buchwald-Kawerau, seine lateinischen Schriften nach der Übersetzung von Walch zitiert.

Anmerkungen.

Einleitung.

[1]) Erl. 41, 29; 14, 52. [2]) Vier Bücher vom wahren Christentum 2, 20 (Berlin 1840, 262); vgl. Paradiesgärtlein, Vorrede S. 604. [3]) Predigten I. Sammlung 1813, 22. [4]) Schriften hsg. v. J. Minor, Jena 1907, II 297 (Fragmente vermischten Inhalts). [5]) Theologische Ethik, Wittenberg 1867², II 187. [6]) Evangelium und Urchristentum, Beitr. z. Weiterentwicklung der christl. Religion 1905, 95. [7]) Willmann, Geschichte des Idealismus III 932. [8]) Einleitung in die Religionswissenschaft übs. v. Gehrich II 1901, 110. [9]) Religionsphilosophie übs. v. A. Baur 1898, 19. [10]) Varieties of Religious Experience, 1902, 464 f., übs., v. Wobbermin 1907, 468 f. [11]) Apologie des Christentums I⁸, 1899, 534. [12]) Wilder Honig, Ges. Werke 6, 125. [13]) Leben Jesu Christi 1898, I 579. [14]) Israelitische und jüdische Geschichte 1897, 177. [15]) Die bleibende Bedeutung des Alten Testamentes, SGV 1902, 31. [16]) Geschichte des Volkes Israel, Gotha 1909² II 441 Anm. 1. [17]) Die Lehre vom Gebet im Neuen Testament 1886, 143. [18]) Gebet in der ältesten Christenheit 1901 S. VI. [19]) Zur Charakteristik der evangelischen Gebetsliteratur im Reformationsjahrhundert 1914, 4. [20]) Theologische Ethik II³ 187. [21]) Angewandte Dogmen 1908, 234. 239. [22]) Gebet (dogmatisch), RGG II 1161. [23]) Das Gebetsproblem im Anschluß an Schleiermachers Predigten neu gestellt und untersucht 1911, 59. 62. [24]) Geschichte der gottesdienstlichen Altertümer der Griechen, 2. Aufl. v. Stark 1858, 114. [25]) Einleitung in die Religionswissenschaft II 110. [26]) Religionsphilosophie 19 f. [27]) Wesen des Christentums Ges. W., Leipzig 1846, VII 184. Ähnliche Äußerungen über die zentrale Bedeutung des Gebets: E. de Pressensé, Histoire des trois premiers siècles de l'église apostolique I 2, 1888, 263; Hoenicke, Neuere Forschungen zum Vaterunser, Neue Kirchl. Zeitschr. 1906 (17) 58; Bourquin, Essai sur la philosophie de la prière d'après la pensée moderne 1907, 18 f. zit. D. Vorwerk, Gebet und Gebetserziehung 1913, 1 622; R. Ostermann, Contribution à l'étude expérimentale de la prière 1907, 72; Henri Roy, Das Gebetsleben im Psalter, MPTh 1911 (7), 143; W. Walther, Die Gebetserhörung, Wie ist sie zu denken? 1911, 6; A. Harnack, Wesen des Christentums 1901², 41; D. G. Mornad, Aus der Welt des Gebets übs. v. Michelsen 1878², 1. 8; C. H. Spurgeon, Goldenes ABC, 1900 Aussprüche Sp.'s hsg. v. Zychlinski, 1902, 46 ff. [28]) Abschiedsworte an seine Freunde und an die Kirche (Ausgew. Schriften 7) 1862, 103. [29]) Summa Theol. II 2 qu. 83 art. 3c. [30]) Religionsphilosophie 19 f. [31]) Kirchenzeitung für das evangelische Deutschland 1882, 1214. [32]) Einführung in die christliche Mystik 1908, 137. [33]) Das christliche Dogma 1911, 219. [34]) Evangelische Katechetik zit. Rothe, Theol. Ethik II 187 f. [35]) Zwölf Reden über die christliche Religion 1910, 175. Derselbe Gedanke ist schon im Talmud ausgesprochen: „Aus den Gebeten eines Menschen läßt sich erkennen, ob er ein *talmîd châkâm* (religiös-sittlich gebildeter Mensch) oder ein *bor* (ungebildeter Mensch) ist." Perles, Boussets Religion des Judentums kritisch untersucht 100. [36]) Religionsphilosophie 100. [37]) Althaus 4. 15. [38]) The Evolution of religion 1905, 63. [39]) Evangelium und Urchristentum 95. f. [40]) Religionsphilosophie 20. [41]) Les moines d'occident I 1860 p. I. (Freundl. Hinweis v. Prälat Dr. Leistle-Wallerstein). [42]) Evangelium und Urchristentum 95 f. [43]) Luthers Frömmigkeit 1917, 1. Vgl. die treffenden Ausführungen von K. Sell. Die wissenschaftlichen Aufgaben einer Geschichte der christlichen Religion, Preußische Jahrbücher 1899, 12 ff. 19 f. sowie W. Koepp, Johann Arndt.

Eine Untersuchung über die Mystik im Luthertum 1912 S. V. [44]) RPh 54, 390. [45]) Anfänge der Kultur übs. v. Sprengel und Poske 1873, II 365. [46]) Angewandte Dogmen 1908, 235. [47]) Christentum und Kirche 136. [48]) Unser Gottesglaube, Rg V, 32. [49]) DE 1916, 119. [50]) Seelengärtlein (Sammlung mittelalterlicher Gebete) 1877 und öfter, Vorrede. [51]) Das Vaterunser 1903, 1. [52]) Vgl. zum folgenden besonders Tröltsch, Wesen der Religion und Religionswissenschaft HKG I 4, 21 ff., Wernle, Einführung ins theologische Studium 269 ff.; Söderblom, Studiet af Religionen 1908; vgl. auch F. Krüger, Über Entwicklungspsychologie 1915, Cap. IX ff. [53]) Cumont, Die orientalischen Religionen 237. [54]) Gerade, Meine Erlebnisse und Beobachtungen als Dorfpastor 1895, 27. [55]) Studiet av religionen 73. [56]) Aus der Welt des Gebetes übs. v. Michelsen 1. [57]) Tröltsch a. a. O. 34 ff. [58]) Evangelium und Urchristentum 95. Vgl. Henri Roy, MPTh 7 (1911) 143. [59]) C. Sapper, Das nördliche Mittelamerika 1897, 267 ff. [60]) Tagebuch 1849 bei Venator, Aus den Tiefen der Reflexion 122. [61]) Enn. V 1, 6; VI 9, 11 (ed. Müller II 147. 456). [62]) Weinel, Paulus 98. [63]) Sarasin, Reisen in Celebes I 235; Paulitschke, Ethnographie Nordostafrikas II 43. [64]) Acta B. Franc. 1, 15 ff. (ed. Sabatier 4). [65]) Acta B. Franc. 9, 37 ff. p. 35. [66]) [Marabotto,] Vita mirabile e dottrina santa della B. Caterina da Genova c. 59 p. 162. [67]) Bartolomeo Coll. p. 1346 bei Hase, Ges. W. 5, 179: „Saepe in tali extasi posita cum deo loquendo orationes et postulationes perfervidas clara voce proferebat. Quas voces audientes ad devotas lacrimas movebantur. Quae orationes pro magna parte fuerunt redactae in scriptis de verbo ad verbum, aliquae per me, quamplures per alios." [68]) Corp. Reform. 2, 159; Walch 16, 2138. Auch von Muhammed überliefern seine Vertrauten Gebete, die sie aus seinem Munde hörten. Diese Gebete, welche Achmed ibn Taimija im „Buch des frommen Wortes" (hsg. v. H. Wiesel 1914) zusammenstellte, haben zwar keinen Anspruch auf genaue Wiedergabe des Wortlautes, beruhen jedoch auf guter Tradition und vermitteln ein richtiges Bild von dem Gebetsgeist des Propheten. [69]) O. Cromwell, Briefe und Reden übs. v. Marg. Stähelin, Basel 1911, 527. [70]) G. Misch, Geschichte der Autobiographie I 1907, 4. [71]) Discours touching prayer, Works I 451. [72]) Offenbarungen II 25, ed. Morel 52. [73]) Böhmer, Analecta 69. [74]) Am 7, 1. 4; Jer 1, 11; 14, 11 ff. 32. [75]) Jer 10, 6 ff.; 15, 15 ff.; 20, 7 ff. [76]) Job 10, 1 ff.; 13, 20 ff.; 14, 15 fff.; 30, 20 ff. [77]) Div. am. 1 (Mi. P. G. 120, 507 f.). [78]) Böhmer, Analekta 62. [79]) Prière pour demander à Dieu, le bon usage des maladies, Oeuvr. II 29 ff. [80]) Routledge 231; Sapper 267 f. [81]) Lk 22, 31; 2 Kor 12, 8; Roe 1, 10; 15, 31 usw. [82]) Deißmann 101; vgl. von der Goltz 35 ff.; P. Christ, Lehre vom Gebet nach dem Neuen Testament 66; Augustinus, de mag. 2. [83]) Achmed ibn Taimija 14; Wiesel 47. [84]) Erl. 55, 2. [85]) Weim. 43, 297. 312; 44, 433. 436; = Walch I 2471. 2512; II 2040. 2045; Erl. Opp. ex. XX 59 = Walch IV 2641; Erl. 17, 125 f.; 41, 158. [86]) Kegel, Ein neues christlich und nützlich Gebetbuch, Hamburg 1592. [87]) Walch VII 1043. [88]) Vgl. Althaus 4; Klapper. Das deutsche Privatgebet im ausgedehnten Mittelalter, Korr. Bl. d. Ges. Ver. d. deutschen Geschichts- und Altertumsfreunde 62 (1914) 219. (Freundl. Hinweis von F. Rat Dr. G. Grupp.) [89]) Althaus 72, 100, 106. Manche Gebetbuchautoren verschweigen es auch nicht, daß die Gebete nicht ihre eigene originale Schöpfung sind. „Ich habe diese Gebetlein fast zum meisten Teil aus den Alten genommen, und, wiewohl ich nicht ihre Worte gesetzt, habe ich doch ihren Gedanken gefolget und diese Gebetlein also angestellt." Musculus, Vorrede zu seinem „Betbüchlein" 1559 bei Althaus 82. [90]) Althaus 2. [91]) Deißmann 96. [92]) Deißmann 96. 101. [93]) Mi, PG 79, 1168 ff. [94]) Weim. 43, 83; Walch I 1905; Erl. 12, 155. 165; Erl. 21, 160. [95]) Leben c. 14; übs. v. Hahn-Hahn 192; vgl. c. 16 S. 111. [96]) Vgl. Vorwerk, Gebet und Gebetserziehung 7. [97]) Vgl. Oscar Ollendorf, Andacht in der Malerei, Beiträge zur Psychologie der grossen Meister, Leipzig 1912.

Die Typen des Gebets.

A. Das naive Beten des primitiven Menschen.

I. Vorbemerkungen.

[1]) Vgl. Wundt, Elemente der Völkerpsychologie 21. [2]) Vgl. Wundt a. a. O. 21. [3]) Gräbner, Methode der Ethnologie 1911; W. Schmidt, Hestermann und Stratmann, Völker und Kulturen (Der Mensch aller Zeiten III) 31 ff. Vgl. F. Krüger, Zur Entwicklungspsychologie 1915, 155 ff. [4]) Schmidt-Hestermann a. a. O. 44 f. [5]) Durkheim, Définition des phénomènes religieux (L'Année Sociologique I); Les formes élémentaires de la vie religieuse 1912. [6]) Schmidt-Hestermann a. a. O. 38 f. [7]) Sapper 267 ff.; Meinhof, S. A. 17; Söderblom, W. G. 2 ff.

II. Anlaß und Motiv zum Gebet.

[1]) Schurtz Urgeschichte 66. [2]) „Damit sein (des Menschen) Herz die Erleichterung des Betens und den Trost des Hoffens habe, muß sein Intellekt ihm einen Gott schaffen; nicht aber umgekehrt, weil sein Intellekt auf einen Gott logisch geschlossen hat, betet er. Laßt ihn ohne Not, Wünsche und Bedürfnisse sein, etwa bloß ein intellektuelles, willenloses Wesen; so braucht er keinen Gott und macht auch keinen. Das Herz, d. i. der Wille, hat in seiner schweren Bedrängnis das Bedürfnis, allmächtigen, folglich übernatürlichen Beistand anzurufen; weil also gebetet werden soll, wird ein Gott hypostasiert; nicht umgekehrt." Schopenhauer, Parerga und Paralipomena, Ausg. Frauenstädt I 127. [3]) Stat. Theb. III 661. [4]) E. v. Hartmann, Das religiöse Bewußtsein 30 f. [5]) Siehe W. Schmidt, G. I 1912, Söderblom, W. G. 1915. [6]) Roeder 70 ff. [7]) Hes. Op. 338; Plat. Symp. 220 D; Leg. 887 E; L. Schmidt II 31. [8]) Appel 60. [9]) Warneck, AMZ 1910, 316. [10]) Gutmann 177. [11]) Fassmann, A IV 579; Raum ARW XIV 194. 197; vgl. Tylor II 366; Hahn 124; Paulitschke II 40. [12]) Kingsley, PSPR XIV 233; Hahn 41; Tylor II 300; FR III 116. [13]) G. E. Burkhardt, Die Völkerstämme in Südafrika (Kl. Missionsbibliothek II 2) 1860, 8 f. (freundl. Hinweis von Dr. P. L. Kilger O. S. B., St. Ottilien). Gebete bei der Saat: Spieth, R. 31; Le Roy 300; Sapper 292; bei der Ernte: Junod II 368; Tylor I 366; Spieth, E. 440; Sapper 293; beim Jahresfest: Becker, A IV 901; Schneider 91. [14]) Routledge 231. [15]) Schurtz 186. [16]) Schurtz 186 f. [17]) Irle 73. [18]) W. Schmidt, G. I 165; P. 232. [19]) Batchelor 203. [20]) Od. IX 232; II. IX 219; Xenoph. Symp. II 1; L. Schmidt II 31. [21]) Appel 61. [22]) Hofmayer, A VI 122. [23]) Grube 41. [24]) In den homerischen Gesängen „finden sich von einem Lob- oder Dankgebet nur schwache Spuren". Nägelsbach, H. Th. 186. [25]) Vgl. R. Otto, Das Heilige 1917. [26]) Vgl. Söderblom, W. G. 33 ff. [27]) Schneider 77. [28]) Irle 77. [29]) Hahn 123. [30]) Müller, A I 513. [31]) Florida I 1. [32]) Carmen fratrum arvalium; Appel 27. [33]) Müller, A. U. 384. [34]) Plutarch, Qu. Gr. 36.

III. Form des Gebets.

[1]) Warneck 56. [2]) Schurtz 583. [3]) Meiners II 226. [4]) Dieterich, Mithrasliturgie 40. [5]) Spieth, R. 44. [6]) H. VI 301; vgl. Od. III 450; Herod. IV 189; Dieterich 41. [7]) Pagan Races of the Malay Peninsula II 498. [8]) Schmidt, P. 193. [9]) Schmidt, P. 245. [10]) „Es gibt (bei den Bantu und Negrillo) neben dem formelhaften Gebet solche Gebete, die entsprechend der augenblicklichen Begeisterung, den momentanen Umständen und der erbetenen Gnade hervorquellen." Le Roy 298. [11]) Schurtz 520. [12]) Koch, Animismus der südamerikanischen Indianer 112. [13]) Söderblom, ERE III 338; W. G. 150. [14]) Gebhardt, Bäuerliche Glaubens- und Sittenlehre 91 f. [15]) Tylor II 371. [16]) Vgl. das Gelübde der Ruanda Arnoux, A VIII 117 (s. o. S. 66). [17]) Curtiss 177. [18]) Sapper, ARW 1904, 453 f. [19]) Nassau 35. [20]) Gilhodes, A IV 707. [21]) Kropf 186 f. [22]) Skeat II 204. [23]) Grimm I 160. [24]) Junod II 400. [25]) Le Roy 316. [26]) Marc. Aurel V 7. [27]) Rehse 135. [28]) Pollux IX 123; Athen. 619 B; Farnell 200. [29]) Hippolyt. Philosoph. ed. Duncker 146;

Procl. in Tim. 293 C; Farnell 194. [30]) FR I 185. [31]) Athen. 618 E; Farnell 200. [32]) Freytag bei E. Schmidt, Anfänge der Literatur 12. [33]) Schneider 57. [34]) Callaway 182. [35]) Serv. ad Aen. VIII 3; Appel 13. Dieselbe Kürze zeigen spontane Gebete altchristlicher Frommer an die Martyrer, die an den Katakombenwänden oder literarisch überliefert sind. Lucius 285. [36]) Langloh-Parker 79. [37]) Müller, A I 512. [38]) Callaway 124 f. [39]) Routledge 231; Meinhof, A. R. 141. [40]) Brinton, M. 297. [41]) Preuß 134. Weitere Beispiele weitausschweifiger Gebete Preuß 129 f.; Sapper 289 ff.; ARW 1904, 469 f.; Tylor II 366. [42]) Hamberger, A IV 307. [43]) Tanner 28. [44]) Junod II 383. [45]) Schurtz 483. [47]) Warneck, ARW XVIII 377.

IV. Die Person des Beters.

[1]) Balmer in Neuhauß III 493; Spieth, R. 44. Vgl. die *ὀλολυγή* der zu Athene betenden Frauen Il. VI 301. [2]) Tylor II 366; Batchelor 203; Warneck 6. 101; Preuß 129; Hurel, A. VI 91; Doufays, A IV 860; Hofmayr, A VI 123. [3]) Hamberger, A IV 307. [4]) W. Schmidt, P. 229; Tylor II 366; Parkinson 379; Routledge 231; Mansfeld 180; Merensky 114; Le Roy 310; Nassau 98; Kingsley, PSPR XII 334; Irle 84; Callaway 174; Kropf 191; Junod I 368; II 361. 369. [5]) Vedder, ZK. I 6; Brinton, M. 297; Preuß 129. [6]) Seligmann 128. [7]) Gilhodes, A IV 717; vgl. 708. [8]) Spieth, E. 432; R. 31. 50. 79. 86. 90; vgl. Becker, A IV 901. [9]) Callaway 124 f. [10]) Die sibirischen Schamanen verbieten den Frauen die Gottheiten anzubeten. Die Weiber der japanischen Ainu dürfen nicht beten. In China ist der Frau nicht gestattet, sich in den Tempel zu begeben um zu beten. Westermarck I 544. [11]) Paulitschke II 45. [12]) Farnell, ARW VII 70 ff. [13]) Merensky 114; vgl. Callaway 174; Doufays, A IV 860; Tylor II 366. [14]) Seneca De vita beata 26, 7; weiteres Appel 187 f. [15]) Kropf 191. [16]) Koch, Animismus 111. [17]) Schurtz 477. [18]) Meinhof, S. A. 21. [19]) Callaway 124 f. [20]) Callaway 174. [21]) Paulitschke II 45. [22]) Wünsch, Ein Dankopfer an Asklepios, ARW VII 111 f. [23]) Routledge 236 f.; vgl. 227. [24]) Mansfeld 210; vgl. Le Roy 299. [25]) 1 Chr 16, 36; Neh 8, 16; vgl. G. Dalman, Worte Jesu I 185. [26]) Brinton, M. 297. [27]) Schurtz 520. [28]) W. Schmidt, P. 229. 233; Seligmann 133; Hahn 58; FR III 107; W. Schmidt, A II 1055. [29]) Tylor II 366. [30]) Dorsey, XI. ARBE 390. [31]) Junod II 369; Mansfeld 210. [32]) Junod II 365; Mansfeld 243. [33]) Spieth, R. 10. 45. 47. 97; E. 471. Es gibt bei den Ewe ähnlich wie bei den Assyrern auch solche Gebete, die abwechslungsweise vom Priester und vom Bittsteller gesprochen werden. Spieth, E. 437 f. [34]) Oldenberg, V. 369; Roussel, Muséon VIII 564. [35]) W. Schmidt, A II 1055. [36]) Routledge 235. [37]) Vgl. E. Schmidt, Anfänger der Literatur (HKG) 12.

V. Inhalt des Gebets.

1. Anrufung. 2. Klage.

[1]) Psychologie des Bauerntums 1905, 73 f. [2]) Stade, Biblische Theologie I 150. [3]) Stade I 150; Döller 21. [3]) Sittl 194. [5]) K. Ziegler, De precationum apud Graecos formis quaestiones selectae, Diss. 1902, 62 ff. [6]) Spieth, 458; Paulitschke II 40; Mansfeld 210; Warneck 64; KB III 2, 28. 38; King IV 27. [7]) Preuß 124 f. [8]) Sapper 289. Über die von den Griechen und Römern bei der Anrufung gebrauchten Epitheta s. Ausfeld 521 ff.; Appel 97 ff. [9]) Heckewelder 354; Le Roy 301; Paulitschke II 44; Brinton, R. 107; G. E. Burkhardt, Die Völkerstämme Südafrikas 9; Batchelor 100. [10]) Warneck, AMZ 1910, 321. [11]) Spieth E. 440; R. 31. 45. [12]) Gen 31, 42, 53; 32, 10; 48, 15; 1 Sm 1, 17; 14, 41 usw. [13]) FR III 107; Tylor II 392; Brinton, M. 297; Spieth, R. 45; Waitz Anthropologie I 178; Schneider 153; Mansfeld 210; Jastrow I 395. 406. 537; Batchelor 100; Schurtz 581; Farnell, Evolution 177; Aesch. Sept 153. [14]) Tylor II 366. Jastrow I 406. 537. 549; E. Schmidt, Anfänge der Liter. 12; Hamberger, A IV 307; Batchelor 87; Grimm I 160; Aesch. Suppl. 154. 159; Marc. Aurel. 5, 7; Athen. 619 B. [15]) Gilhodes, A IV 707. [16]) Hahn 62. [17]) Callaway 34. [18]) Junod II 454. [19]) FR III 107. [20]) Schneider 195. [21]) Vedder, ZK I 6. [22]) Kingsley, PSPR XIV 334.

3. Bitte.

[1]) Es bestehen zahlreiche urverwandte indogermanische Sprachreihen für den Begriff des Bittens, ohne daß es möglich wäre, bei ihnen zu sagen, wo der weltliche Sinn aufhört und der geistliche beginnt. Schrader, Reallexikon. 605 f. Vgl. M. Müller, On ancient Prayer 2 ff. [2]) Söderblom, W. G. 147 f.; vgl. W. Schmidt, G. I 1912 (zahlreiche Beispiele). [3]) Söderblom W. G. 148. [4]) Tylor II 256. [5]) Codrington 146. [6]) Stevenson, XI ARBE 131. [7]) Batchelor 87 f. [8]) W. Schmidt, G. I 232. [9]) Brinton, R. 107. [10]) A. Erdland, Marshall-insulaner 1914. 320. [11]) Faßmann, A IV 579. [12]) Paulitschke II 44. [13]) Jastrow 1 396 f.; 403 ff.; vgl. II 93. [14]) RV VII 77; 1V 12, 6. Die zentrale Stellung der Bitte um langes Leben im primitiven Beten zeigt sich in einem der drei altchinesischen Ideogramme für Gebet (*tao*), das sich aus den Zeichen für „Gottheit" und „Langes Leben" zusammensetzt. Grube 40; Plath II 2. [15]) Raum, ARW XIV 176. [16]) Jastrow I 501; vgl. 528. [17]) Spieth, E. 458. 450. [18]) Paulitschke II 45; Kropf 141; Callaway 140; Schneider 91. [19]) Müller, A. U. 384. [20]) Jastrow I 406 f. [21]) Spieth, R. 50. 246. [22]) Junod 1 368. [23]) Brinton, R. 107. [24]) Spieth, E. 442. [25]) Brinton, M. 297. [26]) Le Roy 301. [27]) Spieth, R. 52 f. [28]) Dorsey, XI. ARBE 377. [29]) Sarasin I 235. [30]) Sapper 291. [31]) Schneider 153. [32]) Tylor II 369. [33]) Batchelor 116. [34]) Meinhof, S. A. 28. [35]) Brun, A II 725. [36]) Orpen, Mythology of the Maluti Bushmen (The Cape Monthly Magazine 1874 (IX New Series) 2. [37]) Söderblom, W. G. 139. [38]) Hahn 52 f. [39]) Spieth, R. 52 f. [40]) Hahn 41. 69. [41]) Schurtz 584 [42]) Faßmann, A IV 579. [43]) Codrington 146. [44]) Batchelor 116. [45]) Westermarck II 487. [46]) Spieth, R. 44. [47]) Sapper 292. [48]) Tylor II 369. [49]) Le Roy 300. [50]) Zahn in Neuhauß III 332. [51]) Tylor II 366. [52]) Athen. 618 E. [53]) Tylor II 369. [54]) Callaway 84. [55]) Rehse 135. [56]) Spieth, E. 432. [57]) Merensky 115. [58]) Le Roy 301. [59]) Schneider 57; Faßmann, A IV 579; Routledge 236; G. Freytag bei E. Schmidt 12; Callaway 182; Paulitschke II 44. [60]) Grimm II 1184. [61]) Kropf 19. [62]) Routledge 227. [63]) Schneider 91. [64]) Schurtz 584. [65]) RV I 12, 11. [66]) Meinhof. S. A. 21. [67]) Paulitschke II 45. [68]) Jastrow I 403 ff. [69]) Warneck 35. [70]) Spieth, R. 85; 1 Sm 1, 10 ff. [71]) Spieth, R. 45. [72]) Spieth, R. 90. [73]) Schurtz 584. [74]) Spieth R. 246. [75]) Waitz II 169; Gilhodes. A IV 708. [76]) Spieth. R. 52 f. [77]) Balmer in Neuhauß III 514. [78]) Tylor II 369. [79]) Junod II 403. [80]) Merensky 115. [81]) Spieth. R. 44. [82]) Paulitschke II 40. [83]) Tylor II 366. [84]) Dorsey, XI. ARBE 376; Brinton, R. 107. [85]) Brinton, M. 297. [86]) Heckewelder 354. [87]) Warneck 7. [88]) Warneck 49. [89]) Cyl. A IV 13; Thureau-Dangin 10 f. [90]) Howitt 394. [91]) Spieth, R. 47. [92]) Junod I 53. [93]) Routledge 236; vgl. 227. [94]) FR III 116. Weitere Beispiele Spieth, R. 31; Paulitschke II 45; Le Roy 299 f; Grimm II 1184. [95]) Tylor II 369. [96]) Schneider 153. [97]) Spieth, R. 45. [98]) RV I 129, 10. [99]) Le Roy 298. [100]) Schurtz 582. [101]) Spieth, E. 457. [102]) Arnoux, A VIII 117. [103]) Fries, AMZ 1908, 77. [104]) In Zeiten des religiösen wie des moralischen Verfalls werden ausgesprochen antiethische Wünsche und Pläne zum Gegenstand des Gebets. Aristänetos (Ep. II 15) berichtet von dem Gebet eines Weibes um Gelegenheit und langen Genuß eines ehebrecherischen Umganges. Horaz parodiert treffend diese unsittliche Gebetsweise Ep. I 16, 59 ff.: „Pulchra Laverna, // Da mihi fallere, da iustum sanctumque videri, // Noctem peccatis et fraudibus obice nubem." Eine lesenswerte Musterkarte unsittlicher Gebetswünsche stellt Da Costa Guimeraens RPh 1904, 389 zusammen. [105]) Warneck, ARW XVIII 378. [106]) Spieth, E. 440 f. [107]) Meinhof, S. A. 21. [108]) Junod II 384. [109]) Brun, A II 725. [110]) Brinton, R. 107. [111]) Waitz I 169. [112]) Grimm II 1184. [113]) Brinton, R. 107. [114]) Paulitschke II 44. 143. [115]) Schneider 91. [116]) Mansfeld 210. [117]) Batchelor 100. 116. [118]) Callaway 223 f. [119]) Kropf 401; vgl. Callaway 182. [120]) Spieth, E. 460. [121]) Warneck, ARW XVIII 379. [122]) Dorsey, XI. ARBE 380. [123]) Tylor II 369. [124]) Spieth, E. 462. [125]) Paulitschke II 44. [126]) Brinton, M. 298. [127]) Plath II 4; Grube 41. Der chinesische Ausdruck *k'i* für Gebet bedeutet nach dem ältesten chinesischen Wörterbuche „um Glück bitten". Grube 41 f.; Plath II 4. [128]) Jastrow I 400—419; 508;

KB III 2, 28 ff. [129]) Stellenhinweise bei Greiff 107. [130]) Sâmaveda I 2 (Tylor II 371). [131]) Oldenberg, V. 435; E. Hardy, Vedisch-Brahmanische Periode 167. [132]) Nägelsbach, H. Th. 186 f. [133]) Farnell 20. [134]) Lucius 286. [135]) Vgl. Gebhardt 92.

4. Fürbitte.

[1]) Vedder, ZK I 6. [2]) Hamberger, A IV 307. [3]) Batchelor 224. [4]) Dufays, A IV 860. [5]) Hofmayr, A IV 123; vgl. 101. [6]) Heckewelder 354. Vgl. Spieth, R. 79. [7]) W. Schmidt, G. I 165. Vgl. Paulitschke II 41. [8]) Spieth, R. 52 f. [9]) Gutmann, Dichten und Denken der Dschagganeger 177. [10]) Spieth. R. 17. 90. [11]) Routledge 231. [12]) W. Schmidt A II 1055; Gr. 118. [13]) Junod II 384. [14]) Schneider 125. [15]) Plath II 3. [16]) Batchelor 380. [17]) Zahn bei Neuhauß III 332. [18]) Schneider 152. [19]) Sarasin II 130. [20]) Langloh-Parker 89. [21]) Koch, Animismus 112; vgl. Westermarck I 45; Oldendorp I 326.

5. Opfer, Opferspruch und Gelübde.

[1]) Dt 16, 16; Ex 23; 15; 34, 20. [2]) Eur. Med. 964; Hes. bei Plato Republ. III 390 E. Vgl. noch Gregor. Nyss. or. 2. Mi PG 44, 1140. [3]) Ovid. A. A. III 653 f. [4]) Spieth, R. 79. [5]) „Die einfachste und unmittelbarste Weise, wie sich der Mensch in Beziehung zur Gottheit setzt, ist das Gebet, und in diesem haben wir daher auch die ursprüngliche Form und den Kern der griechischen Gottesverehrung zu erblicken, wofür alle anderen Gebräuche zunächst nur als Träger und Vermittler dienen." Hermann-Stark, Gottesdienstliche Altertümer der Griechen 114; vgl. 134. [6]) J. Grimm I 28; Kleine Schriften II 461; Köberle, Gebetserhörung im A. T. 253. [7]) Religionsphilosophie 100. [8]) Eutyphr. 14 B. [9]) Schrader 605. [10]) Gesenius, Handwörterbuch 574; Greiff 16 f.; Döller 60. [11]) Döller 60. [12]) Langloh-Parker 8. [13]) Warneck, ARW XVIII. 379. [14]) ARW XVIII 382. [15]) Beispiele Westermarck II 4 85 f. [16]) Eutyphr. 14 C; vgl. Polit. 290 C. [17]) Tylor II 376. [18]) Vgl. zum folgenden Meiners, Allgemeine kritische Geschichte der Religionen II 1 ff.; Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte 1[4], 101 f.; A. Reville, La religion des peuples non civilisés 1883, II 250 f.; E. v. Hartmann, Das religiöse Bewußtsein im Stufengang der Entwicklung 34 ff.; Tylor, Anfänge der Kultur II 376 ff.; Westermarck, Moralbegriffe II 485 ff.; Schrader, Reallexikon 600 ff.; Erman, Ägyptische Religion 48 ff.; Foucart, L'histoire des religions 141 ff.; Robertson Smith, Religion der Semiten 166 ff.; Curtiss, Ursemitische Religion 294 ff.; Oldenberg, Religion des Veda 352 ff.; Thureau-Dangin, Sumerische und akkadische Königsinschriften 81 ff.; Plath, Religion und Kultus der alten Chinesen II 1 ff.; Müller, Geschichte der amerikanischen Urreligion 677 ff.; Seligmann, The Veddas of Ceylon 127 f.; Warneck, Religion der Batak 34; Wünsch, Ein Dankopfer an Asklepios ARW VII 113 f. [19]) Kropf 187. [20]) Kropf 188. [21]) Gn 8, 21; Lv 1, 9; 1 Sm 26, 19. [22]) Gilhodes, A IV 708; vgl. Warneck 6; Smith 108. [23]) Nägelsbach, N. Th. 195. [24]) Der Kekchi-indianer betet bei der Opferdarbringung: „Es ist nicht wegen meiner Kleinheit, meiner Armut (der Opfergabe), was du auch tuest; so zeigt es aber vielleicht meine Kleinheit, meine Armut, was ich schaffe." Sapper 292. Ein Barongapriester sagte: „Wenn jemand auch nur ein Hühnchen opfert, ist der Gott völlig zufrieden, denn für ihn hat es den gleichen Wert wie ein Ochse." Junod II 378. [25]) Balmer in Neuhauß III 514. [26]) Warneck 6. 75. [27]) Junod II 378. [28]) Lucius 288 ff. [29]) Gebhardt 93 ff.; Schulte; MKP IV 187. [30]) Vgl. Seligmann 130. [31]) Smith 197; vgl. Wünsch, ARW VII 113 f. 32) Smith 197. [33]) W. Schmidt, A II 1055; Callaway 124 f.; Schneider 153; Faßmann, A IV 579; Hahn 52 f. [34]) Müller, A. U. 384. [35]) Warneck, ARW XVIII 376. [36]) Spieth, R. 50. [37]) Callaway 140. [38]) Sarasin I 235. [39]) Brinton, R. 107. [40]) Brinton, M. 297. [41]) Hofmayer, A VI 123. [42]) Sapper 292. [43]) Tylor II 256. [44]) Brun, A II 725. [45]) Müller, A. U. 384. [46]) Erdland, Marschallinsulaner 320. [47]) Kropf 191. [48]) Warneck, ARW XVIII 376. [49]) Tylor II 366 [50]) Spieth, E 440 [51]) Tylor II 279. [52]) Balmer in Neuhauß III 514; vgl. Waitz III 181. [53]) Parkinson 379. [54]) Batchelor 100. [55]) Gilhodes, A IV 708. [56]) Warneck, ARW XVIII 379. [57]) Vgl.

Tiele, R. A. II 323. [58]) Ys. 68, 9; Tiele, R. A. II 323. [59]) Dufays, A IV 860. [60]) Junod II 368 f. 383. [61]) Callaway 175; Kropf 189. [62]) Warneck 63. [63]) Routledge 231. [64]) Junod II 359. [65]) Preuß I 135; Stevenson, 11. ARBE 131. [66]) Spieth, E. 460. [67]) Maitr. S. I 10, 2; L. Schröder, Indiens Literatur und Kultur 1887. 161 (Freundl. Hinweis v. Un.-Prof. Dr. Schnitzer-München). [68]) Sapper 289 ff. [69]) Electr. 1379. [70]) Arnoux, A VIII 117; Spieth, E. 50; Warneck 75. [71]) Stade I 154. [72]) Taitt.-S. I 8, 41; Sat. Brahm. II 5, 3, 19. E. Hardy, Vedisch-bramhanische Religion 136. [73]) Spieth, R. 246. [74]) Spieth, R. 45. 85. [75]) Spieth, R. 79. [76]) Raum, ARW XIV 176. [77]) Warneck 75. [78]) Dorsey, XI ARBE 376. [79]) Arnoux, A VIII 117. [80]) Il. X 291 ff. Weitere Beisp. Ausfeld 528 f. [81]) Liv. X 19, 17. [82]) Gregor. Tur. glor. mart. 66; Lucius 290. [83]) Curtiss 177 ff. [84]) L'Houet, Psychologie des Bauerntums 176; vgl. MKP V 306.

c. Mittel der Überredung.

[1]) Schurtz 186. [2]) Hahn 41. [3]) Seligmann 131. 275 ff. 286. 290. [4]) Callaway 174 f.; Kropf 189. [5]) Raum, ARW XIV 199. [6]) Wiedemann, Magie und Religion im alten Ägypten 15; Roeder 1 ff. [7]) Wünsch, ARW VII 97; weitere Beisp. Adami, De poetis scaenicis graecis, Jahrb. f. klass. Phil. 26, 216. Über Grußworte im römischen Gebete s. Appel 109 f. [8]) Wellhausen, Reste arabischen Heidentums 107. [9]) Erman 61. [10]) Junod II 454 f. [11]) Wuttke, Deutscher Volksaberglaube 16. [12]) Eurip. Hipp. 7. 13) Seligmann 133. [14]) Callaway 144. 175; Nassau 97 ff.; Schneider 141; Spieth, R. 44. [15]) Raum, ARW XIV 176. [16]) Kropf 191. [17]) FR III 102. [18]) Westermarck II 517. [19]) Raum, ARW XIV 199. [20]) Hahn 69. [21]) Spieth, E. 458. [22]) Tylor II 369. [23]) Kropf 191; Callaway 182. [24]) E. Schmidt a. a. O. 12. [25]) Raum, ARW XIV 176. [26]) Callaway 224; vgl. 182. [27]) Becker, A IV 1901. [28]) Aesch. Sept. 177 f. [29]) Junod II 368. [30]) Callaway 224. [31]) Spieth, R. 52 f. [32]) RV. VIII 14. 1 f.; 19, 25 f.; 44, 23; X 33, 8; E. Hardy a. a. O. 166. [33]) Tylor II 369. [34]) Mansfeld 214. [35]) FR III 102. [36]) Erman 172. [37]) Goldziher 305.; vgl. Lucius 286. [38]) Warneck 6. [39]) Junod II 368. 384. [40]) Callaway 174 f.; vgl. 157 f.; Kropf 190. [41]) Meiners I 183; vgl. Warneck 6. [42]) S. Meiners I 177 f. [43]) Gerade, Meine Erlebnisse als Dorfpastor 26. [44]) Friedländer, Sittengeschichte Roms IV 223. Weitere Beispiele Westermarck II 484; Lucius 286 f. [45]) Nassau 98. [46]) Junod II 368. [47]) Kropf 190. [48]) Meinhof, S. A. 21. [49]) FR III 102. [50]) Od. XVII 240 ff.; Il. I 37.; ff.; weitere Stellen Ausfeld 526 f. [51]) Langloh-Parker 8. 79. [52]) Schurtz 584. [53]) PSPR XI 334; vgl. Nassau 98. [54]) Erman 98. [55]) Oldenberg, V. 436. [56]) Routledge 231. [57]) Langloh-Parker 89. [58]) Heckewelder 354; Dorsey, XI. ARBE 377; Tylor II 256; Le Roy 301; Brinton, M. 287; Batchelor 100. 291; Hamberger, A IV 307. [59]) Aesch Choeph. 130. [60]) Jastrow I 517. 528. [61]) Schurtz 585. [62]) Tylor II 366. [63]) ARBE XI 373. [64]) Sittl 185. [65]) Lucius 288. [66]) Warneck 75. [67]) Preuß 132. [68]) Meiners I 183 [69]) Maaß, Durch Zentralsumatra, II 417. [70]) Spieth, E 471; R 97. [71]) Warneck 57. [72]) Spieth, E. 437. [73]) Frazer II 212. [74]) Spieth, E. 437. [75]) V. Cathrein, Einheit des sittlichen Bewußtseins 1911 III 369. [76]) Warneck 63. [77]) Warneck 57. [78]) Spieth, R. 97. [79]) Hamberger, A IV 307 ff. Vgl. Cumont, Die orientalischen Religionen 49. 254. [80]) Merensky 115. [81]) Dorsey, 11. ARBE 382. [82]) G. Roskoff, Religionswesen der rohesten Naturvölker 1880. 18. [83]) Sen. ep. 31, 5; Horat. Carm. I 2: Tacit. Hist. I 20.

7. Aussprache des Abhängigkeitsgefühls, der Zuversicht und Ergebung.

[1]) Spieth, R. 44. [2]) Frazer II 212. [3]) Preuß 264. [4]) Spieth, R. 47. [5]) Preuß 217. [6]) Oldendorp I 325. [7]) Hofmayr, A VI 123. [8]) Tanner 28. [9]) Sapper 289. 292. [10]) Merensky 115. [11]) Preuß 124. 129. [12]) Dorsey, XI ARBG 377. [13]) Paulitschke II 40. [14]) Cyl. A III 4 f.; Thureau-Dangin 73. [15]) FR III 103. [16]) Spieth, R. 90. [17]) Tylor II 369. [18]) Raum, ARW XIV 197; Faßmann, A IV 579. Vgl. Paulitschke II 43. [19]) Gn 32. 11. [20]) Oldenberg, V. 436. [21]) Il. I 453 ff. [22]) Il. V 116 f.; vgl. X 78. [23]) Me-

rensky 115. [24]) Le Roy 301. [25]) Spieth. R. 86. [26]) Schneider 141 [27]) Hahn 58, 69. [28]) Spieth, R 44; E 471. [29]) Orpen a. a. O. 2. [30]) Vgl. Spieth. R. 3. Das Problem einer Beeinflussung der Gallareligion durch eine höhere Religion wird bei Meinhof, A. R. 125 erörtert. [31]) Callaway 144. [32]) Tanner 31. [33]) Sapper 289 f.; ARW 1904, 468 f. [34]) Paulitschke II 43. [35]) Spieth. R. E. 44. [36]) Paulitschke II 43. [37]) Oldendorp I 326. [38]) Preuß 217, [39]) Life, Lettres and Travels of Father P. J. de Smet, New-York 1905, 326 zit. ERE III 743. [40]) Spietn, E 441. 791. [41]) Sapper 295. [42]) Paulitschke II 40. [43]) Schurtz 583. [44]) Preuß 134. [45]) Sapper 288. [46]) Paulitschke II 40. [47]) Sarasin I 235.

8. Dank.

[1]) Rehse 111. [2]) Schmidt, G. I 165; P. 232. [3]) Merensky 114. [4]) Faßmann A IV 579. [5]) Spietn, R. 267. [6]) Sapper 288. 293. [7]) Spieth, R. 95. [8]) Schmidt, P. 229. [9]) Batchelor 206. [10]) Merensky 114. [11]) Raum, ARW XIV 176. [12]) Sapper 290. [13]) Spieth, R. 132. [14]) Callaway 222. [15]) Oldendorp I 326. [16]) Paulitschke II 40. [17]) W. Schmidt, P. 246. [18]) Arist. Eth. Nic. 1160 A 25 ff.; Brinton, R. 186 f.; W. Schmidt, P. 246. [19]) Smend, Alttestamentliche Religionsgeschichte 123. [20]) Schmidt, P. 246. [21]) Schmidt, G. I 166. [22]) Schmidt, G. I 165; P. 232. [23]) Blumentritt, G 1884, 75. [24]) Schmidt, P. 233. [25]) Junod II 361. [26]) Müller, A I 512. [27]) Brun, A II 724. [28]) Schmidt, G. I 165, P. 232. [29]) Schmidt, P. 229 f. [30]) Spieth, R. 95. [31]) Lehner in Neuhauß III 436. [32]) Junod I 308. [33]) Blumentritt, G 1884, 75. [34]) Balmer in Neuhauß III 491. [35]) Junod II 361. [36]) Schmidt, G. I 165. [37]) Merensky 114. [38]) Hofmayer, A VI 122. [39]) Lehner in Neuhauß III 436. [40]) Spieth, R. 95. [41]) Spieth, R. 132. [42]) Raum, ARW XIV 176. [43]) Spieth, R. 45.

VI. Gebetshaltung und Gebetsgestus.

[1]) Vgl. Brouerii de Niedeck, De populorum veterum ac recentiorum adorationibus 1713; J. Grimm, Deutsche Mythologie I 28 f., 4. Ausg. Nachtr. III 20 f. E. Voullième, Quomodo veteres adoraverint, 1887; Daremberg-Saglio, Dictionnarie des antiquités Grecques et Romaines, Adoratio; C. Sittl, Gebärden der Griechen und Römer 174 ff.; G. Appel, De Romanorum precationibus 184 ff.; Emanuel Schwartz, Der Gebetsgestus, Allgemeine Zeitung des Judentums 1910 (74) 426 ff. J. Döller, Gebet im Alten Testament 53 ff.; A. Greiff, Gebet im Alten Testament 34 ff.; Elbogen, Jüdischer Gottesdienst 498 ff.; Rietschel, Liturgik I 483 ff.; Peters, Gebet in Kraus, Realenzyklopädie I 556 ff.; Cabrol, Liturgie der Kirche übs. v. Pletl 1906, 137 ff. [2]) Müller, A. U. 384. [3]) Howitt 628 f. [4]) F. Heiler, Die Körperhaltung beim Gebet, Hommel-Festschrift (Mitt. d. Vorderas. Ges. 1916) II 169 ff. [5]) Kraus, Geschichte der christlichen Kunst I 50. 98 f. 127. 198. [6]) Beckh, Buddhismus II 41. [7]) Ch. de Harlez, La religion de la Chine moderne 1894, 101. [8]) Buxtorf, Synagoga Judaica X 207 bei Volland, de subsultu precantium in primitiva ecclesia (Vollbeding's Thesaurus I) 355 f. [9]) Howitt 528 f. [10]) Routledge 231. [11]) Baumann, Vom Massailand zur Nilquelle 163. [12]) Dorsey, XI. ARBE 373, 377. 384. Ausbreiten der Arme bei den alten Peruanern. ARW XVIII 607. [13]) Mariette, Denderah II 2. 3. 29 usw., Abydos I 39; II 14 ff. 26 f. usw.; Bissing, Kultur des alten Ägyptens Abb. 11 f. [14]) King, Babylonian Magic passim. [15]) KB III 2, 28. 38. 64. 90. [16]) King 1, 35; 12. 88; 50. 21; KB III 2, 28. 64. [17]) Steller bei Döller 75; Greiff 38. [18]) Goldziher 321. [19]) Vgl. die stehende Redensart bei Homer: er betete *χεῖρας ἀνασχών* Od. XIII 355; XVII 239; Il. I 450 usw. Weitere Stellen Sittl 187; Voullième 26. [19b]) Il. VII 130; vgl. Sittl 187; Voullième 26. [20]) Pseud. Arist. de mund. c. 6 p. 400. Weitere Stellen Sittl 187; Voullième 26; Abb. Stengel, Griechische Kultusaltertümer T. IV 1. Vgl. A. Rechenberg, De *χειρασία* orantium 1688; abgedruckt in Vollbeding, Thesaurus 1846 I 344 f. [21]) Appel 195 f.; Voullième 27. [22]) Voullième 33 f.; Sittl 174. Die Finger scheinen nicht ineinandergeschlossen, sondern gespreizt worden zu sein. Sittl 189 f. [23]) Appel 195 f., Sittl 188. [24]) Yasn. 28, 1; 29; 50, 8; E. Lehmann, Zarathustra II 103. [25]) Kraus I 49 f. 95. 98 f. 127. 187. 198. Die

Finger sind meist gespreizt. [26]) Stellen bei Sittl 198. [27]) Mariette, Denderah I 40 usw.; II 29 usw ; Abydos II 2 usw. [28]) Jastrow, Bildermappe passim. [29]) Sittl 189. [30]) Sittl 188. [31]) Mariette, Denderah I 42. 49; Abydos II 15 f.; Wilkinson ,The customs and manners of ancient Egyptiens 1878 [2], III 52. [32]) Stengel 73. Taf. I 2, III 2 und IV 2; Voullième 19. [33]) Meiners II 272. [34]) G. Ch. Musters, Unter den Patagoniern übs. v. Martin 1873, 194. [35]) G. Grupp, Kultur der alten Kelten und Germanen 1905, 169. [36]) Epiphan. haeres. 48. [37]) Müller, A I 513; Schurtz 584. [38]) Tylor II 300. [39]) Spieth, R. 183. [40]) Ps 47, 2; vgl. 98, 8; Jes 55, 12. [41]) Rehse 134. [42]) Le Roy 310; vgl. 315. [43]) Mansfeld 210. Zusammenschlagen und Reiben der Hände ist als Gebetsgestus bei den alten Peruanern bezeugt. ARW XVIII 607. [44]) Erman 61; Mariette, Denderah III 27 usw. [45]) Macrob. sat. 3, 9, 12. Sittl 193. 196. [46]) Walafrid Strabo, rit. eccl. 12. [47]) Liv. 26, 9, 5 usw.; Sittl 185; Voullième 18. [48]) Serv. ad. Aen. 4, 205. Vgl. Liv. VII 6, 4. [49]) Macrob. Sat. III 9. 12. [50]) Il. IX 568 f.; Stengel 72; Nägelsbach, N. Th. 214; Sittl 190 f. [51]) Wachsmuth, Das alte Griechenland im neuen 64; Trede, Heidentum in der römischen Kirche III 23. [52]) Vierordt, De iunctarum in precando manuum origine Indo-Germainca 1851; Das Händefalten im Gebet, Theol. Stud. Krit. 1853 (26) 89 ff. [53]) Buddha sagt Ang. Nik. V p. 266: „Wer gesündigt hat, bleibt unrein, ob er nun mit g e f a l t e t e n Händen *(pañjaliko)* die Sonne anbetet oder nicht." [54]) Sittl 175. Vgl. die Statue des betenden Hindu im Tempel zu Madaura abg. bei Riehm Bibellexikon 1884 I 472. [55]) L. A. Waddell, Buddhism of Tibet 1895, 223. [56]) W. G. Aston, Shinto 1905, 209. 232 ff. (Freundl. Hinweis von Univ.-Prof. Dr. L. Scherman-München). [57]) Jastrow, Bildermappe T. VI Nr. 20. [58]) Vierordt, De iunctarum in precando manuum origine 28 ff. [59]) Jastrow, Bildm. T. I Nr. 1; vgl. V 17. [60]) Ovid. Met. 9, 299. 311. 314; Plin. 28, 6. 17; 30, 15; Pausan. XI 11. [61]) Sittl 176. [62]) Insertas digitis manus super mensam posuit . . . Deum precatura. Gregor. Magn. Dial II 33 bei Vierordt a. a. O. 23. [63]) Vgl. Goldziher 321; Sittl 173. [64]) Tac. Germ. 39: Nemo nisi vinculo ligatus ingreditur ut minor et potestatem numinis prae se ferens. [65]) Callim. Hymn. Del. 321. [66]) Wellhausen, Reste 105; R. Smith 56. 176. [67]) Ex 32, 11; 1 Sm 13, 12; 1 Kg 13, 6 usw. Stade 1 148; Döller 21. [68]) Sittl 192; Appel 193 f. [69]) Zimmern, Beitr. z. Kenntnis der babyl. Religion 140. [70]) KB VI 2, 138 f. [71]) Arg. 8, 202; Appel 193; Herman Stark 118; Voullième 14 ff. [72]) 1 Kg 19, 8; Hos 13, 2. [73]) R. Smith 56; Wellhausen, Reste arabischen Heidentums 105. Vgl. Crawley, Kissing. ERE 7, 739 f. [74]) Ovid. Met. VII 631. [75]) Cic. in Verr. act II 4, 94. [76]) Sittl 181; Appel 198; f. Voullième 7 f. [77]) Lucius 287. [78]) Müller, A. U. 384. [79]) Job 31, 27. [80]) Plat. Leg. X 887 E; Luc. salt. 17. Weitere Stellen Sittl 181. [81]) Liv. V 22, 4. [82]) Sittl 182; Appel 199; Voullième 9 ff. [83]) Sittl 183. [84]) Freundl. Hinweis v. F. Rat Dr. Grupp, Bibliothekar in Maihingen. R. Fischer, Oststeierisches Bauernleben 1903, 242. [85]) Müller, A. U. 384. [86]) Ex 3, 5; Jos. 5, 15. [87]) Döller 59. [88]) Wächter, Reinheitsvorschriften 23 f.; Eitrem, Opferritus und Voropfer 392; Anrich, Antikes Mysterienwesen 200 f. [89]) Wächter 23 f.; Heckenbach, De nuditate sacra 26 ff. 66 ff.; Anrich 203 f. [90]) Petron. sat. 44. [91]) Hermann-Stark 117. 119; Sittl 177; Appel 192. [92]) Grimm, I 26. [93]) Brahman Sahampati entblößt die eine Schulter vom Obergewand, ehe er Buddha anfleht. Mahâvagga I 5, 5. Die Hindu sind beim Gebet und bei der Lesung der heiligen Bücher bis zu den Hüften nackt. Otto, Vishnu-Nârâyana 1. [94]) Vgl. Verg. Aen. V 685: „Tum pius Aeneas umeris abscindere vestem // auxilioque vocare deos et tendere palmas." Das Ablegen des Obergewandes ist auch bei Tertullian (de or. 13) als heidnische Gebetssitte bezeugt, die im alten Christentum Nachahmer fand. [95]) Zimmern, Beitr. 176 f. [96]) K. Weinhold, Zur Geschichte des heidnischen Ritus (Abh. d. K. Ak. d. W. z. Berlin) 1896; W. A. Müller, Nacktheit und Entblößung in der altorientalischen und älteren griechischen Kunst, Diss. 1906; J. Heckenbach, De nuditate sacra 1911; Dümmler, Ursprung der Elegie, Philol. N. F. VII 208 = Kleine Schr. II 409. 412; Anrich 203 f. [97]) Aristoph. nub. 498 ff.; Plot. Enn. I 6, 7. [98]) S. Weinhold 7 ff.; Heckenbach 35 ff.; Fehrle, Kultische Keuschheit 55 f. [99]) Gilhodes, A IV 708. [100]) Herod. I 132; Strabo XV p. 733.

[101]) Appel 191; Anrich 203. [102]) Ex 3, 6; 1 Kg 19, 13. [103]) Döller 54; Greiff 42. [104]) Wensinck, Islam IV (1916) 224 f. [105]) Laotse, Tao-te-king c. 62; übs. Grill 110. Plath II 5. [106]) Spiegel, Avesta II p. XLVIII f.; Abb. II 3 dortselbst. [107]) Liv. I 21; Serv. ad Aen. VII 636; vgl. Kraus I 117. [108]) E. Moor, Hindu-Pantheon, London 1810, Taf. 22 (Freundl. Hinweis v. Un.-Prof. Dr. L. Scherman). [109]) Aug., de cura ger. pro mort. 7. Stark spiritualistisch ist die Deutung des Clemens v. Alexandrien (Strom. VII 7, 40). [110]) J. Grimm I 25. [111]) Chantepie de la Saussaye I [1] 108; vgl. Meiners II 267. [112]) Riehms Handwörterbuch des biblischen Altertums I 474. [113]) E. Lehmann, R. 136; RGG II 538. [114]) G. Westphal, Jahwes Wohnstätten nach den Anschauungen der alten Hebräer 1908, 133; Meiners II 272; ähnlich Vierordt 38. [115]) Voullième 37. [116]) Greiff 39. [117]) W. W. III 69, vgl. Vierordt 37. [118]) Döller 78. [119]) Lehmann, R. 136. [120]) Grimm I 26. [121]) Meiners II 275; vgl. Eitrem 43: „Ein Umkreisen nach rechts schließt die Dämonen aus, nach links dagegen in den Kreis ein." [122]) Goldziher 321 ff. [123]) V. Schultze, Zur Geschichte des Händefaltens Th Lb 1892, 591; vgl. Appel 204. [124]) Appel 192; Döller 75. [125]) E. Lehmann, R. 136. [126]) Wächter 24. [127]) Döller 59; H. Grimme, Muhammed 1904, 101. [128]) Weinhold 5. [129]) Wächter 24. [130]) Heckenbach 16 f. [131]) Weinhold 5; vgl. Eitrem 392; Smith 116. [132]) Wensinck 224 f. [133]) E. Samter, Geburt, Hochzeit und Tod 1911, 119. [134]) Eitrem 401. [135]) Vgl. Greiff 35. [136]) Vgl. Schurtz 183 ff.; Sittl 155 ff. [137]) Meiners II 275. Suet. Vitell. 2. [138]) Beispiele Eitrem 9 ff. [139]) Grimm I 28; Vierordt 35 f. [140]) Sittl 78 ff., Xen. Agesil. 5, 4; vgl. Wellhausen ARW XVII 38 f. [141]) Vgl. H. Schurtz, Grundzüge einer Philosophie der Tracht 1891, 122 ff.; 1 Kg 20, 31; Jes 20, 3; weitere Beispiele Müller a. a. O. 30. 34. 42 f. [142]) Schurtz a. a. O. 51. 128. [143]) Plath II 5. [144]) Xenoph. Cyrop. VIII 3, 18; Hell. II 1, 8. [145]) Das folgende hauptsächlich nach Schurtz, Urgeschichte, 183 ff.; vgl. Sittl 174 ff. [146]) Vgl. Schurtz, Grundzüge einer Philosophie der Tracht 120 ff.; Müller a. a. O. 4 f.: [147]) Müller erblickt in der sakralen Nacktheit eine aus dem sozialen Leben übernommene erotische Sitte. „Die erotische Entblößung, die sich unter den Menschen so bewährt hatte, wurde natürlich im Kulte auf die Götter, Dämonen und Toten übertragen, jene Mächtigen, die über das Schicksal des Menschen zu entscheiden hatten" (7). „Unbekleidet klagen die Frauen der Familie um den Toten, wie wenn sie sich ihm preisgeben wollten, um seine Seele den Überlebenden gnädig zu stimmen." „Was den Toten recht war, war natürlich den Göttern billig" (82). „Mit zunehmender Läuterung der religiösen Vorstellungen mußte dieser ursprüngliche Sinn in Vergessenheit geraten und jene Art Enthüllung als bloße Demütigung empfunden werden" (7). Vgl. 54. 85. 173. [148]) Auf Java finden wir Entblößung vor dem Fürsten und Verhüllung vor den Göttern nebeneinander. „Am Hofe ist der nackte, gelbgefärbte Oberkörper Vorschrift der Etikette; an heiligen Orten ist es den Frauen verboten, den Busen zu entblößen." Metzger, G 51, 56. [149]) Vgl. Sittl 186; Greiff 35.

VII. Die im Gebet angerufenen höheren Wesen.

[1]) Spieth, R. 7. [2]) Warneck, ARW XVIII 338; Roussel, Muséon VIII 564. [3]) Söderblom, Tieles K. 29. [4]) Batchelor 89 ff. [5]) Brigaud, KM 1888, 231; Warneck, Religion der Batak 10, 13. 57; ARW XVIII 337 f. [6]) Frazer III 98. [7]) Preuß. ARW XIV 225. [8]) Usener, Götternamen; vgl. Feuerbach, Theogonie W. IX 88 f.; A. Lang, Myth, Ritual and Religion 30. 126; Schaarschmidt, Die Religion 120 ff.; Torny Karl Segerstedt, Till frågan om polyteismens uppkommst, Diss. Stockholm 1913, 102 ff. [9]) Spieth, R. 44; Tylor II 366. [10]) = Anm. 7. [11]) Spieth, R. 132. [12]) Usener 122 ff.; Samter, Religion der Griechen 10 f. Die Sondergötter der Litauer und Letten bei Usener 85 ff. [13]) Usener 76 f.; Appel 85 f. [14]) E. Lehmann in Chantepie de la Saussaye II [3] 125 f. [15]) Söderblom, Tieles K. 465. [16]) Sapper ARW. 1904, 453. [17]) G. Steindorff, Religion und Kultus im alten Ägypten JFDH 1904, 134; vgl. E. Naville, La religion des anciens Egyptiens 1906, 221. [18]) R. Smith 65 ff.; Söderblom, Tieles K. 165; Curtiss 293. [19]) Samter a. a. O. 10. [20]) Söderblom Tieles K. 471. [21]) Sarasin I 235. [22]) Spieth, R. 86. [23]) Batchelor 116. [24]) Kropf 187. [25]) Preuß

135. [26]) Batchelor 114. [27]) Spieth, R. 97. [28]) Schneider 153. [29]) Tylor II 369. [30]) Athen. 618 E. [31]) Batchelor 206. [32]) Batchelor 98. 110. 116. [33]) Dieterich, Mutter Erde 1905, 45. [34]) Rehse 135. [35]) Preuß 129. [36]) Sapper 288. [37]) Waitz I 178. [38]) Spencer and Gillen 495. [39]) Preuß, ARW XIV 224. [40]) Tylor II 460 f. [41]) Wuttke, Der deutsche Volksaberglaube 15. [42]) Brigaud, KM 1888, 231. [43]) Warneck 13. [44]) Nassau 98. [45]) Friedländer, Sittengeschichte Roms IV 196. 198. [46]) Sapper 274; ARW 1904, 441. [47]) Vgl. Stengel 73; L. Schmidt, Ethik der Griechen II 31, 34 ff.; Hermann-Stark 114; Ausfeld 510 f. [48]) Söderblom, Tieles K. 41. Vgl. Cumont 501. [49]) Batchelor 101. [50]) Spieth, R. 84 ff. [51]) Brinton, R. 107. [52]) Söderblom, W. G. 139. [53]) FR III 116. [54]) Wundt, Elemente der Völkerpsychologie 368 f. [55]) Steindorff a. a. O. 138 f. [56]) Hübsche Zusammenstellung der einzelnen Gegenstände, um welche die römischen Götter angerufen werden bei Appel 86 f. [57]) Vgl. Usener 116 ff.; G. Grupp, Kulturgeschichte des Mittelalters 1912, III [2] 14 ff. [58]) Vgl. Raum, ARW XIV 192. [59]) Callaway 144. [60]) Choeph. 4 ff.; 129 ff.; 332 ff.; 456 ff.; 500 ff. [61]) Junod II 368 f. [62]) Callaway 140. 182. [63]) Warneck, ARW XVIII 339. [64]) Seligmann 126. 131. 141. [65]) Melanesians 124 f. Nicht alle Seelen der verstorbenen Toradja werden Götter, sondern nur die Seelen von sehr tapferen und geehrten Häuptlingen; ihnen wird geopfert und ihre Hilfe angefleht im Kriege, auf der Jagd und im Reisfeld. Kruijt bei Juynboll, ARW VII 510. [66]) Vgl. Eitrem 463. [67]) Vgl. Warneck, ARW XVIII 339. [68]) Raum, ARW XIV 176; Callaway 171 ff.; Kropf 188 f.; Warneck 75. [69]) Callaway 144. [70]) Hofmayr, A VI 123; Warneck 101. [71]) Lehner in Neuhauß III 346; Keysser ebenda III 145; Junod I 368. [72]) Andr. Lange, Myth, Ritual and Religion 1887 [3]; The Making of Religion 1900 [2]; Australian Gods F X 1 ff.; vgl. Söderblom, Zusammenhang höherer Gottesideen mit primitiven Vorstellungen, ARW VII 1 ff.; E. Lehmann, Primitive Religion 29; Marett, Savage Supreme Beings in Treshold of Religion 147 ff.; E. S. Hartland, The High Gods of Australia F IX 290 ff.; A. van Gennep, Mythes et legendes d'Australie 1905. [73]) W. Schmidt, Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte der Menschheit 1910; Grundlinien einer Vergleichung der Religionen und Mythologien der austronesischen Völker (Denkschr. der K. Ak. d. Wiss. in Wien phil.-hist. Kl. 53 III) 1910; Ursprung der Gottesidee I 1912. [74]) N. Söderblom, A. Langs teori om religionens äldsta oss tillgängliga form, Nordsik Tidskrift 1902, 619 ff.; Hemliga regler och traditioner hos ett stenåldersfolk a. a. O. 1906, 159 f.; Mysteriecereemonier och deras ursprung, Ymer 1906, 193 ff. (abgedruckt Ur religionens historia 1915); die Allväter der Primitiven RGK 1907, 315 ff.; Zusammenstellung höherer Gottesideen mit primitiven Vorstellungen, ARW VII 1 ff.; Werden des Gottesglaubens 1916, 114—185. Vgl. auch die Untersuchung des indogermanischen Glaubens an ein höchstes Wesen bei L. Schröder ,Arische Religion I 1914, 295—587. [75]) Lang 233. [76]) Raum, ARW XIV 198. [77]) W. Schmidt, Gr. 83. [78]) Hofmayr, A VI 221. [79]) Dorsey, XI. ARBE 374. Vgl. auch Spieth, E. 416. [80]) Raum, ARW XIV 195. [81]) Warneck, AMZ 1910, 314. Ganz dieselbe Vorstellung ist II. XXIV 527 ff. ausgesprochen. [82]) Hamberger, A IV 305 f. [83]) W. Schmidt, Gr. 83. [84]) Raum, ARW XIV 198. [85]) Raum a. a. O. 194. [86]) Irle 73. [87]) Spieth, E. 417; Söderblom, W. G. 141. [88]) Hammar in Nordenskiöld I 146. [89]) Söderblom, W. G. 142. [90]) W. Schmidt, G. I 119. 121; Gr. 14. 117 ff.; A II 1029 ff.; Howitt 360. [91]) Routledge 226. [92]) W. Schmidt, P. 125; Söderblom, W. G. 135. [93]) Spencer and Gillen, The Northern Tribes of Central Australia 1904, 498. [94]) Brinton, R. 140. [95]) W. Schmidt, P. 195. 232; Gr. 14. 83; Schkopp, G 83, 331; Le Roy 184. [96]) Schmidt Gr. 84. [97]) Gilhodes, A IV 706. [98]) Schmidt, P. 196. [99]) Müller, A I 509. [100]) Raum, ARW XIV 194. [101]) Balmer in Neuhauß III 491. [102]) Routledge 227. [103]) Vgl. Söderblom, W. G. 89 ff. [104]) Söderblom, W. G. 135. [105]) „Bâlâme" der Kamilaroi wird von Ridley (Journ. Anthrop. Inst. XI 269) mit „Macher", „Bildner" übersetzt. Vgl. dazu Schmidt, G. I 120. Für die Bezeichnung der afrikanischen Urväter als „Macher" s. Nassau 36; Le Roy 191. [106]) Schmidt, G. I 118 f. [107]) Vedder, ZK I 6. [108]) Le Roy 36. [109]) Nassau 36. [110]) Schmidt, Gr. 13. [111]) Gilhodes, A IV 708. [112]) Lang-

loh-Parker 7; A. Lang, Myth, Ritual and Religion II 87 f. [113]) Lang, Making of Religion 233 f.; Söderblom, W. G. 135. [114]) AV II 28, 4. Vgl. Söderblom, W. G. 176 f.; L. Schröder, Arische Religion I 295 ff. [115]) Vgl. Söderblom, RG 1907, 318. [116]) Söderblom, W. G. 148 f. (Übs. geändert). [117]) Howitt 528 f. [119]) Lang 320 f. [120]) Kinglsey 508; Irle 73. [121]) ARW XIV 192. [122]) A VI 121. [123]) A IV 706. [124]) Vgl. W. Schmidt. P. 195. 246. [125]) H. V. Stevens, Materialien z. Kenntn. d. wilden Stämme auf Malakka (Veröff. a. d. K. Mus. f. Völkk. Berlin) 1892, 130; Nordenskiöld I 146. [126]) Söderblom, W. G. 150; ARW XVII 5. [127]) Orpen, Mythology of the Maluti Bushmen (The Cape Monthly Magazine Neu Series IX 1874) 2. [128]) Powell, Jorun. of the Maluti Bushmen (The Cape Monthly Magazine Neu Series IX 1874) 2. [128]) Powell. Journ. of the Afric. Soc. 1907, 5 f. [129]) Gilhodes, A IV 707. [130]) K. Sapper, Mittelamerikanische Reisen und Studien 1902, 267. [131]) Warneck 6. [132]) Nassau 35; vgl. 40. 77. [133]) Travels 508. [134] Schmidt, Gr. 118. [135]) Routledge 227. [136]) Dorsey, XI. ARBE 336. [137]) Raum ARW XIV 192. 198; Faßmann, A IV 579. [138]) L. Frobenius, Weltanschauung der Naturvölker 1898, 349. Wenn bei den Kayan in Zentralborneo jemand krank ist, ruft man einen untergeordneten Geist an; macht dieser aber den Kranken nicht gesund so wendet man sich direkt an das höchste Wesen Laki Tenangan. W. Schmidt, Gr. 11; vgl. 14. [139]) Gilhodes, A IV 707. [140]) Kropf 186. [141]) R. Lasch, Der Eid. (Stud. u. Forsch. z. Menschen- u. Völkerkunde) 1908, 12. [142]) Vgl. Söderblom. RGK 1907, 315; W. G. 173 ff. 224 ff. [143]) Die meisten Stämme der Amazula beten nach Eingeborenenaussagen, die Bischof Callaway aufzeichnete, nie zum Urvater Unkulunkulu (8. 16. 25. 34). [144]) Vgl. Söderblom. W. G. 148; DE 1914. 193 ff. [145]) Nassau 38 f. [146]) Faßmann, A IV 580. [147]) Kingsley 508. [148]) Langloh-Parker 79. [149]) Irle 73 f. [150]) Skeat II 285. [151]) Lang 320 f. [152]) KM 1888. 230. [153]) Saleur. KM 1888, 57. [154]) Söderblom. W. G. 149. [155]) Irle 74. [156]) Skeat II 173. [157]) Nassau 39. [158]) Weltanschauung der Naturvölker 348. [159]) A VI 121. [160]) ARW XIV 192. [161]) „Die alten Herero beteten auch zu Ndjambi Karunga um Abwendung von allerlei Unheil und Übeln. Jetzt geschieht es kaum mehr. Statt dessen ruft man lieber die Ahnen an." Irle 73. [162]) Schmidt, P. 195. [163]) Hofmayr, A VI 121; Spieth, E. 792 usw. [164]) Langloh-Parker 8. [165]) Merensky 114. [166]) Spieth. R. 17; E. 442; vgl. 836. [167]) Hamberger, A IV 306 ff. [168]) Walleser, A VIII 628. [169]) Batchelor 116. [170]) Preuß 131 f. [171]) Thureau-Dangin 43. 155. [172]) KB III 2, 44. 52. 54. [173]) Preuß 124. 129. 135. [174]) King p. XXIII. [175]) Le Roy 299. [176]) Spieth, E. 440. [177]) Warneck 43. 63. [178]) Preuß 124. [179]) Sept. 69 f. [180]) Warneck. ARW XVIII 377. [181]) Liv. VIII 9, 6; über die Anrufung vieler Gottheiten im griechischen Gebet s. Wünsch, ARW VII 100, im römischen Gebet Appel 83 f.

VIII. Die dem Gebet zugrundeliegende Gottesvorstellung.

[1]) Vgl. Westermarck II 465; R. Otto, Das Heilige 1917. [2]) Grundlegende Ausführungen Söderblom, W. G. 33 ff.; vgl. Codrington 120. 146. [3]) Nach dem Glauben der Batak ist es die *sahala*, die geheimnisvolle Macht, mittels welcher die Götter den Menschen helfen. Warneck 63. [4]) Die Urväter der kulturarmen Völker sind häufig androgyn, „bisexual" gedacht. Beispiele Brinton, R. 160. Eine besondere Rolle spielt die Vorstellung von dem androgynen Charakter der Gottheit in der sumerischen Religion. Radau 4. Vgl. auch Brugsch, Religion und Mythologie der alten Ägypter 113 f.; W. Kroll, Hermes Trismegistos 51 ff. [5]) E. v. Hartmann, Das religiöse Bewußtsein 36. [6]) Über das Keuschheitsopfer und seine umstrittene Deutung vgl. E. S. Hartland, Ritual and Belief 1914, 266 ff.; Fehrle, Kultische Keuschheit 1 ff.; Müller, Nacktheit und Entblößung (vgl. o. S. 431. A. 149). [6]) Spieth, E. 437. [7]) Jastrow I 484; vgl. 500. 517. [8]) Müller, A I 509. Spieth. R. 5; vgl. Gilhodes, A IV 708. [9]) Radau 2 f. [10]) Stade I 150. [11]) Vgl. R. Smidth 80 ff.; Foucart, Histoire des religions 150 f. [12]) Spieth, R. 45. 79. 90. [13]) Sapper 288; ARW 1904, 441. [14]) Sapper 290; vgl. 274. 284. [15]) Spieth. R. 246. [16]) Irle 84. [17]) Keysser in Neuhauß III 145. [18]) Il IX 566 ff.; Voullième 25 f. [19]) Tylor II 369. [20]) Spieth. R. 45. [21]) Spieth. R. 246; vgl. Le Roy 310. [22]) H. Schmidt,

RGG II 1152. [23]) 2 Kg 18, 4; 19, 14; Ps 5, 8; Jes 56, 7. [24]) Westphal, Jahwes Wohnstätten 118. [25]) Müller, A I 509. [26]) Dt 16, 16 ff.; vgl. Dt 12. [27]) Die Karesauinsulaner auf Deutsch-Neuguinea beten zum höchsten Wesen Wonekau mit zum Himmel erhobenen Haupte. Schmidt, Gr. 118. Die australischen Kurnai heben Hände und Waffen zum Himmelsgott Mungan Ngana empor. Howitt 526 f. Beim Gebet zu Zeus blicken die homerischen Helden zum Himmel (II XVI 231 f.; VII 178), ebenso die Römer beim Gebet zu Jupiter (Sittl 193) und die Germanen (Tac. Germ. 10). [28]) Tert. Apol. 17: „O testimonium animae naturaliter christianae! Denique pronuntians haec non ad capitolium, sed ad caelum respicit. Novit enim sedem dei vivi." [29]) Ps 121, 3; vgl. 1 Kg 8, 22. 54; 2 Chr 6, 13; Mk 6, 41; Jo 17, 1. Auch im Islam ist der Himmel die *kibla* des freien Gebets (*du'a*). Goldziher 327. [30]) Hahn 124; Rehse 129. 134; Faßmann, A IV 579; Oldenberg, V. 432. [31]) Langloh-Parker 8. [32]) Müller, A. U. 641. [33]) De salt. 17. [34]) Met. II 44; vgl. Kroll, Hermes Trismegistos 329. [35]) Jastrow II 768. [36]) Aen. VIII 18; XII 172; vgl. Ovid. fast. IV 777; H. Nissen, Orientation. Studien zur Geschichte der Religion 1906, 262. [37]) Clem. Al. Strom VII 7; Tert. de or. 11; adv. Valent. 3; Aug., De serm. Dom. in monte sec. Mt. II 18.; Nissen 396 ff. [38]) Liv. VI 20, 11; Appel 195. [39]) Döller 63. [40]) Ps 134, 2; vgl. 1 Kg 8, 38. 48 (Dt); Ps. 5, 8; 28, 2; 134, 2; 2 Chr. 6, 34; Mischna Ber. IV 5 f.; Sifre 71 b; Weber, System der altsynagogalen Theologie 62. [41]) Koran 2, 136 ff.; Nissen 70 ff.; Westphal 183.

IX. Das im Gebet sich äußernde Verhältnis des Menschen zu Gott.

[1]) Eines der drei altchinesischen Schriftzeichen für Gebet (*chu*) setzt sich aus den Zeichen für Gottheit, Mund und Mensch zusammen, bedeutet also Rede des Menschen mit Gott. Grube 40; Plath II 2. [2]) Leg X 1. [3]) Il. IX 497. [4]) Thureau-Dangin 213. [5]) Über den Glauben an die Gebetserhörung s Feuerbach, Theogonie, W. X 21 ff. [6]) Vgl. R. Smith 20. [7]) Evolution of Religion 171. 180. [8]) ARBE XI 373. 435. [9]) Aesch. Suppl. 890 ff.; 899 ff. [10]) A. Dieterich, Mutter Erde 1905, 38. [11]) Söderblom, RGK 1907, 318 f.; Koch-Grünberg, Zwei Jahre unter den Indianern II 82. [12]) Raum, ARW XIV 176; Schneider 77; Rehse 135; Spieth, E. 432; Burkhard, Die Völkerstämme in Südafrika 9; Preuß 124. 129; Stevenson, XI. ARBE 131. 414; Sapper 289 ff.; ARW 1904, 453; FR III 316; Warneck ARW XVIII 382; KB VI 2, 91. [13]) RV I 31, 10. [14]) Herond. Mimiamb. IV 11. [15]) Appel 103. [16]) Inst. div. IV 3, 11. [17]) Dieterich, Mutter Erde 63. [18]) Preuß 245. [19]) AV II 28, 4. [20]) Dieterich a. a. O. 45. [21]) Appel 104. [22]) Jastrow I 406. 459. [23]) Jastrow II 76. [24]) O. Weber, Arabien vor dem Islam (AO III 1) 1902, 13; Corp. Inscr. Sem. I 1, 195; Rob. Smith 195. [25]) Koch-Grünberg, Zwei Jahre unter den Indianern II 82. [26]) Preuß 245. [27]) Hamberger, A IV 312. [28]) Gesänge aus dem kath. Andachtsbuch Laudate im Bistum Augsburg 1903 Nr. 146. [29]) Sapper 289 ff.; ARW 1904, 469 f. [30]) E. A. Wallis Budge, Egyptian Magic (Books on Egypt and Chaldaea II) 1901, 49. [31]) King Nr. 12, 34; vgl. Langdon, Babylonian Liturgies 127. [32]) Dorsey, XI ARBE 373. 378. 384. [33]) Hahn 58. [34]) Warneck 34; vgl. 43. [35]) Warneck 63; Brinton, R. 107. [36]) Codrington 145 ff. [37]) Tylor II 369. [38]) Farnell 177. [39]) Frazer III 98. [40]) Dorsey, XI. ARBE 414. [41]) Reuther, A IV 1065. [42]) Preuß 124. [43]) Budge a. a. O. 49. [44]) Smith 32 A. 19. [45]) Callaway 84. [46]) Nassau 39. [47]) Schneider 153. [48]) Dorsey a. a. O. 382. [49]) Faßmann, A IV 579; Raum, ARW XIV 199. [50]) Endemann, Zeitschr. Afr. Sprach. I 70. [51]) Spieth, R. 45. [52]) Waitz I 178. [53]) FR III 106. [54]) Gutmann 187. [55]) Hofmayr, A VI 123. [56]) Od. V 440, 445; Herond. Mimiamb. IV 1. 18; vgl. Wünsch, ARW VII 98; Ausfeld 526. [57]) Cyl. A C II 28; III 3. 17; IV 8 f.; Stat. E I 6 f. [58]) Appel 105. [59]) Smith 44 ff. [60]) Ex 3, 12; 9, 1. 13; Dt 4, 19; Kg 10, 18; Greiff 34. [61]) Gen 23, 11; 1 Sm 1, 11; 2 Sm 7, 18; 1 Kg 3, 6. [62]) Gebhardt 79. [63]) PSPR XI 334. [64]) La magie et l'astrologie dans l'antiquité et au moyen âge 1860, 8. [65]) Koch-Grünberg, Zwei Jahre unter den Indianern I p. IV. 117. [66]) Paulitschke II 19. 40. [67]) Tanner 28. 31. [68]) Sapper, ARW 1904, 453 f.

B. Die rituelle Gebetsformel.

[1]) Vedder, ZK I 6. [2]) Seligmann 128. [3]) Le Roy 298. [4]) Junod II 383. [5]) Warneck 6. [6]) Codrington 146 ff. [7]) Winternitz I 147 ff. [8]) Vgl. O. Gruppe, Die griechischen Kulte und Mythen 1887, 562 ff.; Wissowa 396 ff. [9]) Über die verschiedenen Anlässe zum rituellen Gebet vgl. Appel 56 ff.; Winternitz I 150. [10]) Oldenberg, V. 432. [11]) „Illa mutari vetat religio et consecratis utendum est." Quint. Inst. or. I 6, 40. [12]) Plin, Hist. nat. XXVIII 2; Varro, Ant. rer div. c. 14; Usener, Götternamen 74 f. [13]) Cic. de har. resp. 23. [14]) Cumont 112. [15]) Vgl. Quint. inst. or I 6, 40: „Saliorum carmina vix sacerdotibus satis sunt intellecta." [16]) Faßmann, A IV 579. Porphyr. de abstin. IV 9. [17]) Warneck, ARW XVIII 383. [18]) Grube 41; Plath II 5 f; vgl. II 9. [19]) Wissowa 396; Gruppe a. a. O. 563. [20]) Wissowa 397 f. [21]) Oldenberg, V. 430. [22]) Warneck, ARW 18, 335. 377. [23]) Wissowa 397. [24]) Le Roy 298. [25]) Winternitz I 440. [26]) Gilhodes, A IV 708; Warneck, ARW 18, 337. Anlegen reiner Kleider zum rituellen Gebet war auch in Assyrien sowie in Griechenland und Rom gebräuchlich. Zimmern, Beiträge 98. 113; Od. IV 750; XVII 48; Deubner, De incubatione 25; Appel 185 f. [27]) Warneck, ARW 18, 335 ff. [28]) Plath II 8. [29]) Erschöpfende Zusammenstellung dieser Redensarten bei Appel 75 ff. Vgl. Ausfeld 518. Beispiele römischer Ritualgebete in FR III 258 ff.; eine vollständige Sammlung aller literarisch oder monumental überlieferten römischen Gebete bei Appel 1 ff. [30]) Vgl. Gruppe 563; Appel 83 f. [31]) Preuß 44 f. 47. [32]) Vgl. die von Cato aufgezeichneten Gebetsformeln, die der römische pater familias sprechen soll. Appel 28. 30. [33]) Warneck, Religion der Batak 6. [34]) Gilhodes, A IV 717. [35]) Plath II 6 ff.; Grube 42 f. [36]) Usener 74 f. [37]) Söderblom, Tieles K. 247. [38]) Oldenberg.. V. 394; Winternitz I 140. [39]) ARW XVIII 383. [40]) A IV 717. [41]) Junod II 384. Vgl. Erman 61; Cumont 38. [42]) ARW XVIII 377. [43]) Wissowa 397.

C. Der Hymnus.

[1]) Freytag bei E. Schmidt, Anfänge der Literatur 12. [2]) Marc. Aurel. V 7. [3]) Athen. 618 E. [4]) Appel 27. [5]) Plutarch qu. Gr. c. 36. p. 299 a. [6]) Sapper 293. [7]) Warneck, ARW XVIII 380. [8]) Hahn 58; M. Müller, On ancient prayer 11. [9]) Hahn 27. [10]) Le Roy 301 f. [11]) Warneck, ARW XVIII 378 ff. [12]) Sapper 270. [13]) Warneck, ARW XVIII 382. [14]) Sammlung von D. Brinton, Rigveda Americanus, Sacred Songs of the Ancient Mexicans 1890. [15]) Ägyptische Hymnensammlungen: E. Naville, La litanie au soleil 1875; Lefébure, Traduction comparée des hymnes au soleil composant le XV. chap. du rituel funéraire égyptien 1878; E. Grébaut, Hymne à Amon-Ra 1875; G. Daressy, Hymnes à Khnoum (Recueil de travaux relatifs à la philologie et archéologie égyptienne 37) 1905. Hübsche Auswahl bei Roeder, Urkunden zur Religion des alten Ägypten (RStV) 1915; Breasted, Development of Religion and Thought in Ancient Egypt 1912; J. Lieblein, Gammalegyptisk religion, Kristiania 1883, I 98 ff. [16]) H. Zimmern, Babylonische Bußpsalmen, 1885; E. R. Brünnow, Assyrians Hymnes, ZA IV 1889, V 1890; Reisner, Sumerisch-babylonische Hymnen nach Tontafeln griechischer Zeit, Berlin 1896 (die den jungen Kopien zugrunde liegenden Originale reichen in viel ältere Zeit zurück); L. W. King, Babylonien Magic und Sorcery, being the Prayers of Lifting of the Hand 1896; Craig, Assyrian Religious Texte, 2 Bde. 1895/97; Bank, Sumerisch-babylonische Hymnen, Leipzig 1897; Gray, The Schamasch Religious Texts 1901 (Diss.); Th. G. Pinches, The Hymns to Tammuz in the Manchester Museum, Manchester Memoirs 1904; J. Böllenrücher, Gebete und Hymnen an Nergal (Leipz. sem. Stud.) 1904; Joh. Hehn, Hymnen und Gebete an Marduk (Beiträge zur Assyriologie V) 1905; Perry, Hymnen und Gebete an Sin (Leipz. sem. Stud.) 1907; J. Pinckert, Hymnen und Gebete an Nebo (ebenda III 4) 1907; H. Zimmern, Sumerisch-babylonische Tammuzlieder (Ber. d. phil.-hist. Kl. der Sächs. Ak. d. Wissensch.) 1907; Et. Combe, Histoire du culte de Sin 1908; St. Langdon, Sumerian and Babylonian Psalms 1909; D. W. Myhrman, Babylonian Prayers and Hymns (Public. of the Babyl. Sect. of the University of Pennsylvania) 1911; H. Radau, Sumerian Hymns to the God Ninib (The Babylon. Expedition of the Univ. of Pennsylvania) 1911; Schollmeyer, Sumerisch-babylonische Hymnen

und Gebete an Schamasch 1912. Auswahl bei H. Zimmern, Babylonische Hymnen und Gebete. AO VII 3, 1905; XIII 1. 1911; M. Jastrow, Die Religion Assyriens und Babyloniens 1905/12; A. Ungnad in Greßmann, Altorientalische Texte und Bilder 1909 I 188 ff.; P. Jensen, Texte zur babylonischen Religion. KB VI 2. 1905, 66 ff.; J. Hehn, Die biblische und babylonische Gottesidee 1913. [17]) H. Graßmann. Rigveda 1876/7; Alfred Ludwig, Rigveda. 6 Bände 1876—88: Vedic Hymns translated: I by M. Müller (1891). II by H. Oldenberg (1897). SBE vol. 32. 46; A. Bergaigne, Quarante hymnes du Rigveda trad., Mémoirs de Société Linguiste VIII; Auswahl bei Geldner und Kägi, Siebenzig Lieder des Rigveda 1875; L. Scherman, Philosophische Hymnen aus dem Rigveda und Atharvaveda 1887; A. Hillebrandt, Lieder des Rigveda. QRG 1913. [18]) Snedorf, De hymnis veterum Graecorum 1786; XXII 1 ff.; O. Crusius, Die delphischen Hymnen, Philologus 53 (1894) Erg. Heft; Pomtow, Zur Datierung des delphinischen Päan und der Apollo-Hymnen. Rhein. Mus. 49 (1894) 577 ff.; Adami, De poetis scaenicis graecis hymnorum sacrorum imitatoribus. Jahrb. f. Philol. Suppl. Bd. 26 (1901) 215 ff.; Art. Hymns (Greek and Roman) ERE VII 40 ff.; Norden, Agnostos Theos 143 ff.; The Homeric Hymns ed. Th. W. Allen and E. E. Sikes, 1904. [19]) Magie und Zauberei im alten Ägypten 14. [20]) Breasted 196. [21]) Roeder p. X. XII. [22]) Babylonische Hymnen 6. [23]) Literatur der Babylonier. 119. Vgl. Jastrow I 427. 429; Langdon, S. B. P. p. I ff. Die praktisch rituelle Zweckbestimmung der Hymnen geht auch aus den in zahlreiche Hymnen eingestreuten „liturgischen Noten" hervor. Vgl. Radau 43; King p. XXVII ff. [24]) Jastrow II 8 f. 117; vgl. 120. Nach Langdon, S. B. P. p. VII ff. ist scharf zu scheiden zwischen den K u l t hymnen, die von den Sängerpriestern („Psalmisten") beim öffentlichen Gottesdienst im Tempel gesungen werden, und den B e s c h w ö r u n g s hymnen, die der Zauberpriester in Hütten auf dem Felde für bedrängte Privatpersonen verrichtet; erstere heißen *er-šem-ma* „Flötenpsalmen", letztere *en* = sem. *šiptu*, „Beschwörung". Nur für den Privatgebrauch bestimmt ist die Serie *„niš kâti"*. King p. XXIII. [25]) Oldenberg, V. 2 f. [26]) Brinton, R. A. 17. 20 f. 25. 44. 54 f. 68. [27]) Wundt, V. II 3, 444. [28]) Jastrow II 123; vgl. I 465. Ein babylonischer Schöpfungsmythus trägt die Überschrift *šiptu* „Beschwörung". KB VI 1, 38. [29]) Oldenberg, V. 436. Vgl. RV I 64. 1. [30]) Oldenberg, V. 4; vgl. Winternitz I 67 f. [32]) Weber 116; Winternitz I 52. [33]) Vgl. Oldenberg, V. 386 ff. [34]) Erman 61; vgl. Röder p. X. [35]) Cumont 113. [36]) Jastrow II 4; Langdon, S. B. P. p. VII ff. [37]) Langdon, B. L. p. VIII f.; vgl. S. B. P. p. IX. [38]) Langdon, B. L. p. IX. [39]) Zimmern, Babylonische Hymnen 4; Weber 120; vgl. Zimmern, Sumerische Kultlieder aus altbabylonischer Zeit 1912, p. V. [40]) Weber 120; vgl. Jastrow I 423 f. [41]) Langdon, S. B. P. p. III. [42]) Erman 61; vgl. 98. [43]) Babylonische Hymnen 5. [44]) Weber 116. [45]) Jastrow II 11. 117. 120. [46]) Winternitz I 65. 83; vgl. Oldenberg, L. 31. [47]) Chantepie de la Saussaye II [3] 10. [48]) Ebenda II 174. [49]) Wiedemann 11; vgl. Breasted 97. [50]) Weber 19. 119; vgl. Langdon. B. L. p. LI, Zimmern. ZA VIII 121 ff.; King p. XXVI f. [51]) Winternitz I 54 ff. Vgl. Bergaigne, La forme métrique des hymnes du Rigveda, Ac. d. Inscript. C. R. XVI (1888) 232 ff. [52]) Oldenberg, L. 33. [53]) Jastrow I 458. 531. Vgl. auch Norden, Agnostos Theos 163 ff. 207 ff. [54]) Brinton, R. A. 19. 24. 37. 41. 45. [55]) Brinton, R. A. 53. 57. [56]) RV IV 18, 27. 42; VI 9; X 28, 51 f. 124. [57]) Arrian Alex. V 2, 295; Lydus de mens. p. 91. Ovid Met IV 11 ff. imitiert den Stil solcher Hymnen. [58]) Roeder 22. Vgl. den ältesten ägyptischen Sonnenhymnus bei Breasted 13 f. [59]) Langdon. S. B. P. XIV. [60]) Jastrow I 436 f. [61]) RV III 29, 7; VI 7, 1 f. (Alle Rigvedazitate nach der Übs. v. Hillebrandt QRG.) [62]) Radau 44. [63]) Brinton, R. A. 18. [64]) RV IV 19, 2. 8. [65]) RV V 1, 8. [66]) Brinton, R. A. 28 f. [67]) Roeder 6. [68]) Jastrow I 448. [69]) RV II 23, 2 ff. [70]) Roeder 5 ff. 9 ff. 27 ff. [71]) Jastrow I 501; vgl. Roeder 23 ff. [72]) I 1, 1. 7. [73]) Jastrow I 502. [74]) III 32, 7. [75]) Jastrow. I 500. [76]) RV V 83, 1. [77]) Roeder 1. [78]) Jastrow I 509. [79]) Brinton, R. A. 16. [80]) Foucart, Histoire des religions 323. [81]) King p. XXIII. [82]) Winternitz I 75. [83]) Jastrow I 437. [84]) Jastrow I 492. 520. 523 f. 532. 536; II 76. 113. [86]) Roeder 4 ff. 22 f. 27. [86]) RV IV 19. 2. [87]) Roeder 3. [88]) King Nr. 6. 112. [89]) Jastrow I 492. 502; II 27. [90]) Ja-

strow I 513. [91]) Roeder 7. [92]) Jastrow I 437. 509; II 75 f. [93]) RV VI 7, 7. [94]) RV II 12, 2. [95]) Roeder 2. 9. [96]) Jastrow I 437. [97]) Brinton, R. A. 24. [98]) RV II 12, 13. [99]) RV VI 7, 4; 9, 7. [100]) Roeder 3. 7. 23. [101]) Jastrow II 67. [102]) Zimmern, Babylon. Hymnen 2. Ausw. 4. [103]) King Nr. 1, 15. [104]) Oldenberg, L. 32. [105]) Vgl. Wundt, V. II 1, 606. [107]) Wiedemann 5; vgl. ds. ARW VII 478. [108]) Oldenberg, L. 32. [109]) Jastrow I 501. [110]) RV IV 16. 21; 19, 11. [111]) Weber 126. [112]) Oldenberg, V. 434. [113]) Vgl. Oldenberg, V. 435. [114]) RV I 12, 11. [115]) Oldenberg ,V. 435. [116]) Radau 45. [117]) Jastrow I 473. [118]) Jastrow I 509. [119]) RV I 12, 8; IV 12, 5; V 53, 13. [120]) RV VI 9, 7. [121]) RV I 135, 3; II 31, 1; I 12, 3. 10. [122]) Jastrow II 11. [123]) Roeder 57 ff. [124]) Jastrow II 31 f. [125]) Jastrow II 58 f. [126]) Jastrow II 69. [127]) Jastrow II 16. [128]) Jastrow I 504. 532; II 53. 57. 67 f. 78. 81 ff. 93. 98. 110. [129]) RV I 25, 19; VII 89. [130]) Jastrow II 69. 90 f. 104. [131]) RV VII 89, 5. [132]) Jastrow II 69. 87 f. [133]) RV I 24, 9. 11; 25, 21; V 85, 7 f.; VII 88, 7. [134]) Jastrow II 86. 102. 105. [135]) Jastrow II 72. 103. [136]) E. Lehmann in Chantepie de la Saussaye II [3] 14. [137]) Winternitz I 83. [138]) E. Lehmann a. a. O. II 174. [139]) Jastrow II 35 ff. [140]) Oldenberg, L. 28. [141]) RV V 11, 5. [142]) RV V 11, 5; VI 16, 47. [139]) Jastrow II 35 ff. [140]) Oldenberg, L. 28. [141]) RV. V 11, 5. [142]) RV V 11, 5; VI 16, 47. [143]) Oldenberg, V. 436. [144]) Oldenberg, L. 27 f. [145]) Pischel, Die indische Literatur (HKG I 7) 166. [146]) E. Lehmann a. a. O. II 10. [147]) Wundt, V. II 1, 606; II 3, 665 f. [148]) Erman 98. [149]) Holwerda in Chantepie de la Saussaye II 146. [150]) Jastrow I 421. [151]) Weber 119. 133. [152]) Winternitz I 63. 65. [153]) A. Baumeister, Hymni Homerici 1860, Proleg. 99 ff. Stengel, Griechische Kultusaltertümer 74. [154]) Jastrow II 123. [155]) Roeder 62; ähnlich Breasted 329. [156]) C. R. Markham, Andeans, ERE I 470 f. [157]) Breasted 315 ff. [158]) Vgl. Breasted, De hymnis in solem sub rege Amenophide IV. conceptis, 1894; Development of Religion in Ancient Egypt 324 ff. [159]) Roeder 68 ff. [160]) Erman, ZAS 38 (1900) 19 ff.; Roeder 46 ff.; Breasted 345 ff. [161]) Jastrow II 124 ff. [162]) Erman, Ägyptische Religion 98. [163]) Roeder 63. [164]) Jastrow I 433. 436. [165]) RV VI 64; übs. v. H. Brunnhofer, Der Geist der indischen Lyrik 1882, 8 f. [166]) Roeder 66 ff. [167]) Jastrow I 435 f. [168]) Erman 98; Jastrow I 433. [169]) Homeric Hymns ed. Allen and Sikes Nr. 30 p. 296 f.; FR III 201. [170]) Jastrow I 345. [171]) Markham, ERE I 470 f. [172]) RV VI 64. 4 f. [174]) = Anm. 171. [175]) Roeder 65. [176]) RV V 85. [177]) Erman 99. [178]) Roeder 67. [179]) Gunkel, Israelitische Literatur (HKG I 7) 88. [180]) Zusammenstellung der Parallelen bei Jastrow II 133 ff. [181]) Erman 99.

D. Das Gebet in der hellenischen Kulturreligion.

[1]) Nägelsbach, Nachhomerische Theologie 211 ff.; L. Schmidt, Ethik der alten Griechen II 31 ff.; Farnell, Evolution of Religion 202 ff.; Ausfeld, De Graecorum precationibus quaestiones, Jahrb. f. klass. Phil. Suppl. Bd. 28 (1903) 503 ff. [2]) Vgl. Söderblom, Tieles K. 405 ff.; Samter, Religion der Griechen (NG) 19 ff.; Nägelsbach, Homerische Theologie 1840. [3]) Vgl. Söderblom, Tieles K. 438 ff.; Samter a. a. O. 74 ff.; L. Schmidt, Ethik der alten Griechen 1882; Nägelsbach, Nachhomerische Theologie 1857; E. Rohde, Religion der Griechen, Kleine Schriften II 311 ff.; Farnell, The Higher Aspects of Greek Religion 1912. [4]) Rhode II 323. [5]) Rohde II 325. [6]) Über den Sinn von *σωφροσύνη* vgl. Plat. Symp. 196 C: „Besonnenheit wird allgemein als Beherrschung der Lüste und Leidenschaften bestimmt". [7]) Farnell a. a. O. 103. [8]) Rohde II 329. [9]) Nägelsbach, N. Th. 217; vgl. L. Schmidt, Ethik II 31. [10]) Oecon. 6, 1. Vgl. Pseudodem. Ep. I 1. 4; Marc. Aurel. VI 23. [11]) Tim. 27 C; weitere Stellen Ausfeld 508 f. [12]) Nägelsbach, N. Th. 218 ff. [13]) Plut. Mor. 803 F; Ausfeld 507. [14]) Antiph. VI 45. [15]) L. Schmidt II 38 f. [16]) Arrian. de venat. 35; L. Schmidt II 31. [17]) Oecon. VII 7. [18]) Plut. Quaest. conv. III 7, 1; p. 655 E. [19]) Xen. Sympos. 2, 1; vgl. Il. IX 219 f.; Od. IX 231 f. [20]) Gruppe, Die griechischen Kulte und Mythen 561. [21]) Hymn. in Jov. 94 ff. [22]) Hom. et Hes. Cert. Fragm. 157 ff. [23]) Plut. Inst. Lac. 26 (Mor. 239 A). [24]) Fr. 22; Anthol. Lyr. ed. Hiller p. 241. [25]) Mem. II 2, 14. [26]) Collitz, Sammlung

der griechischen Dialektinschriften 3648 (III 369). [27]) Athen. 694 C; Bergk, Poetae Lyrici Graeci III 643 f. [28]) Xenophon. Oec. XI 8; Plut. Mor. 116 D; 351 C. [29]) Plut. Mor. 116 D; vgl. Jsocr. 18, 6. [30]) Xenoph. Oecon. XI 8. Weitere Beispiele Ausfeld 542. [31]) Fr. 31, 3; Bergk, Poetae Lyrici Graeci II 42. [32]) Roberts, Greek Epigraphy I 304. [33]) Plut. Quaste. Conv. III 6, 4 p. 654 C. [34]) Sympos. 8, 15. [35]) Ethik der Griechen I 85. [36]) Heiler, Die buddhistische Versenkung 22 f. [37]) Aesch. Choeph. 313. 398. [38]) Plut. Mor. 239 A; vgl. Pseudoplat. Alcib. sec. 148 C. [39]) Pseudoplat. Alcib. sec. 113 A. [40]) L. Schmidt II 31, 35; Od. XX 61; Il. IX 183; Od. XIII 356. [41]) L. Schmidt II 31; Arrian. de venat. 35. [42]) Beispiele L. Schmidt II 36. Vgl. Aesch. Sept. 116 ff.; Agam. 509 ff. [43]) Herod. I 131; Arist. 8. Metaph. 2 p. 46, 22; Nägelsbach, N. H. 1. Vgl. die feine Analyse L. R. Farnell, Greece and Babylon. A comparative Sketch of Mesopotamian, Anatolian and Hellenic Religions 1911, 192 ff. [44]) Pindar. Isthm. V 18; vgl. Olymp. V 57.

E. Gebetskritik und Gebetsideale des philosophischen Denkens.

[1]) Vgl. H. Schmidt, Veteres philosophi quomodo iudicaverint de precibus 1907; Dibelius, Die Vorstellungen vom Gebet in der alten Kirche (Das Vaterunser 1—50). [2]) Voltaire, Dictionnaire Philosophique s. v. Prière (Oe. C. XX 275 f.) macht auf dieses Büchlein als die einzige philosophische Abhandlung über das Gebet aufmerksam. [3]) Vgl. C. F. Stäudlin, Geschichte der Vorstellungen und Lehren von dem Gebet 1824, 261 ff. [4]) Hierocl. in carm. aur. c. 1 ed. Gaisford p. 25; vgl. Demophil. Sent. Pyth. 7; Max. Tyr. diss. XI 8. [5]) Religion des Geistes 319. [6]) Appellation an das Publikum 67 (W. W. V 219). [7]) Nat. quaest. II 35, 1. [8]) Nat. quaest. II 35. [9]) Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Ges. Schr. VI 196 Anm. [10]) Diog. Laert. 6, 42. [11]) Xen. Mem. I 3, 2. [12]) Bias bei Stobaeus V 29. [13]) Epict. ed. Schenkle p. 479. [14]) Strom. VII 7, Mi PG 9, 464 A. [15]) Xenoph. Fragm. (Diels) 1, 15 f. [16]) Philostr. Vit. Apoll. I 34, 1. [17]) Man. 31, 5. [18]) Diss. XI 8. [19]) Strom. VII 7, Mi 465 B. [20]) Ep. 10, 4. [21]) Sat. X 356 ff.; vgl. Marc. Aurel. IX 40. [22]) Diod. Sicul. X 9, 6. [23]) Philostr. Vit. Apoll. Tyan. IV 13; 40, 2. [24]) Mélanges, Oe. C. XXV 407; Sermon de Cinquante, Oe. XXIV 438. [25]) Diod. Sicul. X 9, 8. [26]) Xen. Mem. I 3, 2; vgl. Valer, Max. Oecon. VII 2, 1. [27]) Philostr. a. a. O. IV 40, 20; vgl. I 11. [28]) Man. 53; Arnim, Stoicorum fragmenta 527. [29]) Ep. 107, 10. [30]) De prov. 5, 5. [31]) Ed. Schenkle p. 158. [32]) Lettres de la montagne I 3, Oe. C. VI 259. [33]) Oe. C. II 61. [34]) Oe. C. XXIV 438; XXV 407. [35]) Vgl. James, Varieties of Religious Experience 38 ff. [36]) Heiler, Die buddhistische Versenkung 21 ff. 53 f. [37]) I, 16; III 5, 10 ed. Schenkle 55 f. [38]) Kant a. a. O. 195. [39]) Ep. 41, 1. [40]) Diss XI 8: (Sokrates) *εὔχετο μὲν θεοῖς, ἐλάμβανε παρ' ἑαυτοῦ συνεπινεύοντων ἐκείνων ἀρετὴν ψυχῆς.* [41]) Strom. VII 7, Mi 457 B. 460 B: „So wie Gott alles, was er will, vollbringen kann, so erlangt der Gnostiker alles, um was er fleht . . . . Wenn der nach dem Guten Trachtend und zugleich der Gnade Eingedenke um etwas im Gebet fleht, wirkt er in gewissem Sinne selbst zur Erlangung mit, indem er eben durch das Gebet das Ersehnte freudig ergreift." [42]) La nouvelle Héloise VI 7, Oe. C. IX 440 f. [43]) Ep. 95, 50. [44]) Chantepie de la Saussaye I [3] 157. [45]) Les oreilles du comte de Chesterfield c. 4, Oe. C. XXI 585. [46]) Irreligion der Zukunft 203. [47]) Lün Yü 7, 34; Reville, La religion chinoise 329. [48]) Strom. VII 7, Mi 456 C. [49]) Kant a. a. O. 194 f. [50]) Alb. Stolz, Wilder Honig, Ges. W. VI 242. Tholuck, Gebetserhörung 129. [51]) Dictionnaire Philosophique s. v. Prière, Oe. C. XX 276. [52]) Willmann, Geschichte des Idealismus III 507. [53]) Parerga und Paralipomena II [2] 405. Vgl. Die Welt als Wille und Vorstellung II 381, wo er Gebet und Kult als eine „phantastische Unterhaltung mit einer erträumten Geisterwelt" bezeichnet. [54]) Fr. 5 (Diels). [55]) Ep. 41, 1. [56]) Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft 195 Anm. [57]) Nat. quaest. II 35 ff.; ep. 77, 12. Vgl. Vergil. Georg. II 491; Stob. Eclog. I 4; Commod. I 16, 5. [58]) Vett. Val. V 9 p. 220 ed. Kroll. [59]) Diss. XI 3. [60]) Religion des Geistes 319. [61]) Theologisch-politischer Traktat c. 6, übs. J. H. Kirch-

mann (Phil. Bibl.) 1870, 91. [62]) Einleitung in die Philosophie 285. [63]) Geyer und Rittelmeyer, Leben aus Gott, Neuer Jahrgang Predigten 1911, 295; [63b]) Gebetsproblem 59. [64]) Einleitung in die Philosophie 282. [65]) Catéchisme positivstel10 ff. [66]) Reville a. a. O. 330. [67]) A. Bonhöffer, Die Ethik des Stoikers Epiktets 1894, 76. 83. [68]) Fr. 38 f. [69]) Man. 31, 5. [70]) Dibelius, Vaterunser 27 f. [71]) Vgl. die Äußerung Oe. C. XX 276: „Toutes les nations prient Dieu, les sages se resignent et lui obéissent. Prions avec le peuple et résignons-nous avec les sages." [72]) Dibelius 20 ff. J. Van Vloten et J. P. N. Land, Spinoza opera 1883 II 95. [73]) Oe. C. II 61. [74]) Stob. Ecl. 43 p. 130. „Eine schöne Sitte ist es, den Gott beim Beginn des Mahles und des Frühstücks anzurufen, nicht weil jemand derlei nötig hätte, sondern auf daß wir durch die Erinnerung an Gott in eine gehobene Stimmung versetzt werden (*κατακοσμηθῆμεν τὰν ψυχάν*). [75]) Diss. XI 8. [76]) Discours sur l'ensemble du positivisme 1907, 374 f. [77]) Irreligion 202. [78]) Ebbinghaus-Dürr, Grundzüge der Psychologie II 1913, 558. [79]) Strom. IV. 23; Mi PG 8, 1357 B. [80]) Pantheistikon übs. v. L. Fentsch 1897, 131 f. [81]) Dorner 308 f. [82]) Irreligion 207. [83]) Religion des Geistes 320 f. [84]) A. a. O. 195. [85]) Brief an Kiesewetter bei Willmann, Geschichte des Idealismus III 507. [86]) Dorner 310. [87]) Religion des Geistes 320. [88]) Nos quoque existimamus vota proficere salva vi ac potestate fatorum. Quemadmodum enim a dis immortalibus ita suspensa relicta sunt, ut in bonum vertant, si admotae preces fuerint, si vota suscepta: ita non est c o n t r a fatum, sed ipsum quoque in fato est. Nat. quaest. II 37. [89]) De or. 6, Mi PG 11, 433 C, 437 A. [90]) Pfeiffer II 487; vgl. Büttner I 14. Vgl. auch F. E. Beneke, System der Metaphysik und Religionsphilosophie 1840, 578 ff. [91]) Ménégoz, Gebetsproblem 62. [92]) Ménégoz a. a. O. 58 f.; vgl. 16 u. ö. [93]) An Kiesewetter bei Willmann III 507. [94]) Religionsphilosophie 21. [95]) Vgl. Ménégoz. 40 f. 58 f. [96]) Albr. Kalthoff, Vom inneren Leben. Nachgelassene Predigten hsg. v. Fr. Steudel, Jera 1908.

F. Das Gebet in der Frömmigkeit der großen religiösen Persönlichkeiten.

I. Eigenart.

[1]) Hymn. Veni Sancte Spiritus (Missale Romanum). [2]) Eutyphr. 14 B f.; Pol. 290 C (s. o. S. 508 Anm. 8). [3]) Am 5, 25; Jer 7, 22; P. Volz, Mose 1907, 85. [4]) Der Einfluß der kultlosen individuellen Frömmigkeit der Propheten und Psalmisten tritt im nachexilischen Judentum stark hervor. Der Opferkult trat zurück; auf das Gebet wurde besonderes Gewicht gelegt. Stade-Bertholet II 422. [5]) Asclep. 80, 22; Kroll, Hermes Trismegistos 329. [6]) Porphyr. de abstin. II 34. [7]) Dial. c. Tryph. 117. [8]) Strom. VII 5, 31. Weitere Stellen von der Goltz, Gebet in der ältesten Christenheit 165; Franz Wieland, Der vorirenäische Opferbegriff 1909 (Veröff. d. kirchenhist. Sem. München). [9]) Epist. lib. I 107. Mi PG 7 9, 129. [10]) Walch II 1112. [11]) Gedichte hsg. v. Ebeling 52. [12]) Theologische Ethik II[2] 189 f. [13]) Junod, Life of a South African Tribe II 454. [14]) Porphyr sagt von den ägyptischen Priestern: *ἀπέδοσαν ὅλον τὸν βίον τῇ τῶν θεῶν θεωρίᾳ καὶ θεάσει.* De abst. IV 6. [15]) Cumont, Orientalische Religionen 113. [16]) Cyl. A XIII 28 f.; Thureau-Dangin 31. [17]) Koran, 73, 1 ff.; Mittwoch, Zur Entstehungsgeschichte des islamischen Gebets 1913, 10 f. [18]) Acta B. Francisci I_{15} (ed. Sabatier p. 4); Thomas a Celano, Leg. I c. 10 ed. Alenconiensis p. 24; vgl. c. 27 (p. 73): Eius tutissimus portus erat oratio non unius existens momenti . . ., sed longa tempore . . .; si sero incipiebat, vix mane finiebat; ambulans, sedens, comedens, bibens orationi erat intentus." [19]) Hase, Caterina von Siena, Ges. W. V 163. 165. [20]) „Es gehet kein Tag vorüber, in welchem er nicht aufs wenigste drei Stunden, so dem Studieren am allerbequemsten sind, zum Gebet nimmt." Veit Dietrich an Melanchthon 1530 (W XVI 2137). [21]) Böhmer, Bekenntnisse des Ignatius v. Loyola 21. [22]) Leben c. 29, übs. Hahn-Hahn 377. [23]) Heppe, Geschichte der quietistischen Mystik 85. [24]) Thomas a Celano, Leg. II c. 61 p. 95. [25]) 1 Thess 5, 17; Eph 6, 18; Col 4, 2; Roe 12, 12; 1 Tim 5, 5. [26]) De modo bene vivendi serm. 49; Mi PL 184, 1271. [27]) Briefe I 2, 99; II 3, 463. [28]) De or. I 12. [29]) In

psalm. 37, 14; serm. 80 de verb. ev. Mt. 17. [30]) De adhaerendo Deo 13 (Opp. 31, 537). [31]) Erl. 49, 115. [32]) Paradoxa hsg. Ziegler 249. [33]) Tersteegens Lieder hsg. v. Nelle 17. [34]) Vgl. A. Deißmann, Ev. Wochenbrief N. F. 71/72 (1918). [35]) Poimandres XIII 2; Kroll, Hermes Trismegistos 361. [36]) 6, 1; vgl. 14, 8; 26, 3. Montanus bei Epiphan. Haeres. 48, 4: „Siehe, der Mensch ist wie eine Leier und ich (der Geist) fliege hinzu wie ein Plektron". [37]) De or. 53; Mi PG 79, 1180. [38]) De bono persev. II 23; in psalm. 108 serm. 14, 2. Vgl. Conf I 1: „Tu excitas, ut laudare te delectet." „Invocat te fides mea, quam dedisti mihi, quam inspirasti mihi." [39]) Summa Theol. II 2 qu. 83 art. 15 ad 1. [40]) Im. Chr. III 21, 7. [41]) Lieder hsg. Nelle 160. [42]) Leben übs. v. J. Hahn-Hahn 81. 161. 187. 196. [43]) Erl. 12, 160 (zu Jo 16 $_{23}$). [44]) Wahres Christentum II 19 (S. 272 f.); II 37 (S. 331). [45]) Discours touching prayer, Works II 450 f. [46]) Tauperlen und Gottesstrahlen 571; Goldenes ABC (Spurgeon-Anthologie) übs. v. Zylinski 48. [47]) Nach der schwedischen Übs. v. Zetterstéen, FR II 2, 981 f.; vgl. Tholuck, Blütenlese 160 f.; Nicholson, Mystics of Islam 113. [47 b]) Tholuck 182. [48]) Mémorial; Oe. C. I 348. [49]) Letzte Betrachtungen übs. v. Liebusch 66. [50]) Zwölf Reden über die christliche Religion 180; vgl. R. Rothe, Theologische Ethik II ^{2} 187. 189: „Beten ist wesentlich ein von Gott selbst in der menschlichen Willenstätigkeit gewirktes individuelles Bilden für Gott"; „ein von Gott selbst gewirktes Begehren, ein Begehren des Betenden auf den Impuls Gottes hin." [51]) Wilder Honig, W. 6, 495. [52]) Tiruvâçagam transl. Pope 2, 75. [53]) Tholuck, Blütenlese 189. [54]) Paradoxa 249. [55]) Heppe 471. [56]) M. Buber, Die Legende des Baal Schem Frankfurt 1916 ^{2}, 15. [57]) Letzte Betrachtungen übs. v. Liebusch 69; vgl. 41. [58]) Buchw.-Kaw. 8, 74 f. [59]) Lieder hsg. Nelle 50. [60]) Wahres Christentum II 20 S. 266. Vgl. Bunyan, Works II 450: „Wenn ich zum Beten trete, finde ich mein Herz so unwillig zu Gott zu gehen, und wenn ich im Gebet verweile, so unwillig in ihm zu bleiben, daß ich bisweilen in meinen Gebeten gezwungen bin zuerst Gott zu bitten, er möge mein Herz in sich selbst versetzen, und wenn ich darin bin, es dort lassen." [61]) Wilder Honig, W. 6, 193 f. [62]) Ps. 35 $_{3}$; Conf. I 3; vgl. I 6. [63]) Prière, Oeuvres II 29. [64]) Erl. 50, 125. [65]) Verkehr des Christen mit Gott 157; vgl. Rothe, Theol. Ethik II ^{2} 188. [66]) Offenbarungen V. 13. [67]) Vgl. Simmel, Vorformen der Idee, Logos 1916, 103 ff. [68]) Lieder hsg. Nelle 8. Vgl. Albertus Magnus, De adhaer. Deo c. 13 (Opp. 31, 537). [69]) Tylor, Anfänge der Kultur II 366; Dorsey, XI. ARBE 390. [70]) Enn. V 1, 6 (ed. Müller II 147). [71]) Hom. in transfig. 10; Mi PG 96, 561 A. [72]) Oldenberg, Buddha 106. 360; Heiler, Buddhistische Versenkung 8. [73]) Lieder hsg. Nelle 21. [74]) Religionsphilosophie 24 f. [75]) 1 Sam 3, 10; Imit. Christi III 2, 3. [76]) Lieder hsg. Nelle 81. [77]) Pred. zu Jo 16 $_{33}$, Buchw.-Kaw. 6, 373; Wie man beten soll, Walch X 1693. [78]) Vgl. Söderblom, Tieles Kompendium 16 ff.; Natürliche Theologie 84 ff.; Heiler, Bedeutung der Mystik für die Weltreligionen 1919. [79]) Mystical Element of Religion I 61; vgl. I 90 ff. [80]) Pseudodionysius Areopagita X. [81]) H. Windisch, Die Frömmigkeit Philos 1909. [82]) R. A. Nicholson, Origin and Development of Sufism, JRAS 1906 I, 329 f.; The Mystics of Islam 1914. [83]) Troeltsch, Soziallehren der christlichen Kirchen 857. [84]) W. Koepp, Johann Arndt 1911. [85]) DE 1916, 119. [86]) Unser Gottesglaube, Rg V b 1908, 32; vgl. Döllinger, Christentum und Kirche 136. [87]) Works II 460. [88]) Tischr. 15, 1; (Erl. 59, 2); vgl. zu Mt 6, 5 ff. (Erl. 43, 172). [89]) Wahres Christentum II 35. [90]) Erl. 43, 171. [91]) Mystical Element of Religion II 91. [92]) Die Aufgabe der theologischen Fakultäten und die allgemeine Religionsgeschichte, Reden und Aufsätze II (1904) 168. 172 f. [93]) Ex. 5 $_{22}$ f.; 17 $_{1}$ ff. 32 $_{11.\ 31}$; Num. 11 $_{1}$ ff.; Jer 15 $_{1}$. [94]) Num 12 $_{8}$; Dt 34 $_{10}$. [95]) Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte 217. [96]) Jos 7, 4 ff.; 1 Sam 7, 8; 12, 17 ff.; Am 7, 1 ff. [97]) Wellhausen a. a. O. 217. [98]) Israelitische Volksreligion und die Propheten in „Das Christentum" (Wissenschaft und Bildung) 1908, 21. [99]) Wellhausen a. a. O. 143 f.; vgl. 217. Vgl. Smend, Alttestamentlichen Religionsgeschichte 255 f. [100]) Ps 37, 25; Cornill a. a. O. 20 f. [101]) Hefele, Beiträge zur Kirchengeschichte, Archäologie und Liturgik II 340; vgl. Le Roy, Gebetsleben im Psalter, Monatsschr. f. Pastoraltheol. VI (1911) 144. [102]) Das Gebet im Judentum, Jüdische Skizzen 154 f. Vgl. Max Müller, On ancient

Prayer (Studies in Memory of A. Kohut) 40: „Wenn man die Hymnen und Gebete anderer Religionen gelesen hat, wird man als vorurteilsloser Kritiker nicht leugnen, daß die hebräischen Psalmen unter den Gebeten der ganzen Welt einzig dastehen durch ihre Einfachheit, ihre Gedankengewalt und durch die Majestät ihrer Sprache." [103]) W. Bousset, Gött. Gel. Anz. 1903 I. 267. [104]) F. Perles, Jüdische Skizzen 166. [105]) Was lehrt uns Harnack? Jüdische Skizzen 229. [106]) Den inre gästen, När stunderna växla och skrida I 47. [107]) Jesus 57. [108]) Religionsphilosophie übs. v. Bendixen 114. [109]) Vgl. René Pfender, De la prière juive à la prière chrétienne 1905, 54: C'est à lui . . ., qu'il appertenait de christianiser la prière et de rompre définitivement avec le ju daisme." Vgl. Von der Goltz, Gebet in der ältesten Christenheit 83 ff., 95 ff., 121 ff., 152 f. 324; Deißmann, Paulus 1911, 78 ff. [110]) Ap.-G. 7_{59}; 1 Kor. 16_{22}; Apoc. 22_{20}; Did. 10_{6}. Von der Goltz 130. [111]) Vgl. Von der Goltz 132. 143. [112]) S. u. Kap. H. Abs. 6. [113]) De or. c. 15 f. [114]) Vgl. Aug. Conf. XI 2. 22; O. Scheel, Die Anschauung Augustins über Christi Person und Werk 1901, 452. [115]) Vgl. Vorwerk, Gebet und Gebetserziehung 578. [116]) Vgl. Misch, Geschichte der Autobiographie I 336. [117]) Scheel a. a. O. 462. Vgl. Seeberg, Dogmengeschichte II ^{2} 369 f. 387 f.; Grandgeorge, St. Augustin et le Néoplatonisme (Bibl. de l'école des hautes études) 1896. [118]) Augustins Konfessionen, Reden und Aufsätze I (1904) 54. [119]) Vgl. die altdeutschen Gebete bei K. Müllenhof und W. Scherer, Denkmäler deutscher Poesie und Prosa, 1864, 203 ff.; ferner Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands II 148. 764. [120]) Thomas a Celano, Leg. I c. 29 p. 80. [121]) Mystik im Heidentum und Christentum 128. [122]) Vgl. Edv. Lehmann, Mystik 116 ff.; Söderblom, Religionsproblement 271 f.; W. Koepp, Johann Arndt 11. Bei Bonaventura suchte Luther Belehrung über die Einigung der Seele mit Gott durch Kontemplation und mystisches Gebet. Tischr., Weim. I 72. [123]) Vgl. z. B. die echt mystische Gebetsbitte in Luthers Betbüchlein von 1520 (Erl. 22, 26 = Weim. 10 II, 401): „Gib uns eine vollkommene lediglich Gelassenheit, geistlich und weltlich, ewiglich und zeitlich." [124]) Inst. Rel. Christ I 907. 917. [125]) Die Herausstellung dieser Tatsache ist ein Verdienst von Althaus (Evangelische Gebetsliteratur im Reformationsjahrhundert 1914), vgl. o. S. 11. Vgl. auch W. Koepp, Johann Arndt 12 ff. [126]) Vgl. W. Koepp, Johann Arndt, bes. 176. 255 ff. 264. 285.

II. Allgemeine Charakteristik der beiden Haupttypen der persönlichen Frömmigkeit.

[1]) James, Varieties of Religious Experience Lect. IV—VII. [2]) James 166 ff. [3]) Höffding, Religionsphilosophie 255 ff. [4]) Eucken, Wahrheitsgehalt der Religion. [5]) Söderblom, Studiet av religionen 72 ff.; Religionsproblement inom Katolicism och Protestantism 1910, 238—283; 444—471; Uppenbarelse (föredrag) 1910; Tiele's Kompendium 16 ff. 224 f.; Communion with Deity, ERE III 738 ff.; Natürliche Theologie und allgemeine Religionsgeschichte 95 ff. Söderblom erblickt in der Unterscheidung dieser beiden Typen die „wichtigste Distinktion der gesamten höheren Religionswissenschaft überhaupt". Fresenius, Der Versuch einer mystischen Begründung der Religion und die geschichtliche Religion (Diss.) 29 nach einer persönlichen Mitteilung. [6]) Dogmengeschichte IV 1, 310 f. Anm. 3. Über den Unterschied der beiden Typen vgl. auch A. W. Erbkam, Geschichte der protestantischen Sekten im Zeitalter der Reformation 1848 Einleitung; J. A. Eklund, Nirvâna. En religionshistorick undersökning 191 ff.; A. Harnack, Die Bedeutung der Reformation innerhalb der allgemeinen Religionsgeschichte (Reden und Aufsätze II) 297 ff.; W. Koepp, Johann Arndt 179 ff. [7]) Studiet av religionen 72; vgl. Religionsproblement 243. 246 ff. [8]) Suidas (Lexikon II 923 ed. Bernhardy) erklärt: *μυστήρια ἐκλήθη παρὰ τὸ τοὺς ἀκούοντας μυεῖν τὸ στόμα καὶ μηδενὶ ταῦτα διηγεῖσθαι.* [8b]) Celsus bei Orig. c. Cels. VII 39; Procl. Theol. Plat. I 3; Dionys. de myst. theol. c. 3. Vgl. Tholuck Blütenlese aus der morgenländischen Mystik 2. 6. 10. [9]) Bes. S. 5. 293 ff. der genannten Schrift. Koepp unterscheidet völlig zutreffend das ‚mystische' Element in der Religion von der Mystik d. h. der ‚mystischen Sonderreligion'. Vgl. Loofs, Dogmengeschichte [4] 180 f. Über Mystik vgl. ferner Edv. Lehmann, Mystik im Heidentum und Christentum (NG) 1918 [2]; J. Zahn, Einführung in die christ-

liche Mystik 1918 [2]; Friedrich v. Hügel, The Mystical Element of Religion as studied in St. Catherine of Genoa 1908; R. W. Inge, Christian Mysticism 1899; Personal Idealism and Mysticism 1907; J. Pacheu, Introduction à la psychologie des mystiques: le mot et la chose 1901; Psychologie des mystiques chrétiens 1911, 3; J. Chapman, Mysticism (Christian), ERE IX 90 ff.; E. Boutroux, La psychologie du mysticisme, Revue blanche 1902, 15. mars p. 321 ff.; H. Aschkenasy, Grundlinien zu einer Phänomenologie der Mystik, Zeitschr. f. Philosophie und phil. Kritik 1911, Bd. 142, S. 145 ff.; Bd. 144, S. 146 ff.; W. Fresenius, Mystik und geschichtliche Religion 1912; W. Koepp, Mystik, Gotterleben und Protestantismus 1913; A. Merx, Idee und Grundlinien einer allgemeinen Geschichte der Mystik 1892; A. Tholuck, Blütensammlung aus der morgenländischen Mystik 1825 Einl.; W. Herrmann, Verkehr des Christen mit Gott 1908 [5] Einl.; W. James, The Varieties of Religious Experience; R. Otto, Das Heilige 1917; Texte zur indischen Gottesmystik (RStV) I 1917, II 1918, Einl.; E. Troeltsch, Soziallehren der christlichen Kirchen 1911, 850 ff.; E. Rohde, Psyche 1903 II; R. A. Nicholson, The Mystics of Islam 1913; Thomasius-Seeberg, Dogmengeschichte II [2] 1889, 261 ff.; A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte 1910 [4] (besonders Bd. III); W. Preger, Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter 1874—93; A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands V 1, 1911; J. Bernhart, Bernhardinische und Eckhartsche Mystik in ihren Beziehungen und Gegensätzen 1912; L. Zoepf, Die Mystikerin Margaretha Ebner 1914; G. Siedel, Die Mystik Taulers 1911; H. Heppe, Geschichte der pietistischen Mystik in der katholischen Kirche 1875; Geschichte des Pietismus und der Mystik in der reformierten Kirche 1879; A. Ritschl, Geschichte des Pietismus 1880, 6. [10]) Lieder hsg. Nelle 135. [11]) Vgl. o. Anm. 8. Die Wendung vom ‚Verschließen' der Augen ist sehr häufig; z. B. Albertus Magnus, De adhaer. Deo 2. 5 (Opp. 37, 524. 527); Tersteegens Lieder hsg. Nelle 110. 117; Imitatio Christi I 20, 6. 8; III 1, 1. 126. Vgl. zum folgenden Plato, Phaed. 83 A. Eckhart hsg. Pfeiffer 480, 1 ff. [12]) De adhaer. Deo 2 (37, 524). [13]) Vgl. Albertus Magnus, De adhaer. Deo 4 f. (31 p. 527). [14]) Offenbarungen I 44 hsg. Morel 21. [15]) Leben c. 32; hsg. Bihlmeyer 94. [16]) Lieder hsg. Nelle 117. [17]) Die religiöse Erfahrung als philosophisches Problem; vgl. Zoepf, Margaretha Ebner 8 f. [18]) Plato, Phaed. 67 C, Rohde, Psyche II 181 f. [19]) Plotin. Enn. VI 9, 11. [20]) De adhaer. Deo 5 (31 p. 527). [21]) Pfeiffer 570; Büttner II 44 f. [22]) Leben c. 49 f.; 168. 174. hsg. Bihlmeyer. Der Gedanke des Entwerdens wird von Mechtild von Magdeburg in folgenden sinnigen Versen ausgesprochen:

„Du solt minnen das niht,
Du solt fliehen das iht (= Etwas),
Du solt alleine stan
Und solt zu nieman gan,
Du solt sere unmuessig sin
Und von allen dingen wesen fri" (Offenb. I 35).

[23]) Yogasûtra Patañjalis I 2; H. Beckh, Buddhismus II s. Index. [24]) Z. B. Marabotto, Vita e dottrina celeste della B. Caterina da Genoa c. 14 p. 38; c. 30 p. 83; Eckhart, Pfeiffer 574; Büttner II 50. [25]) Tao-teh-king c. 2. 43; übs. J. Grill 76. 99. [26]) Heiler, Buddhistische Versenkung 21 f. [27]) De adhaer, Deo 4 (31 p. 527). [28]) a. a. O. 3 (p. 525). [28b]) Vgl. H. Koch, Pseudodionysius Areopagita 66 ff.; A. Harnack, Der Eros in der altchristlichen Literatur, Sitz.Ber. d. Preuß. Ak. Wiss. 1918 phil.-hist. Kl. 81 ff.; Merx, Idee und Grundlinien einer allgemeinen Geschichte der Mystik 1892; R. Otto, Texte zur indischen Gottesmystik, Einleitungen; Heiler, Buddhistische Versenkung 58 ff. [29]) H. Scholz, Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte 1911, Anh. 197 ff. [30]) Pfeiffer 484; Büttner I 9. [31]) De adhaer. Deo c. 12 (31, 535 f.). [32]) De div. nom. c. 8 f. [33]) Über die Ekstase vgl. Martin Buber, Ekstatische Konfessionen XI ff.; Oesterreich, Die religiöse Erfahrung als philosophisches Problem 18 ff.; P. Beck, Die Ekstase. Ein Beitrag zur Psychologie und Völkerkunde 1906; H. Wündisch, Die Frömmigkeit Philos 1909, 60 ff.; H. Koch, Pseudodionysius Areopagita 135 ff.; W. Kroll, Lehre des Hermes Trismegistos 355 ff.; Zoepf, Die Mystikerin Margarethe Ebner 41 ff.; Joseph Zahn, Einführung in die christliche Mystik 1908, 462 ff. [34]) S. F. Heiler, Die buddhistische Versenkung 35 ff.;

dortselbst S. 84 f. alle weitere Literatur. [35]) Theresa, Leben erzählt von ihr selbst Kap. 4. 18. 20. 25. 34. übs. von Ida Hahn-Hahn 81. 231. 234 ff. 253. 263. 322. 459. [36]) Vgl. die Sammlung ekstatischer Selbstbekenntnisse von Martin Buber, Ekstatische Konfessionen. [37]) Enn. VI 9, 10 ff. [38]) Cherubimischer Wandersmann IV 11. [39]) Enn. VI 9, 10 (ed. Müller II p. 454). [40]) Buber 217. [41]) Journal intime II 157. [42]) = Anm. 39. [43]) Buber 217. [44]) Das Heilige 5 ff. [45]) Brhad-Aranyaka-Upanishad I 4, 10; Chândogya-Upanishad III 14; VI 8 ff. [46]) Nicholson, JRAS 1906 I, 237; The Mystics of Islam 150 f.; vgl. ebenda 17. 119. J. Hammer-Purgstall Geschichte der schönen Redekünste Persiens 1818, 190; Goldziher, Vorlesungen über den Islam 156. 163 f.; Tholuck, Blütenlese 105. 209. 281. [47]) Enn. VI 9, 9. [48]) Didymus, De trin. 3, 41; Mi PG 39, 984 A. Vgl. Anrich, Antikes Mysterienwesen 89. [49]) Marabotto c. 14 p. 38; vgl. ebenda: „Il mio essere è Dion non per sola participazione ma per vera transformazione e annichilazione dell' esser proprio." [50]) Cher. Wandersmann I 92; VI 134; vgl. VI 129. [51]) Lettres spirituelles II 187 bei Heppe, Geschichte der quietistischen Mystik; ähnliche Formeln bei Weinreich, ARW XIX 165 ff. [52]) Phaed. 80 A; 95 C; Tim. 41 C; 42 B; Soph. 216 B; Theaet. 176 B; Rep. 6, 500 D; 10, 611 E, 613 A. [53]) Chronik der Anna von Munzingen, Freiburger Diözesanarch. XIII 180. [54]) W. Koepp, Johann Arndt 271. [55]) Anguttara-Nikâya ed. Pâli-Text-Society V p. 320 und öfter. [56]) Vgl. P. Volz, Mose 1907, 80 f.: „Die israelitische Religion ist als die Religion des Willens zu bezeichnen, ebenso wie ihre genuinsten Anhänger als ausgesprochene Willensmenschen .... Auch die Propheten sind Willensnaturen, sie wollten auf den Willen einwirken, den Willen neu machen." Kierkegaard, Tagebuch 1855 (Venator, Aus den Tiefen der Reflexion 98): „Nur ein Willensmensch vermag ein Christ zu werden." [57]) Walch II 1104. [58]) Erl. 48, 5; 49, 23; 63, 125. [59]) Weim. 10 III, 214. [60]) Erl. 47, 367. [61]) Erl. 63, 124. [62]) Walch I 1685 f. [63]) Spamer, Texte aus der deutschen Mystik. [64]) Staupitz, Von der willigen Nachfolge des Leidens Christi 78. [65]) Ausl. d. 16 Art., CR 2, 88. [66]) Beck, Ekstase 38: „Gott ist für den Mystiker nur der Name für sein Erleben." Über das Verhältnis von religiösem Erleben und Gottesvorstellung vgl. Höffding, Religionsphilosophie 167 f.; über den Gottesbegriff der Mystik B. Saint Hilaire, De l'école d' Alexandrie 1845, XLV f. [67]) Numenios bei Euseb. Praep. Ev. XI 2; Plotin, Enn. VI 9, 5; Poimandres IV 5 (Kroll, Hermes Trismegistos 340); Clem. Al. Paedag. I 8, 71. [68]) Enn. III 8, 9; V 3, 11. 13; 4, 1; VI 9, 5. [69]) De adhaer. Deo 4 (31 p. 526). [70]) Chândogya-Upan. VI 2. [71]) Pfeiffer 320. [72]) Leben c. 51; Bihlmeyer 177; ebenso Angelus Silesius, Cherub. Wandersmann I 83. [73]) Pfeiffer 320. [74]) Enn. I 7, 1; 8, 2; V 3, 11 f. [75]) Enn. V 3, 13; VI 7, 41. [76]) Buber 216. [77]) Spamer, Texte zur deutschen Mystik 96. [78]) Brhad-Aranyaka-Upan. II 3, 6. Vgl. Angelus Silesius, Cher. Wand. IV 21: „Was Gott ist, weiß man nicht; er ist nicht Licht, nicht Geist; Nicht Wahrheit, Einheit, Eins, nicht was man Gottheit heißt; Nicht Weisheit, nicht Verstand, nicht Liebe, Wille, Güte; Kein Ding, kein Unding auch, kein Wesen, kein Gemüte." Vgl. auch Kroll, Hermes Trismegistos 12 ff. [79]) Enn. V 5, 6 (II 186); vgl. I 7, 1. [80]) Cher. Wand. I 111. [81]) Pfeiffer 532. [82]) Mutat. nom. 14. [83]) Enn. V 3, 13; 5, 6. Vgl. Basilides bei Hippolyt. VII 20; Kroll, Hermes Trismegistos 20 f. [84]) Iren. adv. haer. I 11, 5; weitere Stellen bei Kroll, Hermes Trismegistos 8; H. Koch, Pseudodionysius 131. [85]) Tao-teh-king c. 1. 14. 25. 41. übs. Grill 75. 85 ff. 98. [86]) Pfeiffer 288. [87]) Enn. VI 9, 11 (II 455). [88]) Mutat. nom. 54, post Cain 19. [89]) Euseb. Praep. ev. XI 18, 20. Weitere Stellen bei Kroll 9. [90]) Enn. I 7, 1 (I 55); VI 6, 6; 7, 17 vgl. V 3, 12; vgl. Numenius bei Euseb. Praep. ev. XI 18, 8. [91]) Harnack, Dogmengeschichte III[4] 111. [92]) Serm. in Cant. 23, 16. [93]) Cher. Wand. I 76. [94]) Geistliche Lieder hsg. Nelle 132. [95]) Enn. VI 9, 11 (II 455). [96]) Opif. mund. 8; vit cont. 1 (p. 476 ed. Mangey). [97]) Enn. I 8, 2; VI 9, 6 (II 499). [98]) Enn. I 7, 1 (I 55). Vgl. Kroll, Hermes Trismegistos 33 ff. [99]) Macarius, Hom. 31, 1. 3. [100]) Augustin. Soliloqu. I 7. [101]) Vgl. Koepp, Johann Arndt 219. [102]) II 59; III 11; VIII 3. [103]) Kap. 62; übs. Grill. 110. [104]) Oltramare, La formule bouddhique des douze causes 47 bei Beckh, Buddhismus II 127. [105]) Buddhismus I 123. [106]) Vgl. Beckh, Buddhismus II 111 ff.; Heiler, Die buddhistische Versenkung

35 ff., 84 ff. [107]) Strauch, Margaretha Ebner und Heinrich von Nördlingen 142. [108]) Texte zur indischen Gottesmystik 1917/8; siehe besonders die Einleitung. [109]) Imit. Christ. III 21, 1. [110]) Weim. 40 I, 360. [111]) Vgl. Edv. Lehmann, Mystik 56 f.; N. Söderblom, Natürliche Theologie 97 ff.; Werden des Gottesglaubens 297 ff. [112]) August. Conf. I 4, 6. [113]) Erl. 45, 252. [114]) Vgl. R. Otto, Das Heilige. [115]) Erl. 36, 237. [116]) Erl. 1, 247; 2, 270; 7, 159, 168; 12, 354 f.; 15, 330, 532; 18, 311 ff.; 44, 246; 60, 111; Weim. 40 I, 360 = Walch VIII 2040 f. [117]) Vgl. Samuel Eck, Religion und Geschichte. [118]) Enchiridion p. 67 ed. Krabinger; O. Scheel, Die Anschauung Augustins über Christi Person und Werk 437. [119]) Harnack, Dogmengeschichte III 421 ff. [120]) W. Herrmann, Verkehr des Christen mit Gott, Einleitung. [121]) Serm. 261, 7. Vgl. O. Scheel a. a. O. 450 ff. [122]) Vgl. Albert. Magn. De adhaer. Deo 2 (31, 524): Per hominem (Christum) in Deum, per vulnera humanitatis ad intima divinitatis suae." [123]) Leben c. 13; Bihlmeyer 34. Vgl. J. Zahn, Christus in der deutschen Mystik 1918 (Universitätsrede), der jedoch den geschichtslosen mystischen Symbolismus nicht klar herausstellt. [124]) Wernle, Einführung ins theologische Studium 91. Vgl. Joh. Hehn, Babylonische und biblische Gottesidee 272 ff. [125]) Erl. Opp. Exeg. XIX 76 = Walch V 785 f. [126]) Erl. 20 I, 162; Opp. Exeg. XXII 45 = Walch VI 75 f.; Walch VIII 97; Erl. 47, 322. [127]) Zit. Söderblom, Tieles Kompendium 521. [128]) The Mystical Element of Religion II 266. [129]) J. Zahn, Einführung in die christliche Mystik 81. [130]) Erl. 45, 358. Vgl. R. H. Grützmacher Wort und Geist. Eine historische und dogmatische Untersuchung, Leipzig 1902. [130 b]) Vgl. Seeberg, Dogmengeschichte II [2] 453 ff. [131]) Ausg. Büttner S. 70. [132]) Loofs, Leitfaden der Dogmengeschichte [4] 320. [133]) Sermo 81, 6; Loofs a. a. O. 396. [134]) Eckharts Lateinische Schriften hsg. v. Denifle, Archiv f. Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters 1886, 662. [135]) De hier. eccl. VI 3, 5; Mi PG 3, 536; H. Koch 174 ff., G. Anrich, Das antike Mysterienwesen und sein Einfluß auf das Christentum 25. [136]) R. O. Franke, Dîghanikâya (QRG) 1913 p. X; Beckh II 20 ff. [137]) Söderblom, La vie future d'après le Mazdéisme 373. Vgl. R. Otto, Texte zur indischen Gottesmystik I 112. [138]) Erl. 7, 71. [139]) Erl. 41, 83; 52, 15 und öfter. [140]) Am 4, 6; Hos 5, 4; Jes 19, 22; Jer 3, 7 ff. [141]) Erl. 13, 302; 16, 142; 18, 20; 50, 241. [142]) Hans Haas, Amida Buddha unsere Zuflucht (Texte zum japanischen Sukhâvati-Buddhismus) 1910. [143]) Vgl. Koepp, Johann Arndt 186 ff. 220 f. [144]) Seelenburg IV 1; Zahn, Einführung 218; vgl. François de Sales, Introduction à la vie dévote IV 13. [145]) Brhad-Aranyaka-Upanishad IV 4, 23. [146]) Dhammapada 39; Suttanipâta 520; Bhag.-Gîtâ II 50. [147]) Enn. VI 7, 34 (II 406). [148]) Offenb. III 14; hsg. Morel 76; vgl. I 44 S. 22. [149]) Maximen, Anhang zu Madame Guyon, Ströme übs. v. Kosegarten, Stralsund 1817, 150. [150]) Pfeiffer 486; Büttner II 12. [151]) Buber 26. [152]) Vgl. Volz, Mose 81. [153]) Hehn, Babylonische und biblische Gottesidee 347; vgl. 344 ff. Vgl. auch Jak I 27. [154]) Erl. 63, 125. [155]) Erl. 8, 65; f.; 12, 175 f. [156]) Vgl. Ernst Troeltsch, Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen (Ges. Schriften I) 1911. [157]) Soliloqu. I 7. [158]) De adhaer. Deo 8 (31 p. 531). Vgl. Elsbeth Stagel in der Lebensbeschreibung einer mystischen Nonne (Mezzi Sidwibrin) ausgesprochen: „Und mit Worten und mit Wandel tat sie recht, als niemand wäre denn sie und Gott." E. Schiller, Das mystische Leben der Ordensschwestern zu Töß, Diss. 1903, 24. [159]) Maximen übs. v. Kosegarten a. a. O. [160]) De sacr. Abrah. 15 (Mangey I 173). Ähnliche Äußerungen hellenistischer Mystiker bei Anrich, Das antike Mysterienwesen 69 ff. [161]) Nicholson, Mystics of Islam 32. [162]) Vgl. Jos. Hörmann, Untersuchungen zur griechischen Laienbeichte 1913. [163]) Heppe, Geschichte der quietistischen Mystik 337. [164]) Haas, Amida Buddha 38 ff. [165]) Beckh, I 22 f. [166]) Tiele, Geschichte der Religion im Altertum II 166. [167]) Hos 1, 2; 9, 1; Jer 3, 1 ff.; Hes 16, 15 usw. [168]) Brief an Spalatin 1520 (Endres II 328); vgl. II 344 f.; Weim. 7, 280 f. 834 f. [169]) Religion der Griechen, Kleine Schriften II 336. [170]) Soziallehren der christlichen Kirchen 864 ff.; vgl. Koepp Johann Arndt 291. [171]) Vgl. Heiler, Bedeutung der Mystik für die Weltreligionen 10 ff.; Söderblom, Tieles Kompendium 288, 290. [172]) Leben c. 20, übs. Hahn-Hahn 256. [173]) Enn. VI 9, 9 (II 453). [174]) Pfeiffer 549 f.; Büttner II 14. [175]) Yasna 30, 10. 15;

33, 3; 51, 5; Tiele, R. A. II 95 f. [176]) Vgl. Höffding, Religionsphilosophie übs. Bendixen 278 f.; Wernle, Einführung 406 f. [177]) Vitae Patrum V 3 bei Hörmann a. a. O. 27. [178]) „Der griechische Personalismus mit seinem Ziel der seligen Kontemplation schloß keine direkten Antriebe zur Gesellschaft in sich, der geistlichen Anarchismus der Einsiedler war sein höchstes Ziel. Die lateinische Anschauung von den zu einer societas durch gemeinsames Handeln sich verbindenden freien Personen lehrte die Freiheit im Gemeinschaftsleben zu betätigen und zu suchen." Seeberg, Dogmengeschichte II [2] 433. [179]) Vgl. Söderblom, Kallet in När stunderna växla och skrida I 177 ff.; Birgitta och reformationen (föredrag) 1916. [180]) Söderblom, Tieles Kompendium 529. [181]) Tiele, Geschichte der Religion im Altertum II 333; vgl. II 165. [182]) Vgl. J. Hauri, Das Christentum der Urgemeinde und das der neuen Zeit 1901, 17. 24. [183]) N. Söderblom, La vie future d'après le Mazdéisme à la lumière des croyances parallèles dans les autres religions, étude d'eschatologie comparée (Ann. Mus. Guimet) 1901, 280—441. Vgl. Fr. v. Hügel, The Mystical Element II 182 ff.; Eternal Life, Edinbourgh 1912. [184]) zit. Petr. Lomb. Sent II dist. 38 c 1; vgl. Feuerbach, Wesen des Christentums 228 ff.; Theogonie, Ges. W. IX 192 ff. [185]) Vgl. Beckh II 121. [186]) Cherub. Wand. VI 247; vgl. V 68. [187]) Erl. 47, 369. [188]) Tiele, R. A. II 162. [189]) Erl. 21, 183. [190]) Buber 26. [191]) Erl. 21, 182. [192]) Vgl. Loofs, Dogmengeschichte [4] 181; Hauri, Das Christentum der Urgemeinde und der Neuzeit 22 f.; Koepp, Johann Arndt 287.

III. Das Gebet in der Mystik.

[1]) In Tim 64 E p. 209 ed. Diehl. [2]) A. a. O. 65 E p. 213. [3]) De prof. relig. II 72. [4]) Pfeiffer 544 f.; Büttner II 5. [5]) Deutsche Gebete, ausgew. v. Br. Bardo 1917, 163. [6]) Tholuck, Sufismus 106. [7]) Cassian Coll. IX 31. [8]) Goldenes Büchlein 178. [9]) Cher. Wand. IV 140. [10]) In Tim. 65 E p. 213. [11]) Margaretha Ebner erzählt: „Ich ging in den Chor und wollt mein Paternoster (so nennt sie ihr eigenes mystisches Gebet) sprechen und fing es an. Da ward mir eine so große Freude und Gnade, daß ich n i m m e r b e t e n m o c h t, und ward auch gebunden auswendig, daß ich mich nicht verwalten mocht." Strauch 146; vgl. 48. 67. 71. [12]) Div. am. 14 ed. Zagoraeus II 62 b. [13]) Über den Gegenstand der Meditation s. Vischnusmrti 97 (SBE VII 287 ff.); David v. Augsburg, Die vier Fittiche geistlicher Betrachtung (Pfeiffer I 348 ff.); Ignatius v. Loyola, Exercitia Spiritualia zahlr. Ausg. Petrus v. Alcantara, Goldenes Büchlein 23 ff.; Leben der hl. Theresa übs. v. Hahn 81. 134. 162. 169; François de Sales, Introduction I 9 ff. Über die Betrachtung des Lebens und Leidens Christi David v. Augsburg a. a. O. I 341 ff.; Zöpf, Margaretha Ebner 56 ff. 116 ff.; Wilms, Beten der Mystikerinnen 113 ff.; Puccini, Vita della Maddalena de' Pazzi 33 f. 41 ff. — Das Gebet der Adelheid Langmann (Strauch, Offenbarungen der A. L. 80 ff.) stellt eine Betrachtung des Lebens Christi dar: an die Meditation über eine bestimmte Einzelszene schließt sich eine mystische Gebetsbitte an, deren Inhalt eine Beziehung auf den Betrachtungsgegenstand aufweist. [14]) Heiler, Die buddhistische Versenkung 13 ff. [15]) Wahres Christentum II 20, S. 265. [16]) Alb. Magn. De adhaer. Deo c. 5; Gertrud. Exerc. spir. (Revelationes Gertrudianae ed. monachi Solesmenses). [17]) Tillmann, Gebet nach der Lehre der Heiligen II 394 ff. [18]) Leben c. 12; ed. Bihlmeyer 34. [19]) Strauch 85. [20]) Ep. 130, 20 ad Prob.: „Dicuntur fratres in Aegypto crebras quidem habere orationes, sed eas tantum brevissimas et raptim quodammodo iaculatas." Beispiele mystischer Stoßgebete bei Gertrud. Leg. div. piet. III 49 (Revel. I p. 219), Margaretha Ebner, Offenb. hsg. Strauch 109. 147, Alphons v. Liguori bei Tillmann II 358. [21]) Ph. Meyer, Athosklöster ZKG XI 423. [22]) Nicholson, Mystics of Islam 45. [23]) Predigten hsg. Vetter 101. [24]) Pfeiffer I 375. [25]) Leben c. 15; Hahn 203. Ignatius v. Loyola geriet beim Gebet in eine so tiefe Sammlung, daß ihm das Beten des Breviers fast unmöglich wurde; er ließ sich deshalb vom Papste von dieser Verpflichtung dispensieren. Tillmann I 17. [26]) Enn. V 1, 6 ed. Müller II 146. *ἐπικαλεσαμένοις οὐ λόγῳ γεγονῷ ἀλλὰ τῇ ψυχῇ ἐκτείνασιν ἑαυτοὺς εἰς εὐχὴν πρὸς ἐκεῖνον.* [27]) Macar. Hom. 8 (Mi PG 34 527 ff.); Chapmann, Mysticism (Christian) ERE IX 91. [28]) Coll. IX 25, Mi PL 49, 801. [29]) Discours I 38 bei Heppe, Geschichte der quietistischen Mystik

471. [30]) Teresa, Leben c. 5 S. 88. [31]) Predigten Taulers ed. Vetter 155; Tersteegen, Briefe I 184. [32]) Johann v. Kreuz, SMS XVIII 402; Leben der h. Theresa c. 6 S. 96. [33]) De serm. dom. in monte sec. Mt. II 11; in ps. 37, 14. [34]) Teresa, Camino de perfecion 36 (22); Escritos I 346; SMS 2, 187; vgl. Poulain, Die Fülle der Gnaden I 1909, 68 ff.; F. Chatel de l'oraison mentale, Löwen 1909; Ludovic de Besse, Die Wissenschaft des Gebets, übs. Regensburg 1909. [35]) François de Sales, Introduction II 1, 2. 8. [36]) De or. 27. 62 (Mi PG 79, 1173. 1180). [37]) Meyer, ZKG XI 418 ff. [38]) Predigten hsg. Vetter 68. [39]) In einem Weisheitsbuch aus dem neuen Reich heißt es: „Bete du mit einem wünschenden Herzen, in welchem alle seine Worte verborgen sind, so tut er deinen Wunsch und hört." In einem Hymnus an Thot heißt es: „Du süßer Brunnen für den Durstenden in der Wüste; er ist verschlossen für den, der redet, er ist offen für den, der schweigt. Kommt der Schweigende, so findet er den Brunnen." Erman, Ägyptische Religion 99; vgl. Breasted, Development of Religion in Ancient Egypt 349 ff. [40]) *Λέγε σιγή, σιγή, σιγή, σύμβολον θεοῦ ζῶντος ἀφθάρτου.* Dieterich, Mithrasliturgie 6. 42. [41]) *Διὰ σιγῆς καθαρᾶς καὶ τῶν περὶ αὐτοῦ καθαρῶν ἐννοιῶν θρησκεύομεν αὐτόν* Apoll. Tyan. bei Euseb. Praep. ev. III 3; cfr IV 13. [42]) *Διὰ σιγῆς μόνης θεραπεύεται* Ps. Jambl. de myst. VIII 3. Weitere Beispiele H. Koch, Pseudodionysius Areopagita 127 ff., H. Schmidt, Veteres philosophi quomodo iudicaverint de precibus 66 f.; Kroll, Die Lehren des Hermes Trismegistos 335 ff.; Norden, Agnostos Theos 343 ff. [43]) Ein Sûfî sagt: „Wer Gott kennt, ist stumm." Nicholson, Mystics of Islam 71. Vgl. Jalâl ed-dîn Rûmî bei Edv. Lehmann, TR 293. [44]) Cher. Wand. I 240: II 19; IV 11. [45]) Geistl. Lieder hsg. Nelle 17 f.; vgl. 23. [46]) Traité de l'amour VI 1 p. 330 f. [47]) Offb. II 24; Morel 48. [48]) Traité VI 1 p. 327. [49]) Heppe 47; vgl. 55. 71. 85. [50]) De or. IX 2. [51]) Serm. 73, Mi PL 39, 1887. [52]) De or. 35 (Mi 79, 1173). [53]) De fid. orthod. 3, 26. Die mystische Gebetsdefinition wurde auch von L u t h e r übernommen; z. B. Erl. 21, 166: das Gebet ist „eine Aufhebung des Gemüts oder Herzen zu Gott." [54]) Predigten, Vetter 67. 101. [55]) Briefe I 1, 126. [56]) Predigten, Vetter 67. [57]) Hom. 33, 1; übs. Stiefenhofer BKV. [58]) Hom. 31, 1. 3. Vgl. Nilus, De or. 9, 11 (Mi 79, 1169). [59]) Div. am. 12, Zagoraeus II 79 b. [60]) Offb. V 21, Morel 145. [61]) Strauch, Margaretha Ebner 162. [62]) III 15, 4; 23, 10; IV 16, 2. [63]) Nelle 108. [64]) Wahr. Christ. I 12 f. 17 f. 21; III 8 (S. 49. 53. 68. 72. 81. 453). Vgl. Nilus de or. 36 (Mi p. 1176). [65]) Solil. I 5 f. [66]) Div. am. 3, 5; Zagoraeus II 61 a; 40 b. z. [67]) Im. III 5, 2; 23, 8; 25, 4. [68]) Wahr. Christ. I 8. 41; II 23 (S. 36. 167. 273). [69]) Briefe I 1, 242. [70]) Tileston, Great Souls at Prayer 165. Vgl. Nilus, de or. 37, (p. 1176) [71]) = Anm. 66. [72]) Offb. V 37, Morel 211. [73]) Offenbarungen hsg. Strauch 83. [74]) De elev. mentis. Opp. II p. 414; vgl. Soliloqu. anim. 3, I p. 208. [75]) Wahr. Christ. II 8 S. 219; vgl. I 4 S. 21. [76]) Im. III 15, 4; 21, 2. [77]) Nelle 2. 129. 132 f. [78]) Tileston a. a. O. 10. [79]) Strauch 162 f. [80]) Stim. am. III 17. [81]) Im. III 15, 3. [82]) Conf. X 29. [83]) Nelle 50. 71. 111. [84]) Solil. I 6 f. [85]) Orat. 2, Mi PL 158, 862. [86]) Im. III 27, 5. [87]) Missale Romanum, Grat. act. post. missam. [88]) Wahr. Christ. I 24 S. 94. [89]) Nelle 128. [90]) Solil. I 5. [91]) Hymnus adoro te, Missale Romanum. [92]) Tileston a. a. O. 35. [93]) Conf. X 29. [94]) Offb. II 3, Morel 27. [95]) Staupitz, Von der Nachfolgung des willigen Sterbens Christi. Anh. S. 109. 137. [96]) Tileston 35. [97]) Pope, Tiruvâšagam 48. [98]) Or. 17. Mi 158, 895. [99]) Missale Romanum a. a. O. [100]) Im. III 5, 6; Solil. 8; opp. I p. 224. [101]) Wahr. Christ I 23 (S. 91). [102]) Briefe II 3, 312. [103]) Offb. VII 21, S. 239. [104]) Pope 75. [105]) Div. am. 1; Codex Monacensis graecus 177 fol. 210 a. [106]) Goldenes Büchlein 155. [107]) Strauch 162. [108]) Wahr. Christ. III 1, S. 434. [109]) Nelle 3. 67. [110]) Conf. I 5. [111]) Pope 83. [112]) Im. III 21, 4 f. [113]) Div. am. 1; Cod. Mon. graec. 177 fol. 209 a. [114]) Offb. hsg. Strauch 81. [115]) Solil. I 5. [116]) Pope 83. [117]) Div. am. 19; Zagoraeus II 45 b. [118]) Exerc. 5; Revelationes I p. 660. [119]) De elev. ment., opp. II p. 401 f. [120]) Briefe I 1, 242 f. [121]) Strauch 162. [122]) Staupitz a. a. O. Anh. 111. 137. [123]) Div. am. 19; Zagoraeus II 45 b. [124]) Pfeiffer I 374. [125]) Offb. IV 5, S. 100. [126]) Vishnu-Purâna V 23.; Monier Williams, Indian Wisdom 520. [127]) Pope 70. [128]) Im. III 21, 3. [129]) Goldenes Büchlein

156. [130]) Buber, Ekstatische Konfessionen 15. [131]) Exerc. 4; Revelat. I p. 646. 655. [132]) Nelle 155. 159. 172. [133]) Strauch 165 f. [134]) Pope 248 ff. [135]) Exerc. 6; Revel. I p. 677. [136]) Büchlein der ewigen Weisheit c. 24; Bihlmeyer 313. Vgl. auch das Gebet der Katharina von Genua, Marabotto c. 49 p. 151. [137]) Im. III 48, 3; Solil. 7. 20 (I p. 222 f. 303). [138]) SMS 18, 374. [139]) Enn. V 5, 8 (Müller II 189). [140]) Enn. I 6, 7. [141]) Nelle 1. [142]) Conf. IV 1; Solil. I 2 ff. [143]) Or. 17; Mi 150, 894. [144]) Böhmer, Analecta 69. [145]) Acta B. Franc. 1, 15 ff., ed. Sabatier p. 4. [146]) Im. III 34, 1. [147]) Leg. div. piet. III 66; Exerc. 5. 6; Revel. I p. 243. 659. 681. [148]) Pfeiffer I 362. [149]) Im. III 21, 1 f.; de elev. ment., Opp. II p. 410 f. [150]) Goldenes Büchlein 155. [151]) Via perf. c. 22; SMS II 189. [152]) Div. am. 2; Zagoraeus II 59 a. [153]) Offb. I 8. 12. 20; III 2 (S. 8 ff. 62). [154]) Pope 5 f. [155]) Conf. I 4. [156]) Div. am. 15; Cod. Mon. graec. 177 fol. 232 b. [157]) Pfeiffer I 362. 366. [158]) Vishnu-Purâna I 2; Monier Williams Indian Wisdom 498. [159]) Deussen, Sechzig Upanishads 328. [160]) Pope 49. [161]) Puccini, Vita della b. Maddalena de' Pazzi 158. [162]) Conf. V 1. [163]) Or. 17, Mi 150, 894 f. [164]) Böhmer, Analecta 23 f. [165]) Im. III 49, 5. [166]) E. W. Roth, Das mystische Leben der Nonnen von Kirchberg bei Sulz, Alemannia 21 (1893) 127 ff.; Wilms, Beten der Mystikerinnen 53 ff. [167]) Pope 40. [168]) Leben c. 25; Hahn-Hahn 331. [169]) Exerc. 6; Revel. I 678 f. 681 f. [170]) Goldenes Büchlein 160. [171]) Buber 17. [172]) Solil. I 5; Conf. X 6. [173]) Act. B. Franc. 9, 62, ed. Sabatier 36. [174]) Marabotto c. 3 p. 10. [175]) Exerc. 4; Rev. I 654. [176]) Puccini, Vita della B. Maddalena de' Pazzi 161. [177]) Soliloqu. I 5. [178]) Im. III 17, 2. 4. [179]) Exerc. spirit. hebd. 4. [180]) Leben c. 21 S. 275 übs. Hahn-Hahn; Weg der Vollkommenheit c. 55 (32); SMS 2. 230 f. [181]) Briefe I 2, 182. [182]) Tileston 109. [183]) Pope 91. 276. [184]) FR II 1, 676. [185]) Otto, Vishnu Nârâyana 50. [186]) Nelle 2. 47. 134; vgl. 106. 109. 120. 135 f. [187]) Geistliche Gedichte hsg. v. Knapp 128. [188]) Exerc. 6; Rev. I 677. [189]) Im. IV 9, 1. [190]) Wilson, Selected works I 271. [191]) FR II 1, 676; Grierson, JRAS 1903, 457. [192]) Nelle 9; vgl. 118. [193]) Greith, Deutsche Mystik im Predigerorden 144 f. [194]) Offb. VI 12, Morel 186. [195]) Offb. VII 51 S. 265. [196]) Div. am. 14. 17; Zagoraeus II 6 a. 62 b. [197]) Conf. XI 2; XII 2. [198]) Act. B. Fr. 9, 37 ff. ed. Sabatier p. 35 ff. Der Heilige erklärt Bruder Leo diese Gebetsworte: „Quando ego dicebam: Quid es tu etc., . . . videbam abyssum infinitae bonitatis divinae et profundum lacrimosum vilitatis meae. Proptera dicebam: Quid es, Domine, summe, sapiens et summe bone et summe clemens, ut visites me, qui summe vilis et vermiculus unus modicus abominatus et despectus sum." Vgl. Dionysius Cartesianus, de pass. Domini art 1 (opp. XXV 27): „Ad orationem exigitur atque in ea includitur consideratio majestatis ac pietatis divinae, defectuositatis quoque propriae." [199]) Imit. Christ. III 3, 6. [200]) Exerc. 4; Rev. I 655. [201]) Div. am. 17; Zagoraeus II 6 a. [202]) Pope 226. 276. [203]) Buber 15. [204]) Leben c. 18 S. 228. [205]) Nelle 28. [206]) Div. am. 20; Zagoraeus II 46 b. [207]) Exerc. 3; Revel. I 634. [208]) Vgl. Weinreich, ARW XIX 165 ff. [209]) R. Otto, Vishnu Nârâyana I 88 f. [210]) Leidener Papyrus (Dieterich, Abraxas 196; Reitzenstein, Poimandres 17); Gebet des Astrampsychos (Reitzenstein 242); ophitisches Evangelium (Epiphan., Haeres. 26, 3; Reitzenstein 242; Kroll, Hermes Trismegistos 47; vgl. 44); Markus (Irenaeus I 7, 2; Anrich, Das antike Mysterienwesen 89). [211]) J. Hammer-Purgstall, Geschichte der schönen Redekünste Persiens mit einer Blütenlese aus 200 persischen Dichtern, Wien 1818, 190. [212]) Rubâjjât bei Goldziher, Vorlesungen über den Islam 156. [213]) Nicholson, Mystics of Islam 150 f. [214]) Buber 139. [215]) ARW XIX 165 ff. [216]) Offb. III 5 S. 66. [217]) Nelle 2. [218]) Masnavi; Tholuck, Blütenlese 105; vgl. Edv. Lehmann, Mystik 166. [219]) Serm. 332; ep. 130, 9. 20. 25; 237, 7; Conf. XI 2. [220]) Bustan; Tholuck, Blütenlese 241. [221]) Masnavi, Tholuck 124. [222]) Pfeiffer 445 f.; Büttner II 101 f. Vgl. hiezu H. Denifle, Meister Eckharts lateinische Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre, Archiv f. Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters II Berlin 1886, 516. [223]) Pfeiffer 544; Büttner II 4. Vgl. die Handschrift des „großen Tauler": „Was ist des abgeschiedenen Herzens Gebet? Die abgeschiedene Lauterkeit kann nicht beten. Denn wer betet, der begehrt etwas von Gott, daß ihm etwas werde oder daß ihm Gott etwas abnehme.

Nun begehrt das abgeschiedene Herz gar nichts. Es hat auch nichts, dessen es begehrt ledig zu werden. Darum steht es ledig allen Gebetes und sein Gebet ist nichts anderes denn ein Einförmigsein mit Gott." A. Spamer, Texte aus der deutschen Mystik des 14. und 15. Jahrh. 1912, 114. [224]) Marabotto c. 6. 49 p. 17. 153. [225]) Ps. Jamblich de myst. V 26 p. 236 ff. ed. Parthey. [226]) Tholuck, Sufismus, sive Persarum theosophia pantheistica 103. [227]) Traité VI 1 p. 327. [228]) Die Gebetsskala des Pseudo-Jamblich (demyst V 26) und Proclus (In Tim 64 f. p. 211 f.) wurde zuerst von H. Koch, Pseudodionysius Areopagita 178 ff. behandelt, im Anschluß an ihn von H. Schmidt a. a. O. 50 ff. [229]) Algazâlî, Quadr. princ. cod. man. pers. 45 bei Tholuck, Sufismus 103 f. [230]) Bârth Religions of India 225 nach Wilson, Selected Works I 163; Buber 6. [231]) Ein Ansatz zur Aufstellung seiner Gebetsskala findet sich bei Makarius, der dem „einfachen Gebet" d. i. der Bitte um Gnade und Hilfe das „wahre und ungestörte Gebet", „das Gebet im Geist und in der Wahrheit", d. h. die mystische oratio mentalis überordnet. Hom. 31, 4. 7; 19, 2. 3. 8. J. Stoffels, Die mystische Theologie Makarius des Älteren 1908, 144. In der abendländischen begegnet uns die Idee eines Stufenganges des Betens zuerst bei Joannes Cassianus Coll. IX 25, Mi PL 49. 801 f. (vgl. o. S. 289), der dem mündlichen Vaterunsergebet ein höheres mystisches Gebet folgen läßt. Augustinus (de quant. anim. 70 ff.) konstruiert eine siebenfache mystische Skala, deren letzte Sprosse die „visio atque contemplatio veritatis, perfructio summi et veri boni" darstellt. Es handelt sich jedoch um keine spezifische Gebetsskala. Die Siebenzahl dürfte auf antikes Vorbild zurückgehen; vgl. die *κλίμαξ ἑπτάπυλος* der Mithraslehre. Origenes, Contra Cels. VII 22. Dieterich, Mithralsliturgie 183. Die Skala des Bernhard v. Clairvaux (de scal. claustr. 7) ist keine spezifische Gebetsskala, aber berührt sich mit den Gebetsskalen späterer Mystiker. Bonaventura (Itin. mentis ad Deum 1) unterscheidet, entsprechend den sechs Tagen des Schöpfungswerkes, „sex gradus illuminationum" oder „potentiarum animae", auf denen der Mensch zur „quies contemplationis" aufsteigt. Diese mystische Skala ist ebenso wenig wie die des Augustinus und Bernhard eine „Gebetsskala" im Sinne Davids von Augsburg oder Teresas. Die erste vollständige Gebetsskala stammt meines Wissens von einem deutschen Mystiker des 13. Jahrhunderts; sein Traktat über „die sieben Staffeln des Gebetes" ist bei Pfeiffer, Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts I 387 ff. abgedruckt. W. Preger (Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter II 1881, 17 ff.) erklärte den Franziskaner David von Augsburg für den Verfasser. P. D. Stöckerl O. S. F. (Bruder David von Augsburg, Veröff. d. kirchenhist. Sem. München 1914, 205 f.) hat den Nachweis erbracht, daß dieser deutsche Traktat die Übersetzung eines lateinischen Traktats des David von Augsburg ist, der den Titel führt: „septem gradus orationis" (cod. lat. Monac. 9667, 97 ff.); die deutsche Übersetzung kann jedoch erst dem 14. Jahrhundert entstammen, da sie die Spuren der Eckartschen Mystik aufweist. Eine ähnliche siebenstufige Gebetsskala findet sich im „Buch der sieben Grade" (Th. Merzdorf. der Mönch von Heilsbronn, Berl. 1870, 69—125). — Eine besondere Rolle spielen die Gebetsstufen in der nachreformatorischen Mystik. Die Gebetsskala der hl. Theresa (vgl. RE XIX 523 f.) deckt sich in den Grundzügen mit jener mittelalterlichen Gebetsleiter. Die Gebetsskalen des Johann vom Kreuz (Abh. von den Dörnern SMS XVIII 402 ff.), Franz von Sales (Traité l. VI f.), P. Lacombe (Heppe 104; vgl. 461), Madame Guyon (Moyen court et très facile de faire oraison), Alfons von Liguori (Tillmann II 427) zeigen einen ähnlichen Aufbau wie die Gebetsskala der Teresa. Eine weniger ausgebildete Gebetsskala findet sich bei Johann Arndt, Wahres Christentum II 20, S. 262 ff. Die ausführlichste Beschreibung der mystischen Gebetsstufen findet sich bei dem Jesuiten Scaramelli, Anleitung in der mystischen Theologie aus dem Ital. Regensburg 1855, I 2, 4—211. Schon der eine Umstand, daß er nicht weniger als zwölf Grade des übernatürlichen Gebetes unterscheidet, zeigt, daß er zu künstlichen Begriffsspaltungen fortschreitet, die den älteren Mystikern großenteils fremd sind. Über die Gebetsstufen s. auch A. Poulain, Die Fülle der Gnaden I 1909, 11 ff. 302 ff. Saudreau, Les degrées de la vie spirituelle (Angers 1897 [2], deutsch v. A. Schwabe 1901) war dem Verfasser nicht zugänglich. [232]) Râjendra Lâla Mitra, The Yoga Aphorisms of Patañjali, Calcutta 1883; P. Garbe, Sâmkhya

und Yoga 1896, 43 ff.; Beckh, Buddhismus II 46 f.; Heiler, Buddhistische Versenkung. [233]) Beckh, Buddhismus II 15 ff.; Heiler, Buddhistische Versenkung 1918. 44 f. [234]) Ep. 11, 3 (A. Ries, Das geistliche Leben nach der Lehre des hl. Bernhard 1906, 172 ff.): „servus, mercenarius, filius, sponsa". [235]) Thom. a. Cel. Leg. II 61 p. 241: „Ibi (im Gebet) respondebat iudici, ibi supplicabat patri, ibi colloquebatur amico, ibi colludebat sponso." [236]) Cher. Wand. II 255: „Fünf Staffeln sind in Gott: Knecht, Freund, Sohn, Braut, Gemahl". [237]) Die meisten Literaturnachweise für die folgenden Ausführungen in den obigen Anmerkungen 228—233. [238]) Guyon 7; vgl. Leben der h. Theresa 154. [239]) Tholuck, Sufismus 103. [240]) Gold. Büchl. 139. [241]) SMS 18, 402. 443. [242]) Leben c. 13 S. 186; vgl. 81, 134. 179. [243]) Leben c. 12 S. 163. [244]) Moyen 14. [245]) Leben c. 14 S. 187 ff. [246]) SMS 18, 409. [247]) Guyon veranschaulicht diesen Übergang von dem gefühlsbetonten Meditieren in die reine gefühlsmäßige Stimmung mit einem drastischen Bilde: „Il faut que l'âme avale par un petit repos amoureux ce qu'elle a mâché et goûté." Moyen 8. [248]) SMS 18, 409. [249]) Leben 188; vgl. 196. 202. [250]) Leben c. 16 S. 212 ff. 218. [251]) Moyen 18 ff. [252]) Ang. Nik. IV p. 117; Beckh 61 f. [253]) Heppe 465 f. [254]) Buber 26. [255]) Briefbüchlein 10; Bihlmeyer 391. [256]) Pfeiffer 544; Büttner II 3. [257]) Leben c. 8. 27 S. 124. 345. [258]) Moyen 22 f. [259]) De mag. 2. [260]) Predigten hsg. Vetter 101. [261]) Leben c. 12, übs. Hahn-Hahn 164 ff. [262]) Moyen 7. [263]) Eth.; cod. Coisl. 291 f. 225 (zit. Holl, Enthusiasmus und Bußgewalt 73). [264]) Nelle 7. [265]) In Tim. 65 Ep. 212. [266]) De myst. V 26 p. 237. [267]) Im. 64 B p. 211. [268]) De or. 3 f. (Mi PG 79. 1168); vgl. 34. 54, p. 1173. 1177. [269]) Eth. 2. zit. Holl. Enthusiasmus 73. [270]) Z. B. II ., 3. [271]) Leben Kap. 6 ff. S. 96, 104. 126 f. 162. [272]) Introduction VI 1. [273]) Briefe I 1. 7. [274]) Numenios bei Euseb. praep. ev. XI 2. Plotin. Enn. V 1, 6 (II 147); VI 7, 34 (II 406); 9, 11 (II 456). [275]) Sym. eth. 5 a. a. O. 252 (Holl 39): *μόνος ἐγὼ μόνῳ συνὼν τῷ φωτί* Div. am. 1; cod. Mon Gr. 177 fol. 210: *ὁ μόνος πρὸς μόνον.* [276]) Nelle 139. 141. 152. [277]) Ep. 140, 69. [278]) De serm. Dom. in monte sec. Matth. II 14; ep. 130, 17 f. 21. [279]) De div. nom 3. 1 bei H. Koch, Pseudodionysius Areopagita 183. [280]) Buber 6. [281]) Cher. Wand. II 38; III 83.

Die Varianten des mystischen Gebets.

[1]) Enn. I 6, 7; VI 9, 11. [2]) Oldenberg, Lehre der Upanischaden 1915. [3]) Pope, Tiruvâçagam XXXV; R. Otto, Vishnu-Nârâyana 106. 108. [4]) Mithrasliturgie 179. Vgl. Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen 1910, 28 ff. [5]) De abstin. IV 6. [6]) Cumont, Die orientalischen Religionen 114. [7]) Met. XI 24. [8]) ARW VII 396. [9]) Vgl. Anrich, Das antike Mysterienwesen 114 f.; vgl. 188 f. [10]) Ps. Jamblich, de myst. III 5 p. 111 unterscheidet ausdrücklich drei Stufen des Gotteserlebnisses: 1. die bloße ‚Gegenwart' des Göttlichen (*μετουσία*), 2. die ‚Gemeinschaft' mit ihm (*κοινωνία*), 3. die volle ‚Einigung' (*ἕνωσις*). [11]) Offb. IV 8 S. 102. [12]) Vgl. Wilms, Beten der Mystikerinnen nach den Chroniken der Dominikanerinnenklöster 97 ff. Über den täglichen Kommunionempfang der Katharina von Genua s. F. v. Hügel, The mystical element I 114 ff. Über die Sehnsucht der Mystikerinnen nach dem Kommunionempfang vgl. Maria von Oignies, Acta Sanctorum ed. Bolland., Juni IV 661 A. Charakteristisch ist die Bemerkung ihres Biographen a. a. O.: ‚Idem erat ei vivere et corpus Christi sumere". [13]) Tillmann, Gebet nach der Lehre der Heiligen I 491. [14]) Siehe F. Laib und F. J. Schwarz, Studien zur Geschichte des Altars 1857, 27 ff. 59 ff. 72 ff.; Schnütgen, Eine neuentdeckte eucharistische Taube, Jahrb. d. Vereins v. Altertumsfreunden im Rheinland 83 (Bonn 1887) 201 ff.; J. Hertkens, Das mittelalterliche Sakramentshäuschen. Eine kunsthistorische Studie 1908, 3 ff.; F. Raible, Der Tabernakel einst und jetzt. Eine historische und liturgische Darstellung der Andacht zur aufbewahrten Eucharistie hsg. v. E. Krebs 1908; Irjö Hirn, The Sacred Shrine. A study in the poetry and art of the catholic church, London 1912 c. IX: The Tabernacle. Über die Aussetzung des ‚Allerheiligsten' s. J. B. Thiers, Exposition du sarcement de l'autel, Paris 1677; Gihr, Wetzer und Welte, Kirchenlexikon I 1713 ff. [15]) KH II 2720. [16]) Acta Sanct. Jun. ed. Bolland. tom. IV 660 E; vgl. 643 A. 645. 668 B. [17]) Act. Sanct. April. tom I 446 B (freundl. Hinweise von Dr. Hermann Schneller-München). [18]) Raible a. a. O. 218. [19]) K. Schröder, Der

Nonne von Engelthal Büchlein von der Gnaden Überlast 1871, 18; Wilms a. a. O. 105. [20]) J. König, Chronik der Anna von Munzingen, Freiburger Diözesanarchiv 13 (1880) 159. 161. 163.; F. W. E. Roth, Das mystische Leben der Nonnen von Kirchberg bei Sulz, Alemannia 21 (1893) 115. 142; F. Vetter, Das Leben der Schwestern zu Töß 1906 (Deutsche Texte des Mitt. hsg. Preuß. Ak.) 82. [21]) Strauch 8 f. 17. 27; vgl. 89. 92. 96 f. 105. 130. 143. [22]) Hrsg. v. K. Schröder 1871, 13. [23]) F. Vetter, Das Leben der Schwestern zu Töß 1906, 27; Wilms 105; Greith 383. Vgl. Raible 207 ff. [24]) In 1 Cor. hom. 24 (Mi PG 61, 200). Weitere Stellen Anrich, Das antike Mysterienwesen 181 f. [25]) Strauch 8. Vgl. Chronik der Anna von Munzingen, Freiburg. Diözesanarch. XIII 165. [26]) Büchlein der Weisheit c. 23; Bihlmeyer 291. [27]) Denifle, Blumenlese deutscher Mystiker 1873, 381. [28]) Chronik d. Anna v. Munzingen 161; F. Krebs, Die Mystik in Adelshausen, Festgabe für H. Finke 1904, 69. Beachtenswert ist die Feststellung von F. v. Hügel, daß Katharina von Genua diese Tabernakeldevotion nicht kannte, sondern nur eine eucharistische Mystik im Zusammenhang mit dem Kommunionempfang. The mystical element I 116. [29]) Pfeiffer I 378. [30]) Missale Romanum, Praeparatio ante Missam; Gratiarum actio post Missam. [31]) Hymnus Adoro te, Miss. Rom. a. a. O. [32]) Büchlein der ewigen Weisheit c. 23; Bihlmeyer 303. [33]) IV 4, 1; 16, 2. [34]) A. a. O. 23 S. 303. [35]) IV 14, 2. [36]) A. a. O. 23 S. 295. [37]) IV 4, 2; 16, 2; 17, 1. [38]) Miss. Rom. a. a. O. [39]) Strauch 163. [40]) IV 3, 1 f.; 13, 1; 16, 3. [41]) Miss. Rom. a. a. O. [42]) Pfeiffer I 379. [43]) Div. am. 14, Zag. II 63 b. [44]) IV 1, 9; 11, 2. [45]) IV 3, 1; 16, 2. [46]) Miss. Rom. a. a. O. [47]) IV 1, 10. 13; 2, 2. [48]) IV 4, 5. [49]) Miss. Rom. a. a. O. [50]) IV 2, 1. 3. [51]) Div. am. 3, Zag. II 60 b. [52]) Fehrle, Kultische Keuschheit im Altertum 3 ff.; Farnell, Greece and Babylon 1911, 265 ff.; Anrich, Das antike Mysterienwesen 77. [53]) Ds. 236. [54]) Dümmler, Philol. N. F. 56 (1897), 22 ff. = Kl. Schr. II 209 ff.; Liebknecht, Zur Volkskunde 396. 511. [55]) S. Parthey, Abh. d. Berl. Ak. d. Wiss. 1865, 109 ff.; Reitzenstein, Poimandres 142. 226 f. [56]) A. Jeremias, Allgemeine Religionsgeschichte 57; Farnell a. a. O. 265 ff.; Hartland Ritual and Belief 266 ff. [57]) Dieterich, Mithrasliturgie 123 f. [58]) Tert. ad. ux. 6. [59]) Vgl. R. Reitzenstein, Hellenistische Mysterienreligionen 1910, 20; Dümmler 29 = II 236. [60]) Bei den afrikanischen Ewe heißt der Priester eines tro (Geist) „Frau des trô". Spieth, R. 19. Die Priesterinnen galten bei den Griechen als Frauen oder Geliebte des Gottes, dem sie dienten. Fehrle 12. [61]) Vgl. die Formel: *ὕδε νυμφίε, χαῖρε νέον φῶς.* Firmic. Matern. de err. prof. rel. 104, 28 f. (ed. Halms); Dieterich a. a. O. 122. [62]) Vgl. Thomasakten 11 ff.; Hennecke, Neutest. Apokryphen 484 ff. [63]) Wilpert, Die gottgeweihten Jungfrauen 7; Hieronymus epist. ad Eustochium. [64]) Ad ux. 4. [65]) Ep. ad. Eustoch. 25 ff. [66]) F. Probst, Lehre und Gebet in drei ersten christlichen Jahrhunderten 293 ff. [67]) Orig. Comm. in Cant. opp. ed. Lommatsch 15, 100; Loofs, Dogmengeschichte [4] 202 f. [68]) Macar. Homil. 8; Ep. 2. Vgl. W. Riedel, Die Auslegung des Hohen Liedes in der jüdischen Gemeinde und der griechischen Kirche 1898. [69]) Vgl. Ph. Funk, Jakob v. Vitry, Leben und Werke 1909, 118 f. [70]) Vgl. A. Ritschl, Geschichte des Pietismus 1880. [71]) Vgl. Pfister, Die Frömmigkeit des Grafen Zinzendorf. [72]) Rud. Otto, Vishnu-Nârâyana 149, Söderblom, Tieles Kompendium 349 f. [73]) Macauliffe, The Sikh Religion VI 209. 212. [74]) L. Zoepf, Die Mystikerin Margaretha Ebner 1914, 70 ff. [75]) Maria Ogniacensis, Act. Sanct. Jun. IV 659 E ed. Bolland.; Margaretha Ebner, Offenb. hsg. Strauch 105. 136; L. Zoepf a. a. O. 119 ff.; Chronik der Anna von Munzingen, Freiburger Diösesanarchiv XIII 176. 180. Vgl. E. Wechßler, Das Kulturproblem des Minnegesangs I 1909; bes. c. 12: Minne und christliche Mystik 242 ff. Über den Einfluß der höfischen Poesie auf Mechthilds Dichtung s. H. Stierling, Studien zu Mechthild v. Magdeburg Diss. 1907. E. Schiller, Das mystische Leben der Ordensschwestern zu Töß 1903, 56 ff. [76]) Cher. Wand. III 23 ff.; IV 1 ff. [77]) Tholuck, Blütenlese 128 (Jalâl ed-dîn Rûmî, Masnevi); Rudolf Otto, Vishnu Nârâyana 149. [78]) O. Pfister, Hysterie und Mystik bei Margaretha Ebner, Zentralblatt für Psychoanalyse I (1911) 468 ff.: E. Lucka, Drei Stufen der Erotik 1916 [5]. [79]) Fehrle 15 ff.; Dieterich, Mithrasliturgie 130 ff. [80]) Vgl. Söderblom, Religionsproblemet 262 f. [81]) Brh. Ar. Up. IV 3, 21.

[82]) Enn. VI 7, 34 (Müller II 406). [83]) Vgl. die grundlegende Unterscheidung von sexuellem Begehren und seelischer bzw. metaphysischer Erotik bei Emil Lucka, Drei Stufen der Erotik. [84]) Vgl. die Schilderungen der siccitas bei Bernhard in Canticum serm. 54; Seuse, Büchlein der ewigen Weisheit 6; Teresa, Leben c. 20 S. 258 ff. [85]) Vgl. Bernhard serm. 32. [86]) F. H. Dalberg, Gîtagovinda oder der Gesang Jâyadevas, Erfurt 1802. [87]) Offb. I 54 S. 22. [88]) Zarathustra (Taschenausg. Leipzig 1906) 78. [89]) Strauch 21. 86 ff. 90 f. Vgl. Puccini, Vita della B. Maddalena de' Pazzi 160 f. [90]) Offb. V 13 S. 140. [91]) III 21. 1 ff. u. ö. [92]) Hase, Katerina v. Siena, Ges. W. V 158. [93]) Buber 103. [94]) Strauch 109. 136 u. ö. [95]) I 44. 52; III 1; V 11. 21. 35; VII 38 u. ö. [96]) Bihlmeyer 92. 174. 395. 541. 548 usw. [97]) Geistl. Ged. 12. 20 ff. 88. 102. [98]) Bihlmeyer 496. [99]) Le Poesie del B. Frate Minore Jacopone da Todi, Venedig 1617 p. 717. [100]) Offb. I 23; III 23; V 17; VII 38 (S. 13. 88. 142. 253). [101]) Exerc. 3 ff.; Revel. I 637. 646. 662. [102]) Strauch 165. [103]) Poesie del Jac. p. 840. [104]) Offb. II 25, S. 49. 51. [105]) Exerc. 3; Revel. I 633. [106]) Büchlein der ewigen Weisheit c. 8, Bihlmeyer 230. [107]) Ausgew. Gedichte übs. v. Schlüter-Stork 1864. 315. [108]) Minnebüchlein; Bihlmeyer 548. [109]) Leben c. 34 S. 452. [110]) A. a. O. 548. [111]) III 5. 5. [112]) Leben c. 50, Bihlmeyer 174. [113]) Offb. I 44; II 25 (S. 22. 52). [114]) A. a. O. 87. [115]) Offb. I 44 S. 22. [116]) Leben S. 452. [117]) Buber 206. [118]) Leben c. 39 S. 538. [119]) Strauch 140. Diese an ein mittelalterliches Volkslied anklingende Wendung kehrt mit geringen Variationen in den Schriften der Brautmystiker sehr häufig wieder. Mechthild v. Hackeborn, Liber spec. grat., Rev. Gertr. Mecht. II 10. 140. 233; Strauch, Offenbarungen der Adelheid Langmann 46; ds. Marg. Ebner 146; Zoepf, Marg. Ebner 72. [120])Vgl. Heppe, Geschichte der quietistischen Mystik 1875; E. Lehmann, Mystik 124 ff. [121]) R. Otto, Vishnu Nârâyana. [122]) Heppe 59. [123]) Leben S. 158 f. 204. 291. [124]) Moyen 21. [125]) Introduction IV 13. [126]) Moyen 23. Vgl. François de Sales a. a. O. IV 13 f.; Traité IX 5. [127]) Moyen 21. [128]) Prop. 25; Heppe 275. [129]) Heppe 83. 110 ff. 130. [130]) Heppe 463. [131]) Heppe 140. [132]) Prop. 21; Heppe 275. [133]) Heppe 471. [134]) Heppe 40. [135]) Heppe 48. [136]) Lettres spirituelles I 173; Heppe 470. [137]) Stellen bei Heppe 467 f. [138]) Gebete großer Seelen 137. [139]) Traité IX 4; Heppe 56. [140]) Heppe 336 f. [141]) Prop. 14 f.; Heppe 273. [142]) Cher. Wand. I 19. 75. 91. 174. [143]) Heppe 59. 471. [144]) François de Sales, Traité IX 14. [145]) Brief an Mad. Chantal, Heppe 47. [146]) Heppe 471. [147]) Heppe 83. [148]) Buddha 368. [149]) Buddhismus II 57 f.

IV. Das Gebet in der prophetischen Frömmigkeit.

[1]) Vgl. Deißmann 97. [2]) Vgl. Deißmann 99; Von der Goltz 22 ff.; Wernle, Jesus 55. 363; Aug. Werner, Jahrb. f. prot. Theol. 1881, 390. [3]) Letzte Betrachtungen übs. Liebusch 41. [4]) Erl. 64, 289 f. [5]) Böhmer, Bekenntnisse 21. [6]) Aufzeichnungen und Briefe des ersten Quäckers übs. v. Stähelin 14. [7]) Grace abounding, Works II 25; vgl. II 9. [8]) Oeuvres II 26 ff. [9]) Die Lesart bei Justin scheint dem ursprünglichen Wortlaut des Gebets am nächsten zu kommen. Über das dieses Gebet motivierende Erlebnis vgl. Von der Goltz 12 ff.; Weiß, Schriften des Neuen Testaments I 322 f. [10]) Pred. am 5. S. n. Ost., Erl. 2 262. [11]) De or., Inst. rel. chr. CR 1 (29) 904. [12]) Zu Gen 44, 18 (Walch II 2418). [13]) Tischr. 15, 3 (Erl. 59, 3); Buchw.-Kaw. 6, 259. [14]) Zu Lk 18, 31 ff. (Erl. 1, 248). [15]) Zu Mt 7, 7 ff. (Erl. 43, 290). [16]) Tischr. 15, 1 (Erl. 59, 1); Buchw. Kaw. 3, 214. [16b]) Instit. rel. Chr., CR I 907. [17]) Zu Gen. (Walch I 1672. 1808 f. II 42. II 836. 2414 ff.); Ev. Lk 18 (Erl. 1, 249). [18]) Walch II 2415. [19]) Zu Gen. (Walch II 2418). [20]) Discours touching prayer. Works I 443. [20b]) Buchw.-Kaw. 8, 216. [21]) Zu Gen. (Walch I 1908 ff. 2044; II 2044); Erl. 21. 161; 43, 177. [22]) Grace, II 9. [23]) Pr. a. 5. S. n. Ost. (Erl. 2, 273); Tischr. 15, 10 (Erl. 59, 8); Erl. 8, 36; 23, 240; 50, 110. [24]) Disc., I 448. [25]) CR 1, 908; vgl. Calvins Lebenswerk in seinen Briefen II 176. [25b]) Buchw.-Kaw. 3, 289. [26]) Disc., I 444. [27]) I Sm 1, 15; Ps 42, 5; 62, 9; 142, 3; Klgl 2, 19. [28]) Zu Mt 6, 5 ff. (Erl. 43, 173); 7, 7 ff. (Erl. 43, 288). [29]) CR 1, 903. 917. 919. [30]) Disc., I 144; vgl. 631. [31]) Aufz.,

u. Briefe 16. 122. 215. 163. [31b]) Letzte Betrachtungen übs. Liebusch 68. [32]) Disc., I 443. [33]) Buchw.-Kaw. 3. 214. [34]) Grace, II 7. [35]) Zu Gen 34. 18; Walch II. 2418; Pr. a. 5. S. n. Ost. (Erl. 2, 272). [36]) Aufz. u. Briefe 263. [37]) Disc., I 448 ff. [38]) Zu Mt 7, 7 ff. (Erl. 43, 286 f.) gekürzt; vgl. Calv. CR 1, 936. [39]) Zu Gen 34, 18 (Walch II 2418); Tischr. 26, 34 (Erl. 60, 107); vgl. zu Jo 17 (Erl. 50, 161 ff.). [40]) Söderblom, När stunderna växla I 59. [41]) Erl. 43, 290; 59, 6. [42]) CR 1, 936. [43]) Pharisean and Publicain, II 677; Disc., I 448; vgl. 454. [44]) Grünberg, Spener II 165. [45]) Wie man beten soll, für Meister Balbier (Erl. 23, 221). [46]) Aufz. u. Briefe 90. [47]) Söderblom a. a. O. I 49. [48]) Deißmann 96; vgl. von der Goltz 23. 26. [49]) Aufz. u. Briefe 90. [50]) Vermahnung zum Gebet wider die Türken (Erl. 32, 88); Zu Jo 16, 23 (Erl. 12, 160). [51]) P. Sabatier, Vie de St François d' Assise 1894 [9], 212. [51b]) Theologische Ethik III 496. [52]) Ausl. d. Vaterunser f. einfältige Laien, Erl. 21, 161. [53]) A. a. O. 166. [54]) J. Otter, Bettbüchlein, 1541 bei Althaus, Evangelische Gebetsliteratur 36. [55]) Zu Mt 6, 5 ff. (Erl. 43, 178) gekürzt. [56]) Erl. 64, 289 f. [57]) Ausl. d. Vat. f. einf. Laien, Erl. 21, 160. [58]) CR 1,922. [59]) Buber 221. [60]) CR 1, 922. [61]) Ps 3, 5; 6, 9; 28, 2, 6; 31, 23 usw. [62]) Mk 15, 34; Mt 27, 46; Hebr 5, 7. [63]) Böhmer 21. [64]) Kolde, Luther (Unsere Religiösen Erzieher II) 21. [65]) V. Dietrich an Melanchthon, Walch XVI 2138. [66]) Disc., I 451. [67]) Zu Gen 17, 19 (Walch I 1675); Tischr. 15, 46; Weim. 1, 340. [68]) Zu Gen 30, 22 (Walch II 843); zu Gen 34, 18 (Walch II 2414); Pr. a. 5. S. n. Ost, Erl. 12, 159. [69]) Disc., I 451. [70]) S. K. Österreich, Einführung in die Religionspsychologie 1917, 49 ff.; H. Weinel, Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter 1899, 71 ff. [71]) Erl 1, 248; 12, 158; 23, 18; 43, 175. 177. 183. 289. 291. [72]) Zu Mt 6, 5 ff. (Erl. 43, 174). [73]) CR 1, 917. [74]) Ausl. d. 21. Art. CR 2 (89), 223. [74b]) CR 1, 910. [75]) Leben c. 13 S. 178. [75b]) CR 1, 904. [76]) CR 2, 226. [77]) Zu Gen 19, 18 (Walch I 1906). [77b]) Buchw.-Kaw. 3. 214. [78]) CR 2, 224 ff. [79]) Erl. 2, 265; 12, 158 f.; 21, 180. 225; 23, 18; 35, 356; Walch II 2418. [80]) Erl. 38, 367. [81]) Achmed ibn Tajmîja, Buch des frommen Wortes übs. v. Wiesel 26. [82]) Ys. 44; vgl. 31, 14 ff. [83]) Grace, II 7. [84]) H. Cohen, Der Begriff der Religion im System der Philosophie 1915, 104. [84b]) Letzte Betrachtungen übs. Liebusch 22. [85]) Zu Ps 51 (Erl. 37, 396). [86]) Grace, II 25. [87]) Forme de prières ecclésiastiques CR 6 (34), 178. 182. [88]) Wiesel 26. 47; Koran II 286. [89]) Tischr. 15, 13 (Erl. 59, 41). [90]) CR 6, 177. [91]) Oeuvres II 32. [92]) CR 6, 182. [93]) Oeuvr. II 28. [93b]) Erl. 22, 21 f. 28 = Weim. 10 II, 395 f. 404. [94]) Wiesel 43. 48. [95]) CR 6, 178. [95b]) Berach. jer. 7 d bei Perles Boussets Religion des Judentums kritisch untersucht 99. [96]) Ausl. d. Vat. f. einf. L., Erl. 21, 193 f.; Erl. 22, 30 = Weim. 10 II, 405 f. [97]) Tagebuch (20. 1. 1839) bei Gottsched, Buch des Richters 102. [97b]) Berach. 7 d bei Perles a. a. O. 99. [97c]) Erl. 22, 22 = Weim. 10 II, 396. [97d]) Erl. 22, 26 = Weim. 10 II. 400 f. [97e]) Walch X 1692. [97f]) Tischr. 15, 48; Weim. 1, 340. [98]) O. Dioelius, Vaterunser 10. [99]) Eph. 1, 16 f.; 3, 16; Phil 1, 9; Kol 1. 9; 2 Thess 1, 11. [100]) Mart. 8, 1; vgl. 5, 1. [100b]) Buchw.-Kaw. 8. 417 f. [101]) Lebenswerk in seinen Briefen Nr. 204. 206; vgl. Nr. 246. [102]) Grünberg, Spener I 372. [103]) Mart. 5, 1; 8, 1. Wenn uns in den Gebeten mittelalterlicher Mystikerinnen, wie der Mechthild von Magdeburg (Offenb. V 35. 37) die universelle Fürbitte begegnet, so liegt hier eine Durchbrechung des asozialen mystischen Prinzips und ein Einfluß des prophetischen Frömmigkeitsgeistes und der kirchlichen Liturgie vor. [103b]) Vorwerk, Gebet und Gebetserziehung 101. [103c]) Buchw.-Kaw. 6, 128 f. [104]) Die Geschichtlichkeit dieses Logion steht außer Zweifel, obgleich das Wort nur bei Lukas überliefert ist und nur in einem Teil der Handschriften steht. Die Textgeschichte dieses Wortes ist ein Analogon zu der Überlieferung der Johannes-Perikope von der Ehebrecherin, die in den meisten Handschriften ausgemerzt ist. Die dogmatische Polemik, welche in der Urgemeinde gegen das Judentum einsetzte, nahm daran Anstoß, daß Jesus für die verblendeten Juden, die ihn ans Kreuz schlugen, betete. Vgl. Deißmann 99; von der Goltz 21. [104b]) Friedrichsen, Geheiliget werde dein Name, Theol. Tidskrift VIII (1916); vgl. Theol. Lit. Zeitung 1918, 3109.

[105]) 1 Kor 16, 22; Apok 22, 20; Did 10, 6. Vgl. Deißmann, Paulus 1911, 80. [106]) Weingarten, Revolutionskirchen Englands 95. [107]) Pr. ü. Lk 21, 25 ff. (Erl. 18, 369), Tischr. 15, 43 (Erl. 59, 30); vgl. Vorr. zur Erkl. v. Gen 1—25, Walch I Weim. 2, 97. Buchw.-Kaw. 1, 268; 8, 217. [107 b]) Predigten ausgew. und übs. v. H. Schottenmüller Berlin 1901, 118. [108]) Schon beim Völkerapostel spielt die Bitte um Verbreitung des Gotteswortes eine bedeutsame Rolle. Eph 6, 18; Kol 4, 2; 2 Thess 3, 1 f. [109]) CR 6 (34), 173. 178. [110]) Disc., I 446. [111]) Oeuvr. II 30. [112]) Vgl. Aug. de serm. Dom. in monte sec. Mt II 25 ff.; weitere Stellen bei Tillmann, Gebet nach der Lehre der Heiligen II 99 ff. [113]) Mand. IX 7, 8. [114]) Aug. ep. ad Prob. 130, 12; Thom. S. Th. II 2, q. 83 a. 6. [115]) Zu Gen 25, 21, Walch II 43; zu Mt 7, 7 ff.., Erl. 43, 287. [116]) Tischr. 48, 28 (Erl. 61, 436). [117]) Tischr. 15, 14 (Erl. 59, 12). [118]) Tischr. 15, 11. 34 (Erl. 59, 9. 25); M. Rade, Luthers Leben, Taten und Meinungen 1890, 643. (Freundl. Hinweis v. Kirchenrat Prof. D. Engelhardt.) [119]) Lebenswerk in seinen Briefen I 284. 373. [120]) Tageb. 1849 bei A. Bärthold, Sören Kierkegaard 1906, 38. [121]) Wiesel 26. 40. [121 b]) Theol. Ethik III [2] 494. [121 c]) Aus der Welt des Gebets 125. [121 d]) Verkehr des Christen mit Gott 156 f. [121 e]) Predigten II 107. [122]) Disc., I 456. Dying Sayings. Works I p. XIV. [123]) Oeuv. II 34. [124]) Zu Gen 19, 18, Walch I 1906. [125]) A. a. O. 1907; Ausl. d. Vat. f. einf. L. (Erl. 21, 163). [126]) Erl. 64, 289. [127]) V. Dietrich an Melanchthon Walch XVI 2138. [128]) Erl. 32, 89 f. [129]) CR 6 (34), 182. [130]) Vgl. Ps 6, 6; 30, 10; 115, 17; Jes 38, 18 f. [131]) CR 6, 182. [132]) Goldziher I 304. [133]) Tischr. 15, 4 (Erl. 59, 5); Rade, Luthers Leben 643. [134]) Tischr. 48, 28 (Erl. 61, 436). [135]) Zu Gen 25, 21 (Walch II 42). [136]) CR 6, 182. [137]) Erl. 12, 165; 16, 69; Walch XI 1241; Buchw.-Kaw. 8, 262. Rade, Luthers Leben 643. [138]) Walch XVI 2138. [139]) Zu Mt 7, 7 (Erl. 43, 289). [140]) CR 6, 176. [141]) Tischr. 15, 11 (Erl. 59, 9). [142]) Buchw.-Kaw. 5, 251; Erl. 32, 87. [143]) CR 6, 182. [144]) S. Köberle, Gebetserhörung im A. T. 262 ff. [145]) CR 6, 182. [145 b]) Letzte Betrachtungen übs. Liebusch 21. [146]) Jo 14, 13; 15, 16; 16, 23. S. u. Kap. H. Abs. 6. [147]) Pred. 5. S. n. O., Erl. 2, 268. [147 b]) Disc., I 445. [148]) Jes 63, 15 f.; 64, 7. [149]) Erl. 2, 268. [150]) CR 6, 182. [151]) Tischr. 48, 28 (Erl. 61, 436). [152]) Conf. X 28. [153]) Erl. 1, 248; 37, 387. [154]) CR 6, 172. [155]) Bab. Sanhedr. 105 a bei Goldziher 314. [156]) Vgl. von der Goltz a. a. O. 58 ff. [157]) Erl. 1, 249; 64, 289. [158]) Zu Gen 25, 21 (Walch I 42. 842 f.); Ausl. v. Lk 18 (Erl. 1, 246 ff.); Tischr. 15, 42. 49 (Erl. 59, 30. 33). [158 b]) Tagebuch 1849; Venator, Aus den Tiefen der Reflexion 24. [159]) Goldziher 313. [160]) Wiesel 29. 42. 52. [160 b]) Letzte Betrachtungen übs. v. Liebusch 20 f. [161]) Böhmer a. a. O. 21. [162]) Zu Ps 4, 2 (Walch IV 455); zu Ps 51 (Erl. 37, 387); zu Mt 7, 7 (Erl. 43, 290); Erl. 23, 74. [163]) Oeuvr. II 29. [164]) Wiesel 42. [165]) Zu Ps 51, 7, Erl. 37, 390 f.; Erl. 47, 325. [166]) CR 6, 181. [167]) Oeuvr. II 28. [168]) Vgl. Aug. Serm. 115 de verb. ev. 18, 1: „Fides fundit orationem, fusa oratio etiam ipsi fidei impetrat firmitatem." [169]) Smend, Alttestamentliche Religionsgeschichte 255. [170]) Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte 143. [170 b]) Vgl. Le Roy, Gebetsleben im Psalter, M. Past. Th VII (1911) 149. [170 c]) Letzte Betrachtungen übs. Liebusch 59 ff. [171]) Erl. 64, 289 f. [172]) Zu Gen 19, 18 ff.; 25, 21; 32, 9 ff. (Walch I 1912; II 43, 1104). [173]) Disc., II 456. [174]) Lebenswerk in seinen Briefen II 176. [175]) S. o. S. 44, 367 f. [176]) Ausl. d. Vat. f. einf. Laien, Erl. 21, 225. [177]) Wiesel 42. [178]) Zu Ps 25, 2, Erl. 38, 367; V. Dietrich an Melanchthon Walch XVI 2138. [179]) Trostbrief a. d. Christ. z. Oschatz, Erl. 55, 2. [180]) Hist. v. Leid. u. Sterb. Chr., Erl. 2, 29. [181]) FR II 1, 678. Vgl. Kabir, Hymns; Macauliffe, The Sikh Religion VI 197. 202; Otto, Vishnu Nârâyana 51 f. [182]) Zu Ps 112, 2 (Erl. 40, 253). [182 b]) CR 1, 937. [182 c]) Erl. 11, 57. [183]) Mk. 14, 32 ff.; Mt 26, 36 ff., Lk 22, 39 ff. Vgl. von der Goltz 16 ff.; Deißmann 98; Schleiermacher, Predigten I 32. [184]) Von der Goltz 29 ff.; Monrad, Aus der Welt des Gebets 54. [185]) Tischr. 15, 4 (Erl. 59, 5). [186]) Tischr. 48, 28 (Erl. 61, 436). [187]) Ausl. d. Vat. f. einf. Laien, Erl. 21, 224 f. [188]) Oeuvr. II 33. [189]) Zu Ps 127, 3, Walch IV 2711. [190]) Hist. v. Leid. u. St. Chr., Erl. 2, 30 f. [191]) CR 1, 936. [192]) Disc., I 446. [193]) Erl. 14, 172 f., 22, 325. [194]) Tagb. 1851 bei Gottsched, Buch des Richters 90. [195]) Vgl. Angelus Silesius, Cher. Wand. I 294: „Wir

beten: es geschehʼ, mein Herr und Gott, dein Wille! Und sieh, er hat nicht Will, er ist einʼ ewge Stille. [196]) Religionsphilosophie 114. Vgl. Ménégoz, Gebetsproblem 62. [197]) Schriften des Neuen Testaments I [2] 1907, 466. [198]) Verkehr des Christen mit Gott, im Anschluß an Luther dargestellt, 1886, 155. [199]) CR 1, 917. [200]) Ausl. d. 21. A., CR 2, 233. [201]) Calv. CR I 917. [202]) Roe 1, 8; 1 Kor 1, 4. 5; Eph 1, 15 usw. [203]) Conf. II 7. [204]) 3. Pred. a. Christt. (Erl. 1, 79). [205]) Zu Ps 68, 19 (Erl. 17, 318). [206]) Oeuvr. II 28. 30. [206 b]) Geistl. Lieder hsg. Nelle 5. [207]) Deißmann 95. [208]) Wiesel 30. [208 b]) Dieselbe Formulierung fand ich nach Erscheinen der Erstauflage meines Werkes bei W. Koepp, Johann Arndt 263. 280. [209]) Baudissin, „Gott-schauen" in der alttestamentlichen Religion, ARW XVIII 173 ff. [210]) Erl. 1, 247; 2, 270; 60, 111. [211]) Zu Mt 21 (Erl. 44, 246). [211 b]) Letzte Betrachtungen übs. Liebusch 21. [212]) CR 1, 904. [213]) Zu Gen., Walch I 43; Erl. 2, 263. [214]) CR 2, 224. 227. [215]) Disc., I 457; Pharisean, II 677. [216]) Oeuvr. II 28. [217]) Tagb. 1848 bei Venator, Aus den Tiefen der Reflexion 120. [218]) Zu Gen 25, 21 (Walch II 43). [218 b]) Dying Sayings, Works I p. XIV. [219]) CR 1, 919. [220]) Zu Mt 6, 5 ff., Erl. 43, 172 f. [221]) CR 2, 348. [222]) CR 1, 919. [223]) B. Duhm, Jesaja [2] 245. [224]) Dan 6, 10; Job 3, 10 f.; Ap. G. 19, 9. [225]) Mk 1, 35; 6, 41; Lk 6, 12; 9, 18. 28. [226]) Zu Mt 6, 5 ff., Erl. 43, 173. [227]) CR 2, 227. 348. [228]) Tischr. 15, 1. 34 (Erl. 59, 1. 3. 25). [229]) Walch I 1675. 1912; Walch II 43; Zu Gen 30, 22 (Walch II 843), 34, 18 (Walch II 2414); Erl. 23, 340; Erl. 49, 316; zu Mt 6, 5 ff. (Erl. 43, 173); Ev. a. 5. S. n. Pf. (Erl. 12, 158); Tischr 15, 1 (Erl. 59, 2). 15, 28 (Erl. 59, 22). [230]) Tischr 15, 30 (Erl. 59, 23). [231]) Ev. Lk 18 (Erl. 1, 248 f.); zu Gen 17 (Erl. 35, 356). [232]) Zu Gen 19, 18 ff. (Walch I 1906 ff.). [233]) Zu Gen 19, 18 ff. (Walch I 1908); 30, 22 ff. (Walch II 843). Buchw.-Kaw. 1, 303 f. [234]) Tagebuch 1848 bei Venator 119. [234 b]) Abschiedsworte (Ausgew. Schr. 7) 100. [234 c]) Goldenes A-B-C, hsg. v. Zychlinski 46. [234 d]) Philo, Quis rer. div. her. 6, 21; ed. Cohn-Wendland III p. 2. 6; ed. Mangey I 473. 476. [235]) J. Hörmann, Untersuchungen zur griechischen Laienbeicht 35; vgl. 56. 66. 189 ff. 204 f. 243; Holl, Enthusiasmus und Bußgewalt 185. [236]) Leben c. 39, Hahn S. 529; vgl. ebenda S. 99. 527. [237]) Tiele, R. A. II 105. [238]) Mk 14, 36; 15, 34; Mt 6, 9; 11, 26; Jo 11, 41; 12, 27; 17. Vgl. Dalman, Worte Jesu I 157; von der Goltz 11 f.; Söderblom, Jesu Gudsnamn in När stunderna växla II 24 ff.; W. Engelhardt, Gott unser Vater. Eine neutestamentliche Studie 1912, 7 ff. [239]) V. Dietrich an Melanchthon (Walch XVI 2138). [240]) Zu Gen 20, 17 f. (Walch I 2046); Ausl. d. Vat. f. einf. L. (Erl. 21, 163); zu Mt 6, 5 ff. (Erl. 43, 174. 181); Erl. 49, 313. [241]) Ausl. d. 21. A., CR 2, 224. [242]) Zu Jo 14 (Erl. 49, 114). [243]) Vgl. von der Goltz 58 ff. 166 ff. [244]) Zu Gen 19, 18 (Walch I 1912); Pr. Jo 16, 23 ff. (Erl. 2, 268); zu Mt 7, 7 ff. (Erl. 43, 291); Tischr. 15, 1 (Erl. 59, 2). [245]) Zu Gen 17, 19 (Walch I 1672); 19, 18 (Walch I 1912); 32, 9 (Walch II 1106); zu Mt 6, 5 ff. (Erl. 43, 175. 181); 7, 7 ff. (Erl. 43, 288, 291). [246]) Zu Gen 19, 18 ff. (Walch I 1910); Ausl. d. Vat. f. einf. Laien (Erl. 21, 225). [246 b]) CR 1, 909. [247]) Erl. 21, 227; Serm. v. Gebet, E 16, 69 ff.; Ev. a. 5. S. n. Ost. (Erl. 12, 155. 167). [248]) An Melanchthon Walch XVI 2137 f. [249]) Erl. 21, 160. [249 b]) Perles, Boussets Religion des Judentums kritisch untersucht 103. [250]) Zu Gen 20, 17 (Walch I 2044); zu Mt 6, 5 ff. (Erl. 43, 171 ff.); Ausl. d. Vat. f. einf. Laien. Erl. 21, 161. Anw. f. Meist. Balbier, Erl. 23, 221; Weim. 9, 134. [252]) Zwingli, Ausl. d. 21. Art. (CR 2, 223. 228), 46. Art (2, 352). [252]) Paradoxa 205. 250. [253]) Disc., I 450; Dying sayings, Works I p. XIV. [254]) Grünberg, Spener II 165. [255]) Disc., I 444. 448. 461. [256]) Aufzeichn. u. Briefe 90; vgl. 23. 262 f. [257]) Weingarten, Revolutionskirchen Englands 29 f. [258]) Ev. a. 5. S. n. Ost. (Erl. 2, 273; Erl. 12, 157); Ausl. d. Vat. f. einf. L. (Erl. 21, 227). Zu Luk 18, 31 (Walch XIII 539); Buchw.-Kaw. 5, 439 f. [259]) Zu Mt 6, 5 ff. (Erl. 43, 177); Tischr 15, 4 (Erl. 59, 5). Buchw.-Kaw. 3, 213 f.; Walch VII 740. [260]) Ausl. d. 21. A., CR 2, 225. [261]) Paradoxa 249. [262]) Ep. ad Prob. 130, 12. [263]) Ausl. d. Vat. f. einf. Laien, Erl. 21, 162. Buchw.-Kaw. 6, 134; Weim 10 II, 376. [264]) CR 1, 935. [265]) Theol. Ethik III [2] 496.

G. Das individuelle Gebet großer Männer (Dichter und Künstler).

[1]) ARW XV 133. [2]) Fragments d'un journal intime I 224; II 222. [3]) Heppe, Quietistische Mystik 469. [4]) Buber, Ekstatische Konfessionen 22. [5]) Entw. z. Mahomet 1772/3. [5b]) Fragments d'un journal intime II 124. [6]) Bekenntnisse hsg. v. O. Fischer 1912, 203. [7]) Memoiren einer Idealistin 1876 III 168. [8]) Rabbi Nachman, ARW XV 130. [8b]) Fragments I 87. II 93. 124. 290. [9]) Fragments I 43. [9b]) Fragments I 87. II 27. 97. 124. 221. 290. [10]) Lebenserinnerungen hsg. v. A. de Lagarde 21; vgl. Amiel, Fragments II 87. [11]) Memoiren III 168. [12]) Fragments II 104. [13]) Fragments II 8. [14]) Fragments II 8. 202. [15]) Sehnsucht (H 3, 12); Werther II (H. 14, 96). [16]) Mahomet, Nachthymne (Hempel 8, 45). Die Goethezitate entnahm ich aus Th. Vogel, Goethes Selbstzeugnisse über seine Stellung zur Religion 1888. [17]) F. Kerst, Beethoven im eigenen Wort 1904, 23. [18]) Elegie (H. 1. 187); Ganymed (H. 1, 164). [18b]) Fragments II 318. [19]) Künstlers Morgenlied (H. 2, 184). [19b]) H. Benzmann, Moderne deutsche Lyrik (Reklam) 226. 294. [20]) Geyer-Rittelmeyer, Leben aus Gott 313. [21]) Lebensabend einer Idealistin 1898, 172. [22]) Fragments I 40; II 318. [23]) Lebenserinnerungen 21. [23b]) Kerst a. a. O. 168. [23c]) Briefe und Reden übs. v. M. Stähelin, Basel 1911, 527. [23d]) Nach der Übs. des Verf. freundlich umgedichtet von Frau Pfarrer Frieda Meyer-Stöß (Fessenheim). [24]) Gebete großer Seelen 46. 69. 115. [25]) L. Nohl, Beethovens Leben II 387; Gebete großer Seelen 105. [26]) F. Campe, Reliquien von Dürer 1828, 128 f. [27]) Leben übs. v. Goethe 1803. I 304 f. (Freundl. Hinw. v. Un. Prof. Dr. Al. Fischer). [28]) Nohl a. a. O. II 133 f. 401; III 109. [29]) Tagebücher I 255. [30]) Leben I 303. [31]) Kerst a. a. O. 188. [32]) Gebete großer Seelen 23. [32b]) Sämtl. Werke, Leipzig I 110. [33]) Tageb. I 223. [34]) Meine grüne Erde, Dresden 1904, 36. Zahlreiche Dichtergebete finden sich bei H. Kluge, Auswahl deutscher Gedichte 1913, aus der die oben angeführten nicht ausdrücklich zitierten Gedichte entnommen sind. (Freundl. Hinweis von stud. phil. H. Heintze); ferner bei P. Eberhardt, Das Buch der Stunde, Eine Erbauung für jeden Tag des Jahres gesammelt aus allen Religionen und aus der Dichtung, Gotha 1915; A. Bartels, Eine feste Burg ist unser Gott, Deutsch-christliches Dichterbuch 1916.

H. Das gottesdienstliche Gemeindegebet.

[1]) Ad. Köstlin, Geschichte des christlichen Gottesdienstes 1887 (zeichnet sich durch feine Charakterisierungskunst aus); Rietschel, Lehrbuch der Liturgik I 1900; H. Hering, Liturgie RE XI 538 ff.; Art. Liturgy, Jewish Encyclopedia VIII 132 ff.; Baumgarten, Gebet (liturgisch) RGG II 1166 ff.; Baumstark, Liturgien KH II 677 ff.; P. Drews, Gottesdienst RGG II 1570 ff.; Petersen, Agende RGG I 224 ff.; C. J. Nitzsch, Praktische Theologie II Bonn 1848, 327 ff.; Theod. Harnack, Einleitung und Grundlegung der praktischen Theologie I, Erlangen 1877; Th. Kliefoth, Liturgische Abhandlungen, Schwerin 1858 ff.; J. Smend, Der evangelische Gottesdienst, Göttingen 1904; Fr. Rendtorff, Geschichte des christlichen Gottesdienstes unter dem Gesichtspunkt der liturgischen Erbfolge. Eine Grundlegung der Liturgik, Gießen 1914; Karl Anton, Angewandte Liturgik (Prakt.-theol. Handbibl. hsg. Niebergall), Göttingen 1918 (überaus reichhaltig und sehr bedeutsam); F. Chr. Achelis, Das liturgische Gebet, M PastTh V 1909, VI 1910, 176 ff.; Quardini, Vom Geist der Liturgie (Ecclesia orans) 1918. Als Sammlungen liturgischer Gebetstexte seien erwähnt: H. A. Daniel, Codex liturgicus ecclesiae universae I Romanae, II Lutheranae, III Reformatae atque Anglicanae, IV Orientalis, Leipzig 1847 ff.; C. Clemen, Quellenbuch zur praktischen Theologie I, Gießen 1910. H. Hering, Hilfsbuch zur Einführung in das liturgische Studium 1888; Liturgische Texte in den „Kleinen Texten für theologische Vorlesungen und Übungen" hsg. v. H. Lietzmann 1909 ff. (zahlreiche Einzelhefte); F. E. Brightman, Liturgies Eastern and Western I: Eastern Liturgies 1896; Griechische Liturgien übs. v. R. Storf, eingel. v. Th. Schermann BKV 5, 1912; von der Goltz, Gebet in der ältesten Christenheit 1901, Anhang. Weitere Hinweise bei Köstlin, Rietschel und bei A. Baumstark, Die Messe im Morgenlande 1906. [2]) Vgl. Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte 1894, 153

Dalman, Gottesdienst, synagogaler, RE 7, 7 ff., H. L. Strack, Synagoge RE 19, 223 ff.; W. Bousset, Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter 1903, 149 ff.; K. Kohler, Über Ursprung und Grundformen der synagogalen Liturgie. Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Judent. 1893, 441 ff. 489 ff.; J. Elbogen, Studien zur Geschichte des jüdischen Gottesdienstes 1907; Ds., Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung 1913, bes. 232 ff. (beste Monographie über den Gegenstand); dort S. 12 f. die weitere Literatur. [3]) Die Synagogen sind in Ägypten seit 230 v. Chr., in Palästina seit der Makkabäerzeit sicher nachweisbar (Joseph. Ap. I 22; Bell. Jud. VII 3, 3); aller Wahrscheinlichkeit nach ist ihre Entstehung bald nach der Rückkehr aus dem Exil anzusetzen. Vgl. Elbogen, J. G. 244. 446 ff. 552. 554. 572; Bousset, Religion des Judentums 149 f. [4]) Vgl. Schwab, Historische Einführung in das Achtzehngebet 1913; Elbogen, J. G. 27 ff. [4b]) Perles, Gebet im Judentum (Jüdische Skizzen) 156 f. [5]) Schwab a. a. O. 14. Vgl. Elbogen J. G. 250 ff. [6]) Vgl. Suringar J. W., De publicis veterum Christianorum precibus Lyon 1833; abgedr. bei Volbeding J. E., Thesaurus commentationum selectarum . . . illustrandis antiquitatibus christianis inservientium, 1846 I 296—343; Th. Harnack, Der christliche Gemeindegottesdienst im apostolischen und altkatholischen Gottesdienst 1854; F. Probst, Lehre und Gebet in den drei ersten christlichen Jahrhunderten 1871; L. Duchesne, Origines du culte chrétien 1889; E. von der Goltz, Gebet in der ältesten Christenheit 1901; Cabrol H., Le livre de la prière antique 1900; übs. v. Pletl: Die Liturgie der Kirche 1906; R. Pfender, De la prière juive à la prière chrétienne 1903; Cabrol, Introduction aux études liturgiques, Paris 1907; Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie, Paris 1907 ff.; P. Drews, Studien zur Geschichte des Gottesdienstes: I Zur Entstehungsgeschichte des römischen Kanons 1902; II Untersuchung über die klementinische Liturgie im 8. Buch der apostolischen Konstitutionen 1906; Krieg, Gebet liturgisches, Gebetsformularien in Kraus, Realenzyklopädie der christl. Altertümer I 563 ff. (mit Hinweis auf zahlreiche ältere Literatur). [7]) Vgl. P. Drews, Untersuchungen zur Didache IV: Die eucharistische Feier, Zeitschr. f. neut. Wiss. 1904 (5) 75 ff.; Th. Schermann, Die Gebete in der Didache, Festschr. f. A. Knöpfler 1906, 225 ff.; G. Klein, Die Gebete in der Didache, Zeitschr. f. neutest. Wiss. IX (1908) 132 ff. [8]) Von der Goltz 195. 198 ff. 206 f. [9]) Baumstark 85 f. [10]) Th. Schermann, Der liturgische Papyrus von Der-Balyzeh. Eine Abendmahlsliturgie des Ostermorgens (TU 36, 1 b) 1910; übs. BKV 5, 126 ff. [11]) Wobbermin, Altchristliche liturgische Stücke aus der Kirche Ägyptens (TU N. F. II 3) 1899; Drews, Über Wobbermins „altchristliche liturgische Stücke" usw., ZKG XX 292 ff. 415 ff.; Storf, Griechische Liturgien (BKV 5) 140 ff. [12]) H. Achelis, Die Canones Hippolyti (TU VI 4) 1891, 38 ff. [13]) Hering a. a. O. 42 ff.; BKV 5, 32 ff. [14]) Probst, Liturgie des vierten Jahrhunderts und deren Reform 1893; Die abendländische Messe vom 5. bis zum 8. Jahrhundert 1896; Baumstark, Liturgien KH 677 f.; Drews, Gottesdienst RGG II 1573 f. [15]) Baumstark, KH II 677 f. [16]) Vgl. Rietschel, Liturgik I 412 ff.; Köstlin 195 ff. [17]) La forme des prières ecclésiastiques, CR 6 (34) 172 ff.; vgl. Rietschel I 414 ff.; Köstlin 208 ff.; Erichson, Die calvinische und die altstraßburgische Gottesdienstordnung 1894; H. Waldenmaier, Die Entstehung der evangelischen Gottesdienstordnungen Süddeutschlands im Zeitalter der Reformation, Leipzig 1916. [18]) Erl. 22, 151 ff.; Hering 130 ff.; vgl. Rietschel I 409 ff.; Köstlin 153 ff. [19]) Vgl. Rietschel I 421 ff.; Köstlin 176 ff. [19b]) Vgl. N. Söderblom, Svenska kyrkans kropp och själ, Stockholm 1917. [20]) London 1559 (Ausg. v. A. J. Stephens, London 1849—1852.) Vgl. Rietschel I 418 ff.; Köstlin 212 ff. [20b]) Rendtorff, Geschichte des christlichen Gottesdienstes 44. [21]) Vgl. Köstlin 221. [22]) Köstlin 224 ff. mit interessanten Beispielen; Petersen, RGG I 226. [23]) Petersen a. a. O. 227 f.; vgl. Köstlin 245 ff. [23b]) Fr. Spitta, Zur Reform des evangelischen Kultus, Göttingen 1891, 77. [24]) Wiener, Das Gebet 147. [25]) Vgl. A. Zillessen, Ein Kapitel vom liturgischen Gebet, EFr 1909, 394 ff.; von der Goltz, Unser Gebet (Zur Agendenreform III) DE 1914, 330 ff. [26]) Roeder, Urkunden zur Religion des alten Ägypten 62. [27]) Vgl. Justins Andeutung über die Mithrasmysterien (Apol. I 66). Eine Zusammenstellung solcher Formeln bei Dieterich, Mithrasliturgie 213 ff. [28]) Grünert, Gebet im Islam 1911; Becker C. H., Zur

Geschichte des islamischen Kultus. Der Islam III. E. Mittwoch, Zur Entstehungsgeschichte des islamischen Gebets und Kultus (Abh. d. Berl. Akad. d. Wiss. phil.-hist. Kl.) 1913. [28b]) Roussel, De la prière chez les Hindous, Muséon VIII 564; Dilger, Gebet der Hindu, Ev. Missionsmag. 1892, 58. [29]) FR II 1, 280; Söderblom, Tieles K. 355. [30]) Clemens v. Alexandrien nennt Strom. VII 6 die Gemeinde „die Versammlung der den Gebeten Obliegenden, die gleichsam nur eine gemeinsame Stimme und eine Meinung haben". [31]) Tischr. 15, 1 (E 59, 2). [32]) DE 1914, 331 f.; vgl. Gebet in der ältesten Christenheit 256. [33]) Geyer und Rittelmeyer, Leben aus Gott 293. [34]) Bousset, Religion des Judentums 151 ff.; Schürer, Geschichte des Volkes Israels im Zeitalter Christi II 376. Näheres s. Elbogen, J. G. 154—198. Für den Islam s. Mittwoch a. a. O. 29. ff. [35]) Justin. Apol. I 65. Vgl. Tert. Apol. 39; Const. Ap. VIII 5. [36]) Erkl. der Gen. 13, 4 (Walch I 1263). [36b]) Praktische Theologie I 626. [36c]) Zur Reform des evangelischen Kultus 33. [36d]) Angewandte Liturgik 137. [37]) Schürer II 378; Elbogen, J. G. 488 ff. Mittwoch a. a. O. 22. Über das freie Laiengebet im Urchristentum Köstlin 9. [38]) Apol. I 67: „Hierauf erheben wir uns alle zusammen und senden Gebete empor; . . . wenn wir dann unser Gebet beendet haben, wird Brot, Wein und Wasser herbeigebracht und der Vorsteher schickt Gebete wie Danksagungen empor". [39]) Von der Goltz 180. [40]) Kalb, Kirchen und Sekten der Gegenwart 306. [41]) Vgl. Th. Harnack 156 ff.; von der Goltz 177 ff.; Elbogen, J. G. 243. [42]) Derselbe Ausdruck in der Ägypt. Kirchenordnung, Achelis 69. [43]) Hiezu Th. Harnack 278; von der Goltz 181; vgl. die ägyptische Kirchenordnung (Achelis 69): „nach dem Vermögen jedes einzelnen soll er (der Bischof) beten." [44]) Baumstark 24; vgl. Th. Harnack 156 f. [45]) Vgl. Köstlin 65 f. [46]) Achelis 69. [47]) „Jeder, der Liturgien aufschreibt, vergeht sich so, als würde er die Thora verbrennen" lautet ein talmudisches Axiom (Tosefta Schabb. XIV 4). Elbogen, Studien 1. Vgl. ds., J. G. 265: „Soweit der Wortlaut der Gebete in Frage kommt, dürfen wir sagen, daß da noch so gut wie alles im Flusse; selbst am Ende unseres (des amoräischen) Zeitalters sind noch immer auffallend wenige Gebetsstücke in ihrem Wortlaute bestimmt." Über die Aufzeichnung der Synagogengebete s. ebenda 271. [48]) Von der Goltz 181. [49]) Althaus 1. [50]) Defensio pro populo Anglicana zit. P. Christ, Lehre vom Gebet nach dem Neuen Testament 183 f. Vgl. Weingarten, Revolutionskirchen Englands 28 f. [51]) Vgl. Kalb a. a. O. 197. 288. 326. 395. K. Oesterreich, Einführung in die Religionspsychologie 54. [52]) Weingarten 391 f. nach Barcley, Apologia 226 f. [53]) Grünberg, Spener II 137. [54]) Wernle, Einführung ins theologische Studium 485. [54b]) Praktische Theologie I 473. Vgl. Achelis, MPastTh VI (1910) 177; Spitta, Zur Reform des evangelischen Kultus 35. [54c]) Vgl. Quardini, Vom Geist der Liturgie 11 f. [55]) Vgl. W. Wiener, Das Gebet 1885, 143; von der Goltz, Gebet (historisch) RGG II 1148. [56]) DE 1914, 332. [57]) Liturgik I 564 f.; vgl. Baumgarten, Gebet RGG II 1167; Wiener, a. a. O. 147. [57b]) Vgl. Th. Harnack, Praktische Theologie I 474. [58]) Neh 9, 5; Berach. VII 3; Schürer II 377. [59]) Achelis 57. [60]) Const. Ap. VIII 6 ff. 10 f. 13 f. [61]) Cyrill. Jer. Cat. myst. V 4: *ἄνω τὰς καρδίας — ἔχομεν πρὸς τὸν κύριον — εὐχαριστήσωμεν τῷ κυρίῳ — ἄξιον καὶ δίκαιον.* Ägypt. Kirchenordn. Achelis 48 ff.; Const. Ap. VIII 12; Cypr. de or. dom. 31. [62]) Elbogen, J. G. 494 f.; Schürer II 384 f. [63]) Augustin. Ep. 178. Vgl. die zahlreichen Responsorien in der Markus-Liturgie, der ältesten griechischen Liturgie und die antiphonischen Litaneien der gallikanischen Liturgien (Duchesne, Origines du culte chrétien 189 ff.) [64]) Vgl. Drews, Liturgische Formeln RE XI 553 ff.; Elbogen, J. G. 495. [65]) Tert. de or. 27; Drews a. a. O. 549 ff.; Greiff 75. [66]) Drews a. a. O. 551 f. [67]) 1 Kor 16, 22; Did 11, 6; Apok 22, 20. [68]) Drews a. a. O. 545 ff.; Greiff 76; von der Goltz 160 f.; Elbogen, J. G. 495 f. [69]) 1 Chr 16, 36; Neh 8, 16; vgl. Ps 41, 14; 72, 19; 89, 53; 106, 48; Schürer II 530. [70]) Vgl. 1 Clem 34; Apok 4, 8. [71]) Vgl. Ägypt. Kirchenord. Achelis 58; Cyrill. Jer. Cat. V 19. [71b]) Vgl. Quardini, Vom Geist der Liturgie 16. Wechselseitige Rezitation des Schma durch Vorbeter und Gemeinde s. Elbogen, J. G. 496 f. [72]) Über den Chorgesang s. Th. Harnack a. a. O. 159 ff.; Köstlin 180 ff.; Duchesne, Origines du culte chrétien 107 ff.; J. Böhmer, Auf den Spuren eines Gesangbuchs der Urchristenheit MPastTh XIII (1912) 332 ff.;

Harnack, Prakt. Theologie I 479 ff.; Nitzsch, Prakt. Theologie II 1, 340 ff.; A. Thürlings. Historisches über die Entwicklung des Volksgesanges in der Kirche, Internat. kirchl. Zeitschr. VII (1917) 341 ff.; über Hymnus und Kirchenlied s. Art. Hymns (Greek-Christian usw.) ERE VII 5 ff.; Art. Kirchenlied RE X 399 ff.; RGG III 1283 ff. (dort alle Literatur); über das gottesdienstliche Lied im Judentum s. Elbogen, J. G. 206 ff.; 502 ff. [73]) Vgl. die Schilderung der Taufmesse bei Justin (Apol. I 65): „Der Vorsteher sendet dann Lob, Preis und Dank zum Vater empor." [74]) εὐλογητὸς ὁ θεός Roe 9, 5; 2 Kor 1, 3; 1 Petr 1, 3; χάρις τῷ θεῷ Roe 7, 25; 1 Kor 15, 27; 2 Kor 2, 14; 8, 16; 9, 15. [75]) Vgl. P. Drews, Über Gebrauch und Bedeutung des Wortes eucharistia im kirchlichen Altertum, ZPTh 20 (1898) 97 ff.; Th. Schermann. εὐχαριστία und εὐχαριστεῖν in ihrem Bedeutungswandel bis 200 n. Chr., Philologus 59 (1910) 382 ff. [76]) Schürer II 384. [77]) Greiff 124 ff. [78]) Greiff 129. [79]) Baumstark, Das eucharistische Hochgebet und die Literatur des nachexilischen Judentums, Theol. und Glaube II (1910) 357 ff. [80]) Baumstark, Messe im Morgenland 129. [81]) Probst, Liturgie der drei ersten Jahrhunderte 59 ff.; Baumstark, Theol. u. Gl. II 353 ff.; P. Drews, Gottesdienstliche Studien 2/3, 14 ff. 71 ff. 97 ff. 108 ff. [82]) In besonderer Ursprünglichkeit erscheint das heilsgeschichtliche Dankgebet in der Basiliusliturgie (Brightman 324 ff.; BKV 5, 269 ff.). Auf die neutestamentlichen Heilsfakta beschränkt sich das Formular des Präfationsgebetes in der Ägyptischen Kirchenordnung, das um seiner Altertümlichkeit besondere Bedeutung beansprucht. Text bei Achelis 51 f. [83]) Baumstark, Messe im Morgenland 129 f. [84]) Baumstark 129 f.; Theol. und Glaube II 355 ff. [85]) Wobbermin Nr. 27. [86]) Reformiertes Kirchenbuch hsg. v. A. Ebrard 1846, 2; Calvin, CR 6, 172. [87]) Schürer II 384 f. Auch das Kaddisch beginnt mit zwei eschatologischen Bitten. Vgl. Elbogen, J. G. 93. [88]) Wobbermin Nr. 1. [89]) Brightman 332; BKV 5, 273. [90]) Greiff 126. [90b]) Fr. Hubert, Die Straßburger liturgischen Ordnungen im Zeitalter der Reformation Göttingen 1900, 96. [90c]) Hering a. a. O. 183. [91]) Wobbermin Nr. 26. [92]) FR II 1, 280. [93]) Wobbermin Nr. 23. [94]) Stellen bei von der Goltz 333 f. [95]) Wobbermin Nr. 27. [96]) CR 6, 176. [96b]) Abschiedsreden (Ausgew. Schrift. VIII) 35. [97]) Wobbermin Nr. 25; BKV 5, 143. [98]) CR 6, 176. [99]) Vgl. den Brief der jüdischen Gemeinde in Elephantine an Darius. [100]) Joseph. Ant. XII 2, 5. [101]) In der Kaiserzeit gedachten die Priester der Isis des regierenden Herrschers an erster Stelle. Apulejus, Metamorph. XI 1, 7. Im Freitagsgottesdienst der Muhammedaner wird ebenfalls ein Gebet für den regierenden Sultan gesprochen. Grünert, Gebet im Islam 33. [102]) Brightman 333; BKV 5, 274; vgl. das Gebet „für den allerchristlichsten Kaiser" in der römischen Karfreitagsliturgie. [103]) CR 6, 175. [104]) CR 6, 176. [105]) Cypr. ep. 37; ad cler. ep. 66; Cyrill. Jer. Cat. myst. V 9. [106]) Wobbermin Nr. 1. [107]) Brightman 57; BKV 5, 111. [108]) Schürer II 385. [109]) Vgl. Drews, RE XI 547 ff.; von der Goltz 157 ff. [110]) Vgl. Gal 1, 5; Hebr 13, 21; Const. Ap. II 22, 11; Act. Thecl. 42; ep. ad Diogn. 12. [111]) Vgl. 1 Tim 6, 16; 1 Petr 4, 11; 5, 11; Apok 1, 6. [112]) BKV 5, 129. [113]) Achelis 47. 56 ff. 67. 99. 113. [114]) Wobbermin passim. [115]) Drews, RE XI 547 f. [116]) Brightman 339 f. [117]) Von der Goltz 128; Bousset, Kyrios Jesus 102. 285. [118]) Von der Goltz 124. [119]) Jo 14, 13 f.; 15, 16; 16, 26. „Alles Gebet, das nicht geschieht im Namen Jesu, ist kein Gebet noch Gottesdienst." Luther E 2. 268. [120]) BKV 5, 127. [121]) Achelis 42; vgl. 59. 62. [122]) Wobbermin Nr. 1. [123]) Achelis 57. [124]) BKV 5, 129. [125]) Wobbermin Nr. 18. 26 f. und öfter. [125b]) Girgensohn, Zwölf Reden über die christliche Religion 192. [126]) Vgl. Bousset a. a. O. 286. [126b]) F. J. Mone, Lateinische Hymnen des Mittelalters I 1853, 42. 75. 229. [127]) Euseb. H. E. V 28; vgl. VII 30. [128]) Näheres s. Rietschel I 562 A. 4. [129]) Rietschel I 561. [130]) Baumstark, KH II 678. [131]) Berach. 6a f.; Elbogen, J. G. 260. [132]) Dial. c. Tryph. 117. [133]) Strom. VII 5, 31; weitere Hinweise bei von der Goltz 165. [134]) Von der Goltz 117. [135]) Ign. ad Eph. 5, 2; Ambros. in ep. ad Rom. c. 15: „Multi enim minimi dum congregantur unanimes, fiunt magis, et multorum preces impossibile est, quod non impetrent." [136]) Pred. 17. Sonn. Trin., Erl. 20 II, 224; Buchw.-Kaw. 5, 524 f. [137]) Diels, Parmenides 17; Dieterich, Mithralsliturgie 93. Vgl. H. v. Soden.

Μυστήριον und sacramentum in den ersten zwei Jahrhunderten der Kirche, Zeitschr. f. neutest. Wiss. 1911 (12) 188 ff.; Anrich, Das antike Mysterienwesen und sein Einfluß auf das Christentum 156 ff. [138]) Vgl. Köstlin 58 ff., besonders die feinsinnige Charakteristik des orientalischen und römischen Meßgottesdienstes 61 f. 100 f., die sich im Grundgedanken mit der vorliegenden deckt; ferner K. Sell, Katholizismus und Protestantismus, Leipzig 1908. 153 ff. [139]) Drews RGG II 1574; vgl. Söderblom, DE 1916, 119. [140]) Vgl. Köstlin 142 ff. [141]) Elbogen, J. G. 233 f.; vgl. Bousset, Religion des Judentums 153 f. [142]) Köstlin 198. [143]) DE 1916, 119. [144]) Vgl. Dieterich a. a. O. 93: „Das ist das Wesentliche der Liturgie, daß der Gläubige oder die Gläubigen in ihr oder durch sie in ein Verhältnis zu ihrem Gott treten durch ein bestimmtes sakrales Tun und bestimmte sakrale Formeln. Das *μυστήριον* enthüllt dem *μύστης* irgendwie ein Geheimnis des Göttlichen: die kultische Beziehung des Menschen zu Gott ist die Hauptsache." [144b]) Vgl. Anton, Angewandte Liturgik 124 f. [145]) Vgl. Rietschel I 35. 38; Köstlin 154. [145b]) Praktische Theologie I 626. [146]) Vilmar, Zur neuesten Kulturgeschichte Deutschlands II (1858) 128. Weitere ähnliche protestantische Urteile über den evangelischen Gottesdienst bei Hettinger, Apologie IV [8] (1900) 256 f.

J. Das Gebet als Pflicht und gutes Werk in den Gesetzesreligionen.

[1]) Schürer, Geschichte des Volkes Israel im Zeitalter Christi II 382 f.; Stade-Bertholet, Bibl. Theologie II 424; Bousset, Religion d. Judentums im neutest. Zeitalter 1903, 155; R. Pfender, De la prière juive à la prière chrétienne 7 ff.; O. Holtzmann, Die täglichen Gebetsstunden im Judentum und Urchristentum, Zeitschr. f. neutest. Wiss. 1911 (12) 93 ff.; Elbogen, Studien zur Geschichte des jüdischen Gottesdienstes 1905; Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung 16 ff. 245 ff.; Mittwoch, Entstehungsgeschichte des islamischen Gebets (Abh. d. Berl. Ak. d. Wiss. phil.-hist. Kl. 1913) 7 ff. [2]) Grünert, Gebet im Islam 1911; E. W. Lane, Sitten und Gebräuche der heutigen Ägypter übs. v. Zenker 1852, I 65 ff.; Mittwoch a. a. O. 1 ff. [3]) Spiegel, Avesta II p. LXXXII; E. Lehmann, Zarathustra II 104 ff. [4]) Achelis, Canones Hippolyti 117 ff.; ähnlich Tert. de or. 25; Cypr. de or. 34 f.; vgl. Clem. Alex. Strom. VII 7, 40; Orig. de or. 12. [5]) Vgl. K. Müller, Christentum und Kirche Westeuropas (HKG I 4, 1) 267 f.; Behringer, Die Ablässe. [6]) Berach. 29 a; Weber, System der altsynagogalen Theologie 41. [7]) Yasn. 19, 12 ff.; Spiegel II 296. [8]) Wensinck, Der Islam IV 232 ff. [9]) Sprenger, Leben und Lehre Muhammeds I 1861, 324. [10]) Berach. 290 bei Döller, Gebet im Alten Testament 13. [11]) Spiegel II p. LXXXII; 247 (Vend. 29, 73 f.); III 7 (Khord. Av. 6, 1). [12]) E. Lehmann, TR 266. [13]) Grünert 30. [14]) R. Pischel, Leben und Lehre des Buddha (NG) 1906, 72. [15]) Wiesel, Achmed ibn Tajmîja 7. [16]) Weber a. a. O. 40. [17]) Midrasch zu Levit., Sifr. 80 a bei Weber a. a. .O 40. [18]) Grünert 33; Mittwoch a. a. O. 20. [19]) Yasn. 19, 9 ff.; Spiegel II 95 f. [20]) Vgl. Weinel, Paulus 53. [21]) Siehe Perles, Boussets Religion des Judentums kritisch untersucht 101 f.; Gebet im Judentum (Jüdische Skizzen) 158. [22]) Berach. 12 b. bei Weber 41. Vom Ahuna vairya heißt es: „Selbst mit Auslassung, mit Nachlässigkeit hergesagt, ist es gleich zehn anderen Hauptgebeten." Yasn. 19, 8; Spiegel II 95. [23]) Vgl. Wildt, Gebet in Wetzer und Welte, Kirchenlexikon V 142.

Das Wesen des Gebets.

[1]) Da Costa Guimaraens, Le besoin de prier RPh 54 (1902) 394. [2]) Tylor, Anfänge der Kultur II 394. [3]) Vgl. o. S. 135 ff. 180 f. 199. 319 f. 397 ff. 467 f. R. Rothe, Theologische Ethik I [2] 1867, 186 ff.; Söderblom, När stunderna växla I 47 ff. [4]) Predigten 1843. II. 6. 9. [4b]) När stunderna växla I 37. [4c]) Gebetsproblem 62. [5]) Zu Ps 18 (E 38, 171). [6]) Mechthild v. Magdeburg, Offenb. V 13. [7]) Wahres Christentum II 20 (p. 266). [8]) Joann. Chrysost. Contra Anomaos VII 7. Mi PG 48, 766.

Register.

I. Völkerverzeichnis.

Ägypter 7. 16. 43. 73. 81. 83. 86. 100 ff. 113. 115. 137 f. 142 f. 151 f. 157. 160. 162 ff. 222. 235. 250. 289. 323. 430. 503 f. 515. 517 f.

Ainu 45. 54. 58 f. 67. 69. 76. 86. 95. 107. 111. 114. 127. 507.

Araber 71. 81. 103 f. 142. 144.

Assyrer s. Babylonier.

Australier 39. 51. 72 f. 85. 98. 114. 118. 120 f. 124 ff. 138. 141 ff. 508. 516.

Babylonier 7. 16. 58 f. 61. 63. 68 f. 72. 86. 88. 100 ff. 115. 127 f. 134. 137 f. 140 ff. 152 f. 157. 160. 162 ff. 235. 331. 507. 510 ff. 518.

Bantustämme 16. 44–47. 50. 103. 110–128. 134. 136 f. 141. 143 ff. 150 ff. 155. 159. 168. 222. 506 f. 509. 515.

Birmanen 50. 54. 59. 63 f. 74. 77. 87. 90. 104. 111. 114. 120 ff. 125. 137. 143. 153 ff.

Buschmänner s. Pygmäen.

Chinesen 16. 45. 68. 70. 73. 82. 84. 87. 100. 105. 107. 116. 136. 152 ff. 162. 250. 508 f. 516.

Gallier s. Kelten.

Germanen 101. 103 f. 162. 512. 516.

Griechen 6 f. 17. 43. 47. 54. 58. 59. 63. 71 ff. 76 f. 80 f. 85 ff. 91. 95. 98 ff. 112 f. 117 f. 128. 136 f. 141 f. 144. 154. 157 f. 162 f. 168. 183. 191 ff. 221. 235. 250. 507. 511. 515 ff. 519. 526. 532.

Hindu 7. 17. 62 f. 66 f. 82. 91. 103 f. 113. 207. 233. 310. 323. 430. 512 f. 539.

Inder 7. 57. 68 f. 77 f. 88. 100. 103 f. 107. 115. 138. 141. 154. 157. 162 f. 235. 250. 457.

Indianer mittelamerikanische 51 f. 59. 62 f. 76 f. 86. 90. 92 ff. 113 f. 120. 123. 127 f. 136. 142 ff. 146. 154. 158. 160. 509.

Indianer nordamerikanische 52. 55. 59. 61 f. 64. 67 f. 69. 76. 78. 86 f. 89 f. 92. 101. 112. 114. 116. 119 ff. 126. 141 ff. 146. 157. 229.

Indianer südamerikanische 49. 52. 70. 98. 101. 141. 146. 506.

Indogermanen 16. 73. 77. 116. 121. 144. 508. 514.

Indonesier (Batak usw.) 44. 48. 50. 53. 58 f. 62 ff. 67. 69. 72. 75 ff. 81. 83. 87 f. 95 ff. 110 f. 114. 116. 120. 123. 128. 143. 150. 152 ff. 158. 160. 509. 515. 517.

Israeliten 8. 17. 45. 55. 58 f. 68. 71. 73 f. 79. 91. 96. 100 ff. 115. 133. 136 ff. 137. 144 f. 163. 185 ff. 191. 198. 221. 256. 263 f. 278 f. 390. 422. 442. 446. 459. 479. 513. S. auch Sachverzeichnis: Judentum, Synagoge.

Japaner 103. 269.

Kanaanäer 17. 103. 115. 275.

Karthager 142.

Kelten 101 f. 161. 512.

Litauer 112. 513.

Madagassen 49. 90. 120.

Mazedonier 168.

Melanesier 54. 61 f. 117. 143. 150.

Mexikaner 47. 115. 138. 157. 162. 164. 168. 170 f. 517.

Nordafrikaner 44. 54. 59. 61 ff. 67 f. 90. 93 ff. 101. 146. 151. 511.

Ostjaken 48.

Perser 102. 103. 104. 107. Auch Mazdaismus (Sachverzeichnis).

Peruaner 61. 76. 104. 157. 162. 184. 188 f. 235. 511 f.

Phöniker 143. 162.

Polynesier (Südsee) 61. 63 f. 74. 76. 82. 88. 97. 112. 120. 123. 127. 136.

Pygmäen 45. 48. 54. 60 ff. 69. 81 f. 91. 95 ff. 118. 120. 123. 141. 150. 489. 508 f. 514.

Römer 6 f. 43. 45. 47. 51. 54. 55. 58. 68. 71. 80. 86. 89. 100 ff. 111 ff. 115. 128. 138. 141. 144. 150 ff. 157. 162. 194. 430. 507. 510 f. 514 ff.

Samaritaner 104. 138.

Semiten 6. 16. 73 ff. 80. 103. 116. 144 f. 200. 400. 509.

Sumerer 59. 61. 65. 73. 90. 100 f. 103 f. 127. 142 f. 145. 152. 157. 162. 168 f. 174. 223. 509. 515. 517.

Syrer 50. 80.

II. Personen- und Autorenverzeichnis.

Abraham 233. 256. 395.
Achelis 537 ff.
Achmed ibn Tajmîja 505 f. 534.
Adami 6. 510. 518.
Adelheid von Hiltharthausen 302.
Adelheid Langmann 293. 296. 527.
Äschylus 58. 83. 85. 117. 128. 136. 141. 191 f. 195. 197 f. 507. 510. 516. 520.
Albertus Magnus 224. 234. 251 f. 259. 272. 288. 522. 524. 526 f.
Alexander v. Hales 36.
Alfons v Liguori 288. 314 f. 527. 530.
Algazâli 20. 286 f. 309 f. 314 f. 316. 530.
Althaus 2. 4. 11. 32. 504 ff. 523. 534. 539.
Ambrosius 444. 540.
Amiel 253. 411 ff. 537.
Amenophis III. 184.
Amenophis IV. Ichenaton 33. 184 ff. 189 f. 430. 519.
Amos 19. 29. 237. 261. 272. 348. 397. 422.
Angela von Foligno 307.
Angelus Silesius (Johann Scheffler) 249. 253 f. 259 f. 280. 285 ff. 289. 310. 320. 333 f. 344. 525. 535.
Anna v. Munzingen 525. 532.
Anrich 512 f. 525 f. 529. 531 f. 541.
Anselm v. Canterbury 32. 234. 241. 294 f. 299. 301 f.
Anton K. IX, 14. 434. 537. 541.
Antonius (Mönchsvater) 286.
Apollonius v. Tyana 204 f. 528.
Appel 7. 106. 506. 510 ff. 515 ff.
Apuleus 47. 138. 324. 540.
Aristänctos 508.
Aristophanes 48. 76. 512.
Aristoteles 96. 199. 212. 262. 511 f. 520.
Arndt Joh. 1. 225. 227. 234 f. 246 ff. 287. 292 ff. 495. 530.
Arnim 520.
Arnold Gottfried 10 f. 342.
Arnoux 506. 508. 510.
Arrian 199 f. 518 ff.
Arsenius 279.
Artemon 466.
Assurbanipal 166.
Aschkenasy 517. 524.
Aston 512.
Athenäus 196. 506 ff. 514. 517. 520.
Augustinus 16. 20 f. 29. 33. 35. 105. 224 f. 228. 234 f. 241 ff. 245. 260 ff. 267. 269. 272. 278. 280. 282 f. 284 ff. 288 f. 292 ff. 299 ff. 305. 308. 318. 320. 327. 333. 347. 357. 371. 376. 390. 399. 407. 489. 505, 513. 516. 523. 525 f. 530. 535. 539.
Ausfeld 7 f. 507. 510 f. 514. 516 f. 519 f.
Bärthold 535.
Balmer 507 ff. 511. 514.
Bank 517.
Bartels 537.
Barth 530.
Baruch 368.
Basilius 426. 455. 460. 464. 540.
Batchelor 45. 506 ff. 513 f.
Baudissin 498. 536.
Baumann 511.
Baumeister 184. 519.
Baumgarten 497. 537. 539.
Baumstark 447 ff. 451. 537 ff.
Bâyazîd 236. 297. 305.
Beck Fr. O. g. 13.
Beck P. 525.
Becker 506 f. 510. 538.
Beckh 260. 345. 511. 524 ff. 531.
Beethoven 20. 410. 414 f. 418. 493.
Behringer 541.
Beissel 10.
Beneke 521.
Benzmann 537.
Bergaigne 518.
Bergk 520.
Bernard 8.
Bernhard v. Clairvaux 33. 223. 234. 242 f. 244 f. 260. 263. 273. 284 f. 310. 315. 326. 332. 444. 473. 530 ff.
Bernhart J. 524.
Bertholet 502. 541.
de Besse 528.
Bias 520.
Biedermann 3.
Bihlmeyer 502 f.
Birgitta von Schweden 279.
Bismarck 20.
Bissing 511.
Blumentritt 511.
Böhme Jakob 20.
Böhme K. 9.
Böhmer 505. 521. 529. 533ff., 539.
Böllenrücher 517.
Bolliger 15.
Bona Kard. 341 f.
Bonaventura 29. 234. 242. 286. 288. 294 f. 321. 329 f. 333. 523. 530.
Bonhöffer 521.
Bourquin 504.
Bossuet 273. 344.
Bousset 9. 235. 523. 527. 534. 538 ff.
Boutroux 517. 524.
Braig 413.
Breasted 164. 517 ff. 528.
Brigaud 125. 513 f.
Brightman 537. 540.
Brinton 12. 96. 507 ff. 514. 516 ff.
Brünnow 517.
Brugsch 515.
Brun 508 ff.
Brunnhofer 519.
Buber 522. 524 ff. 529 ff. 534. 537.
Buchberger 497.
Buddha 16. 19. 197. 232 f. 269. 274. 276 ff. 512.
Budge 516.
Buhl 8. 499.
Büttner 498. 521 ff. 526 f. 529. 531.
Bunyan 19. 28 f. 35 f. 225. 235. 246. 347 f. 350 ff. 357 f. 361. 363. 369. 372. 376. 383. 387. 394 f. 405. 522.
Burckhardt 506 f. 516.
Burnouf 7.
Butzer 428.
Buxtorf 511.
Cabrol 511. 538.
Caird 23.
Caitanya 310.
Caldesaignes 8.
Callaway 118. 507 ff. 514. 516.

Callimachus 103. 195. 196. 512.
Calvin 20. 32. 36. 245. 276. 278. 347. 350. 354. 357. 359. 363. 365 ff. 369. 371. 373 f. 376. 379. 383. 385. 387. 389 f. 394 f. 403. 407. 428. 533. 540.
Campe 537.
Canisius 33.
Carlyle 279.
Cassian 289. 527. 530.
Cathrein 510.
Cato 517.
Cellini Benv. 417 f.
Celsus 523. 530.
Chantal Mad. 244. 273. 290. 341. 343.
Chantepie de la Saussaye 105. 509. 513. 518 f. 520.
Chapmann 10. 524. 527.
Chatel 528.
Chételat 6.
Cheyne 8.
Christ 2. 9. 505. 539.
Chrysostomus 326. 426. 464. 495. 541.
Cicero 151. 512. 517.
Claudius M. 105. 210.
Clemen 537.
Clemens v. Alexandrien 9 f. 101, 204. 208 f. 213. 215. 222. 234. 259. 327. 466. 513. 516. 525. 539. 541.
Clemens v. Rom 29. 332. 368. 425. 436. 440. 445 f. 453. 456. 458. 460 ff. 465.
Codrington 117. 508. 515 f.
Cohen 362. 534.
Cohors 11.
Columbus 20.
Collitz 519.
Combe 517.
Comte Aug. 212 ff.
Cornill 237. 522.
Crawley 512.
Cromwell 20. 28. 415. 505.
Crusius O. 78. 518.
Cumont 17. 151. 505. 510. 514. 517 f. 521. 531.
Curtiss 506. 509 f. 513.
Cyprian 36. 472. 539 ff.
Cyrill v. Jerusalem 539 f.
Dalberg 533.
Dalmann 507. 536. 538.
Daniel 139. 452.
Daniel H. A. 537.
Dante 20, 34.
Daremberg 7. 511.
Daressy 517.
David v. Augsburg 288. 297. 300 f. 311. 314. 316. 328 f. 527. 530.
Deißmann 1. 4 f. 9. 16. 26. 31. 34. 355. 505 f. 523. 533 ff.
Delitzsch 105. 503.
Demetrius 206 f.
Denifle 526. 529. 532.
Deubner 517.
Deussen 522. 529.
Deuterojesaia 264. 395.
Dibelius 10. 12. 520 f. 534.
Dickinson 6.
Diderot 206. 214 ff.
Diels 471. 540.
Dieterich A. 323. 471. 497 506. 513. 516. 528 ff. 538. 540 f.
Dietrich Veit 28. 357. 373 f. 403. 521. 534 ff.
Dilger 7. 539.
Diogenes 204.
Dionysius Areopagita 233. 249. 252. 267. 282. 285. 320 f. 333. 399. 522.
Dionysius Cartesianus 529.
Diotegenes 214.
Döller 8. 105 f. 507. 509. 511. 513. 516.
Döllinger 9. 522.
Dorner 15. 215 f. 521.
Dorsey 86. 123. 141. 507 ff. 514 ff. 522.
Doufays 507 ff.
Drews 537 ff.
Duchesne 538 f.
Dümmler 512. 532.
Dürer 20. 417.
Dürr 14. 215. 521.
Duhm 536.
Durkheim 35. 506.
Ebbinghaus 521.
Eberhardt 537.
Eck Sam 2. 526.
Eckart Meister 20. 217. 234. 244. 249 f. 258 f. 266 f. 270. 277. 279. 282 f. 284. 295. 308. 317 f. 333. 524. 530.
Eisenstein 8.
Eitrem 106. 512 ff.
Eklund 523.
Elbogen 8. 474. 511. 538 ff.
Eleazar 460.
Elias 237. 356.
Else v. Neustadt 254. 337.
Emerson 411. 414.
Endemann 516.
Engelhardt 535 f.
Epiktet 204. 206 f. 213. 218. 304. 520.
Epiphanius 512. 522. 529.
Erasmus 33.
Erbkam 523.
Erichson 538.
Erdland 508 f.
Erman 7. 166. 183. 190. 509 ff. 517 ff. 528.
Esra 423. 436. 446. 452.
Eucken 248. 523.
Euripides 195. 199. 509 f.
Farnell 4. 13. 141. 192. 506 ff. 516. 519 f. 532.
Faßmann 506. 508 ff. 515 ff.
Fechner 1.
Fehrle 512. 515. 532.
Fénelon 244. 342 f.
Ferîd-ed-dîn-Attâr 236. 271. 282. 317. 412.
Feuerbach 2. 25. 42. 202. 280. 513. 516. 527.
Fichte 202 f.
Fischer Al. V, VIII, 537.
Fischer R. 512.
Foucart 509. 515. 518.
Fox 19. 29. 347 f. 352 f. 355. 395. 405.
Frank Seb. 224. 227. 405 f.
Franke R. O. 526.
Franz v. Assisi 19. 21. 28 f. 36. 223. 232 f. 242 f. 278. 283 ff. 299. 301 f. 305. 347. 357. 411. 529.
Franz v. Sales 234. 244. 273. 288. 290. 310. 315. 319. 341 ff. 526 f. 530. 533.
Frazer 510. 513. 516.
Fresenius 523 f.
Freytag 507 f. 517.
Friedländer 510. 514.
Friedrich Wilhelm III. v. Preußen 429.
Friedrichsen 534.
Fries Mission. 508.
Frobenius 125. 515.
Funk 532.
Gamaliel 479.
Garbe 530.
Gebhardt 145. 506. 509 f. 516.
Geibel 417.
Geldner 518.
Gennep van 514.
Gerade 84. 505. 510.
Gerhardt P. 33. 222.
Gertrud v. Helftä 30. 242 f. 258. 288. 296 f. 300. 302. 304 f. 338 ff. 527. 533.

Gesenius 509.
Geyer 212. 433. 521. 537. 539.
Giberti 326.
Gihr 531.
Gilg 15.
Gilhodes 122. 155. 506 ff. 514 f. 517.
Girgensohn 4. 226. 466. 540.
Goethe 20. 34. 411 f. 414 f. 537.
Götze 11.
Goldzieher 8. 106. 510 ff. 516. 525. 529. 535.
Goltz E. v. der 2. 9. 11. 16. 432. 435. 440. 505. 521. 523. 533 f. 536 ff.
Gottsched 534.
Gräbner 506.
Graig 517.
Grandgeorge 523.
Graßmann 518.
Gray 517.
Grébaut 517.
Gregor d. Große 512.
Gregor v. Nyssa 10. 426. 466. 496. 509.
Gregor VII. 427.
Gregor v. Tours 510.
Greßmann 518.
Greiff 8. 105. 509. 511 ff. 516. 539 f.
Greith 529. 532.
Griersan 529.
Grimm Jakob 12. 71. 105 f. 506 ff. 511 ff.
Grimme H. 513.
Grube 506. 508 f. 516 f.
Gruber 12.
Grünberg 534. 536. 539.
Grünert 8. 538. 541.
Grützmacher 526.
Grupp Gg. 505. 512 ff.
Gruppe 194. 517. 519.
Gudea 61. 65. 90. 127. 144 f.
Guimaraens da Costa 6. 13. 489. 508. 541.
Guiton 9. 15.
Gunkel 519.
Gustav Adolf 20.
Gutmann B. 506. 509. 516.
Guyau 209. 214. 216.
Guyon de la Mothe Mad. 30. 207. 227. 234. 244. 254. 258. 266. 273. 289. 311. 315 f. 318 f. 321 f. 341 ff. 411. 526. 530 f.
Haas H. 526.
Habakuk 359 f.
Habermann 33.
Hahn Th. 506 ff. 516. 536.
Hahn-Hahn Ida v. 498 ff.
Hamberger 507 ff. 510. 514.
Hammar 514.
Hammer-Purgstall 525. 529.
Hanna 64. 79. 137.
Hardy Edm. 509 ff.
Harlez 511.
Harnack Ad. 236. 242. 504. 523 f. 525.
Harnack Th. 439. 476. 537 ff.
Harris 8.
Hart 414.
Hartland 514 f. 532.
Hartmann Ed. v. 15. 23. 42. 203. 211. 215. 506. 509. 515.
Harvey 28.
Hase 505. 521. 533.
Hasan Basri 273.
Hastings 497.
Hauck 497. 523.
Hauri 527.
Haydn 20.
Hebbel 418 f.
Heckenbach 106. 512 f.
Heckewelder 507 f. 510.
Hermann 33.
Hefele 10. 522.
Hegel 23. 279.
Hehn 517 f. 526.
Heiler 7. 346. 511. 520. 522. 524 ff. 531.
Heinrich v. Nördlingen 273.
Heinrich v. Zütphen 368.
Hempel 537.
Hennecke 532.
Heppe 521 f. 524 f. 527. 530 f. 533. 537.
Heraklit 211.
Hering 537 f. 540.
Hermann F. 2. 509.
Hermas 371.
Herodot 199. 506. 512. 520.
Herondas 55. 58. 76 f. 95. 98. 516.
Herrmann W. 15. 228. 371. 389. 524. 526.
Hertkens 531.
Hesiod 194 f. 506. 509. 519.
Hestermann 506.
Hettinger 1. 541.
Hieronymus 332. 532.
Hildegard v. Bingen 273.
Hillebrandt 518.
Hindenburg 20.
Hiob 29. 60. 184. 360 f.
Hippolyt 506.
Hirn Irjö 531.
Höffding 239. 248. 388. 523. 525. 527.
Hoenicke 504.
Hörmann J. 526 f. 536.
Hofmayr 122. 126. 506 ff. 514 ff.
Holl 531. 536.
Holm 125.
Holtzmann 9. 541.
Holwerda 183. 519.
Homer 34. 38. 59. 68. 80. 84 f. 91. 139. 183. 187. 189. 191 f. 506 f. 510. 516 f. 519 f. 522. 528.
Horaz 508. 510.
Hosea 221. 422.
Hotzy 10.
L'Houet 58. 510.
Howitt 508. 511. 515.
Hubert 540.
v. Hügel 233. 236. 265. 524. 527. 531 f.
Hume D. 202.
Hurel 507.
Hus 368.
Husain al Hallâdsch 302. 306.
Husserl 24.
Huttler 10.
Ichenaton s. Amenophis IV.
Ignatius v. Antiochien 432. 436. 444. 465 f. 468.
Ignatius v. Loyola 29. 207. 223. 278. 288. 303. 321. 347 f. 357. 359 f. 379. 527.
Inge 524.
Irenäus 278. 472. 529.
Irle 506 ff. 514 f.
Jacopone da Todi 333. 337 f. 533.
Jacobowsky 414.
Jakobus (Apostel) 370. 398. 406. 426.
Jalâl-ed-dîn-Rûmî 225 f. 230. 236. 306 ff. 419. 528. 532.
Jamblich 310. 314. 316. 319. 528. 530 f.
James W. 1. 21. 248. 372. 520. 523 f.
Jastrow 7. 107. 183 f. 507 ff. 512 ff. 518 f.
Jensen 518.
Jephtha 70.
Jeremia 29. 141. 189. 237 f. 245. 266. 274. 348 f. 357. 359. 366. 368. 373 ff.

375 f. 380 ff. 395. 397. 401. 419. 422 ff. 475.
Jeremias A. 532.
Jesaia 256. 395. 404. 422.
Jesus 5. 9. 12. 16. 19 f. 21. 27. 31. 34. 36. 197. 223. 233 f. 235. 239 ff. 244. 257 f. 261 ff. 269 ff. 276. 278 f. 281 f. 287. 318. 347 ff. 355 ff. 360. 362. 366. 368 ff. 375. 377. 385 ff. 391. 396 ff. 401 ff. 406 f. 419. 421. 424. 446 f. 449 ff. 453 ff. 463 ff. 468. 470 f. 475. 534.
Jevons 13.
Joannes Damascenus 229. 291.
Johann v. Kreuz 244. 273. 298. 310 f. 314 ff. 333. 527 f. 530.
Johann v. Neumarkt 33.
Johannes (Evangelist) 233 f. 257. 272. 283. 385. 398. 464.
Josephus Flavius 429.
Josue 137. 237.
Jülicher 9.
Juliana v. Lüttich 326.
Juncker 9.
Junod 53. 84. 150. 155. 222. 506 ff. 514. 517. 521.
Justin 222. 433. 435 f. 443. 456. 533. 538 ff.
Juvenal 204.
Juynboll 514.
Kâbir 19. 333 535.
Kähler M. 8.
Kägi 518.
Kalb 539.
Kalthoff 521.
Kant 12. 202 f. 208 ff. 215 ff. 218. 494. 520.
Katharina v. Emmerich 314.
Katherina v. Genua 19. 234. 254. 258. 270. 273. 283 ff. 302. 309. 529. 531 f.
Katherina v. Siena 28. 223. 258. 337.
Kautzsch 2. 503.
Kegel M. 8. 33. 505.
Kerst 537.
Keschub Chunder Sen 431.
Keysser 514 f.
Kierkegaard 19. 26. 265. 283. 347. 366. 371. 377. 387. 394. 400. 525.
Kilger 506.
King 500. 511. 515 f. 517 ff.
Kingsley 86. 121. 123 f. 145. 506 f. 515.
Kirsch 10.
Kittel 2.
Klapper 11. 505.
Kleanthes 206.
Klein 538.
Kliefoth 537.
Kluge 537.
Koch-Grünberg 146. 506 f. 509. 516.
Koch Hugo 233. 524 ff. 528. 530 f.
Köberle 8. 16. 71. 509. 535.
Koenig 9. 532.
Koepp 504. 522 ff. 525 ff. 536.
Köhler 2. 15
Körner Th. 419.
Köstlin 537 ff.
Kohler 538.
Kolde 534.
Konfutse 202. 209. 213. 235.
Kopernikus 494.
Kopp 254.
Kraus F. H. 511 ff 538.
Krebs 531 f.
Krepp 249.
Krieg 538.
Kroll 515 f. 521 f. 524 f. 528 f.
Kropf 506 ff. 513 f.
Krüger 505 f.
Kruijt 514.
Lactantius 141.
Lacombe P. 270. 272 f. 314 f. 342. 530.
Lagarde P. 411. 413 f.
Laib 531.
Land 521.
Lane 541.
Lang Andr. 72. 112. 118 f. 121. 513. 515.
Langdon 166. 516 ff.
Lange A. 514.
Langloh-Parker 70. 507. 509 f. 514 ff.
Laotse 221. 235. 249. 252. 254. 259 f. 322. 513.
Lasaulx 6.
Lasch 515.
Laurent de la Résurrection 223. 341 f. 345.
Léfébure 517.
Lehmann Edv. 13. 23. 105 f. 167 f. 182. 244. 497. 511 ff. 519. 523. 526. 528 f. 533. 541.
Lehmann H. 13.
Lehmann W. 502 f.
Lehner 510 f. 514.
Leistle 504.
Lermontow 415.
Lesêtre 8.
Lessing 279.
Leuba 25.
Liebknecht 532.
Lieblein 517.
Liunggren 8.
Livius 510. 512 f. 516.
Loofs 523. 526 f. 532.
Lope de Vega 418.
Lopez Greg. 343.
Lucian 138.
Lucilius 142.
Lucius 507 ff. 512.
Lucka E. 14. 532 f.
Ludwig A. 518.
Luthardt 11.
Luther 1. 10. 16. 18. 21. 28 f. 31 f. 35 f. 222 f. 227 f. 231 ff. 234 f. 244 f. 255 f. 261. 264. 268. 271. 275. 278. 283. 347 f. 350 ff. 353 f. 359 f. 363 f. 366 ff. 372 f. 376. 379 ff. 382 f. 386 ff. 390. 393 ff. 398 f. 401 f. 404 ff. 428. 432 f. 444. 468. 477. 495. 504. 523. 528. 536. 540.
Lydus 518.
Maaß 510.
Mac Coy 86.
Macauliffe 532. 535.
Macrobius 512.
Magdalena v. Pazzi 301 f. 325.
Makarius 247. 289. 292. 332. 525. 527. 529.
Malachia 401.
Mânikka Vâschagar 33. 190. 226. 233. 236. 258. 284. 295 ff. 300 ff. 303. 305. 323.
Mansfeld 507 f. 510. 512.
Marabotto 28. 273. 505. 524 f. 529 f.
Marett 13. 119. 514.
Margaretha Ebner 30. 260. 273. 288. 292. 294. 297. 326. 329. 336 ff. 341. 527. 532 f.
Margreth 9.
Marie v. Oignies 326. 531 f.
Mariette 511 f.
Marillier 13.
Mark Aurel 48. 136. 194. 506 f. 517. 519.
Markham 519.

Maury A. 146.
Maximus Tyrius 203 f. 208 f. 213 f. 471. 520.
Mechthild v. Hackeborn 533.
Mechthild v. Magdeburg 28. 30. 228. 243. 251. 258. 270. 284. 290. 292 ff. 295. 300 f. 304. 307. 322. 325. 333. 336 ff. 341. 495. 524. 532 ff. 541.
Mechthild Tuschelin 327.
Meiners 12. 105 f. 506. 509 ff. 513.
Meinhof 506 ff. 511.
Melanchthon 28. 36. 245. 371. 373 f. 398.
Mélanges 520.
Ménégoz IX, 2. 11. 15 f. 212. 217. 476. 495. 521. 536.
Merensky 55. 507 ff. 515.
Merx 524.
Merzdorf 530.
Meschler 2.
Methodius 332.
Metzger 513.
Meyer Ph. 527.
Meysenbug M. v. 411 f. 414.
Micha 422.
Michel 9.
Michelangelo 20. 416.
Migne 497.
Milton 405. 438.
Misch 505. 523.
Mittwoch 8. 521. 539. 541.
Mörike 419.
Molinos 234. 249. 266. 322. 341 ff.
Mone 540.
Monier Williams 528 f.
Monod 2. 35. 400. 459.
Monrad 22. 35. 371. 535.
Monsabré 15.
Montalembert 4.
Montanus 254. 522.
Moor 513.
Morel 505. 524. 528 f.
Mornad 504.
Mose 21. 221. 233. 237. 250. 266. 271. 347. 366. 374. 392. 394. 397. 400.
Mott 477.
Müllenhof 523.
Müller J. G. 506. 509 ff. 516.
Müller K. 541.
Müller Max VI, 3. 23. 118. 159. 497. 508. 518. 522.
Müller Missionar 506 f. 512. 514 ff.
Müller W. A. 512 f. 515.
Münzer 427.
Muhammed 19. 31. 139. 223. 232. 234. 236. 239. 250. 266. 273. 281. 361. 363. 365. 371. 373. 378 f. 384. 391. 505.
Musculus 33. 505.
Musters 512.
Myhrman 517.
Nachman 537.
Nägelsbach 6. 193. 506. 509 f. 512. 519 f.
Nahum 261.
Nanak 236. 304. 384.
Nassau 85. 123. 125. 506. 510. 514. 516.
Naville 513. 517.
Neander 10.
Nebukadnezar 127.
Nehemia 401.
Neuhauß 507 ff. 514 f.
Newmann 20. 293. 295. 303.
Newton 20.
Nicholson 522. 524 ff. 529.
Niedeck 6.
Nietzsche 336.
Nilsson 13.
Nilus Sinaita 35. 222. 225. 247. 291. 319. 528.
Nimbâditya 306.
Nissen 516.
Nitzsch 537. 540.
Nohl 537.
Norden 7. 518. 528.
Nordenskiöld 514 f.
Novalis 1.
Numenios 259 f. 525. 531.
Ökolampad 453.
Österreich 251. 524. 534. 539.
Oldenberg 7. 152. 164 f. 172. 179. 181. 345. 507. 509. 516 ff. 522. 531.
Ollendorf 505.
Oldendorp 509 f.
Oltramare 260. 525.
Origenes 9 f. 15. 20. 36. 217. 224. 234. 241. 290. 327. 332. 399. 444. 452. 454. 464. 523. 530. 532. 541.
Orpen 508. 511. 515.
Ostermann 13. 504.
Otter J. 534.
Otto R. IX, 132. 253. 261. 506 f. 512. 515. 523. 526. 529. 531 ff.
Otto W. 497.
Ovid 71. 509. 512. 516. 518.
Pacheu 524.
Palmer 3.
Parkinson 507. 509.
Parthey 530. 532.
Pascal 19. 29 f. 226. 228. 246. 347. 349. 355. 364. 369. 372. 379 f. 386. 390. 394.
Paulitschke 146. 505 ff. 516.
Paulsen 212.
Paulus 9. 16. 19. 21. 27. 31. 105. 227. 232 ff. 240 ff. 244. 255 ff. 266 f. 269. 271 ff. 281. 283. 332. 347 ff. 353. 358. 366 f. 370 f. 389 f. 395. 398. 401. 421. 425. 432 ff. 444. 446. 453. 463 ff. 466. 469. 475.
Pausanias 512.
Perles 238. 424. 504. 523. 534. 536. 538. 541.
Perry 510.
Peters 10. 511.
Petersen 537 f.
Petronius 512.
Petrucci 341. 343.
Petrus v. Alcantara 286. 288. 295. 297. 300. 302. 311. 321. 527.
Petrus Lomb. 527.
Pfanner 12.
Pfeiffer 498. 521. 524 f. 527 ff.
Pfender R. 9. 523. 538. 541.
Pfister 532.
Pfleiderer 15. 23. 75.
Philippot 15.
Philo 233 f. 249. 257. 259 f. 262. 273. 402. 536.
Pinches 517.
Pinckert 517.
Pindar 191. 196. 520.
Pischel 181. 519. 541.
Plath 508 f. 513. 516 f.
Plato 72. 138. 191. 193. 195. 200. 221. 233. 241. 251. 254. 260. 506. 509. 512. 519. 524.
Plinius 48. 466. 512. 517.
Plotin 16. 20. 26. 221. 229. 233. 235. 241. 249. 253 f. 258 ff. 270. 277. 284 f. 289. 298 f. 317. 323. 335. 396. 419. 421. 512. 524 f. 531.
Plutarch 196. 506. 517. 519 f.
Pollux 506.
Polykarp 367. 464.

Pomptow 518.
Pope 528 ff.
Porphyr 221. 322. 517. 521.
Poulain 10. 528. 530.
Powell 515.
Pratt 13.
Preger 524. 530.
de Pressensé 504.
Preuß 5. 507. 510. 513 f. 516 f. 532.
Probst 532. 538. 540.
Proclus 286. 310 f. 314 ff. 319 f. 507. 523. 530.
Puccini 527. 529. 533.
Pusey 294.
Pythagoras 205.
Quardini 14. 537. 539.
Quintilian 517.
Râbia 258. 273.
Radau 143. 515. 517 ff.
Rade 535.
Raffael 493.
Raible 531 f.
Râjendralâla Mitra 530.
Râmânuja 20. 233. 249. 284.
Rammohun 431.
Ramses II. 184.
Ranson 13.
Raum 121. 126. 506. 508. 510. 514 ff.
Rauwenhoff 15.
Rechenberg 511.
Rehm 8.
Rehse 506 ff. 511 ff. 514. 516.
Reinick 417.
Reisner 517.
Reitzenstein 529. 531 f.
Remy 8.
Rendtorff 428. 538.
Réville 509. 520 f.
Rhabanus Maurus 466.
Ridley 514.
Riedel 532.
Ries A. 531.
Riehm 512 f.
Rietschel 440. 511. 537 f. 540 f.
Ritschl 249. 279. 524. 532.
Robert König v. Frankreich 33.
Roberts 520.
Robertson 35.
Roeder 184. 506. 510. 517 ff. 538.
Rohde 192. 275. 519. 524.
Roskoff 510.
Roth 529. 532.
Rothe 1 f. 222. 356. 371. 407. 504. 522. 541.
Roussel 7. 57. 507. 513. 539.
Rousseau 206. 208. 411 f.
Routledge 51. 55. 70. 120. 505 ff. 514 f.
Le Roy 66. 150. 153. 159. 506 ff. 514 f. 517. 522. 535.
Roy Henry 8. 504 f.
Ruskin 411.
Sa'adi 308.
Sabatier Aug. 1 f. 15 f. 23. 71. 218. 230. 505. 529.
Sabatier Paul 356. 534.
Saarschmidt 513.
Saint Hilaire 525.
Saleur 515.
Salomo 137. 225.
Samter 106. 513. 519.
Samuel 237. 366.
Sankara 282. 284. 317.
Sapper 146. 505 ff. 513 ff.
Sarasin 70. 505. 508 f. 513.
Saubertus 8.
Saudreau 530.
Savonarola 226 f. 348. 353. 362. 369.
Scaramelli 530.
Scheel 242. 523. 526.
Schell 20.
Scherer W. 523.
Scherman Luc. 512 f. 518.
Schermann Th. 9. 537 f. 540.
Schiele 497.
Schiller E. 526. 532.
Schlatter 3.
Schkopp 514.
Schleiermacher 1. 11. 15 f. 20. 35. 217. 429. 467. 504. 535.
Schlüter-Stork 533.
Schmidt B. 10.
Schmidt E. 507 f. 510. 517.
Schmidt Fr. 15.
Schmidt G. 511 f.
Schmidt Heinr. 7. 520.
Schmidt H. 8. 515. 528. 530.
Schmidt Leop. 6. 197. 506 f. 514. 519 f.
Schmidt Wilh. 48. 96. 118 f. 506 ff. 514 ff.
Schmöger 8.
Schneider 506 ff. 514. 516.
Schneller 531.
Schnütgen 531.
Schoemann 6.
Schollmeyer 517.
Scholz IX. 524.
Schopenhauer 42. 210. 506.
Schrader 508 f.
Schröder J. J. 8.
Schröder K. 531.
Schröder Leop. 510. 514 f.
Schüler 419.
Schürer 539 ff.
Schulte 509.
Schultze 106. 513.
Schurtz 46. 52. 506 ff. 513 f.
Schwab 538.
Schwarz F. J. 531.
Schwartz E. 511.
Scotus Eriugena 233.
Seder Elia Rabba 404.
Seeberg 248. 500. 523 f. 526 f.
Segerstedt 513.
Segond 14.
Seligmann 507. 509 f. 514. 517.
Sell 504. 541.
Seneca 15. 203 f. 206. 208. 211 f. 213. 217. 507. 510.
Serapion v. Thmuis 426. 453. 456. 458. 462. 464 ff.
Servius 507. 512 f.
Seuse 31. 244. 251. 259. 263. 273. 283 f. 288. 298. 318. 327 f. 333. 337 ff. 340 f. 411. 533.
Seydel 15.
Sibree 49.
Siebelis 6.
Siedel 524.
Simyan 15.
Simons 12.
Simmel 522.
Simonides 195.
Sittl 7. 507. 510 ff. 516.
Skeat 48. 125. 506. 515.
Smend 511. 522. 535. 537.
Smet de 93. 511.
Smith K. 6. 78. 509 f. 512 ff. 515 f.
Snedorf 6. 518.
v. Soden 540.
Söderblom VIII f. 9. 20. 23. 61. 119 f. 235. 239. 248 f. 354 f. 474. 491. 497. 505 ff. 513 ff. 519. 522 f. 526 f. 532. 534. 536. 538 f. 541.
Sokrates 193 ff. 203 ff. 520.
Solon 196.
Sophokles 60. 78. 85. 190. 197.
Spamer 525. 530.
Spener 355. 367. 405. 429. 439. 534. 536. 539.
Spencer 514.
Spiegel 513. 541.
Spieth 506 ff. 513 ff. 532.

Spinoza 22. 211 ff.
Spitta 433. 538 f.
Sprenger 541.
Spurgeon 225. 400. 504. 522.
Stade 136. 507. 510. 512. 515. 521. 541.
Stähelin 498. 533.
Stagel Elsbeth 31. 273. 326. 526.
Stanley 70.
Statius 499.
Staupitz 258. 525. 528.
Stäudlin 11 f. 520.
Steindorff 513 f.
Stengel 511 f. 514. 519.
Stephanus 368. 466.
Stevens 515.
Stevenson 508. 510. 516.
Stiefenhofer 528.
Stierling 532.
Stobäus 520.
Stöckerl 530.
Stoffels 530.
Stolz 1. 209. 226. 228. 520.
Storf 537 f.
Strabo 512.
Strabo Walafried 102. 512.
Strack 538.
Stratmann 506.
Strauch 526 f. 528 f. 532 f.
Strong A. L. 14. 469.
Suarez 36.
Sudhaus 7.
Sugawora no Michizane 208.
Suidas 523.
Sujol 15.
Suringar 538.
Symeon der neue Theologe 29. 33. 247. 284 f. 287. 292 ff. 300 f. 304. 306. 318 f. 324. 329 f.
Tacitus 103. 510. 512. 516.
Tanner 92. 146. 507. 510. 516.
Tauberth 11.
Tauler 234. 244. 246 f. 249. 279. 284. 288 f. 291 ff. 318. 327. 333. 527 f.
Tersteegen 19. 29. 33. 223 ff. 227. 229 f. 235. 244. 246 ff. 250. 285. 290 ff. 299. 303 ff. 307. 318 f. 342. 390. 528.
Tertullian 36. 138. 278. 332. 436 f. 512. 516. 539.
Theel 8.
Thekla 332.
Theodor (Neuplatoniker) 286.
Theognis 60. 90.
Theresa di Jesu 30. 35. 207. 223. 225. 234. 244. 258. 265. 270. 273. 277. 283 f. 289. 300. 302 f. 305. 310 f. 316. 318 ff. 321. 333. 339 ff. 341 f. 359. 400. 525. 528. 530. 533.
Thiers 531.
Tholuck 35. 372. 520. 522 ff. 527. 529 ff.
Thomas v. Aquino 3. 20. 33. 36. 225. 234. 242. 284 f. 291. 295. 324. 328 ff. 333. 371.
Thomas v. Celano 33. 223. 243. 310. 362. 521. 523. 531.
Thomas v. Kempen 30. 207. 225. 234. 242. 244. 247. 273. 277. 289. 292 ff. 299 ff. 302 ff. 319. 324. 328 ff. 333. 337. 339 ff. 519.
Thomasius 524.
Thomin 15.
Thürlings 540.
Thureau-Danging 508 ff. 515 f. 521.
Tibull 68.
Tiele 1 f. 12. 16. 23. 510. 526 f. 536.
Tileston 528 f.
Tillmann 527. 530. 535.
Tilly 20.
Toland 215.
Trede 512.
Troeltsch 276. 504. 522. 524. 526.
Tscharnack 497.
Tulsi-Dâs 233. 236. 249. 303 f.
Tschwang-tse 253. 259.
Tylor 6. 12. 50. 72. 118. 490. 506 ff. 513 ff. 522. 541.
Uhland 413.
Ungnad 518.
Usener 108. 513 f. 517.
Valentin 516.
Valerius Flaccus 103.
Varro 517.
Vedder 507 f. 514. 517.
Veit 15.
Venator 505. 525. 535 f.
Vergil 138. 512. 516. 520.
Vetter 528. 531 f.
Vettius 211. 520.
Vierkandt 13.
Vierordt 512 f.
Vilmar 476. 541.
Van Vloten 521.
Vogel 537.
Volland 511.
Vollbeding 511. 538.
Voltaire 205 f. 209 f. 213. 520 f.
Volz 521. 525 f.
Vorwerk 11. 14. 504 f. 523. 534.
Voullième 7. 105. 511 ff. 515.
Wachsmuth 512.
Wächter 106. 512 f.
Waddell 512.
Wagner 477.
Waitz 508 ff. 514. 516.
Walch 497. 503.
Waldenmaier 538.
Walleser 515.
Wallin 363.
Walter G. 10.
Walther 15. 504.
Warneck 53. 72. 75. 84. 123. 155. 506 ff. 513 ff.
Weber F. 516. 518 f.
Weber O. 164. 166. 183. 516.
Wechßler 532.
Weinel 9. 16. 27. 505. 534. 541.
Weingarten 535 f. 539.
Weinhold 106. 512 f.
Weinreich 307. 525. 529.
Weinrich 15.
Weiß Joh. 388. 533.
Wellhausen 2. 237. 380. 510 ff. 522. 535. 537.
Wensinck 8. 106. 513. 541.
Werner 9. 533.
Wernle 239. 439. 504. 526 f. 533. 539.
Westermarck 12. 507 ff. 515.
Westphal 105. 137. 513. 515.
Wichern 29.
Wiedemann 7. 164. 173. 510.
Wieland 521.
Wiener 539.
Wiesel 8. 505. 534 f. 541.
Wilburgis v. Neuburg 326.
Wildt 541.
Wilkinson 512 f.
Will Marg. 326.
Willmann 504. 520 f.
Wilms 10. 527. 529. 531 f.
Wilpert 532.
Wilson 529 f.
Windisch 522. 524.
Winternitz 7. 167. 173. 184. 517 ff.

Wirz 14.
Wissowa 152. 155 f. 517 f.
Wobbermin 14. 504. 538. 540.
Wünsch 7. 497. 507. 509 f. 515 f.
Wundt 13. 25. 39. 115. 161. 164. 506. 514. 518 f.
Wuttke 510. 514.
Xenophanes 202 ff.
Xenophon 68. 191. 193. 195. 197. 506. 513. 519 f.
Yajnavolkya 270.
Yâmuna Muni 236. 303.
Zahn 310. 507 ff. 523 f. 526.
Zarathuschtra 250. 271. 278. 281. 347. 400.
Ziegler K. 6. 498. 507.
Ziethen 20.
Zillessen 538.
Zimmern 166. 512 f. 517 ff.
Zinzendorf 304. 333. 337. 340. 444.
Zoepf 524. 527. 532.
Zwingli 245. 259. 347. 359 f. 389. 394 ff. 401. 405 f. 428. 443. 536.

III. Sachverzeichnis.

Abendgebet 43. 62. 67. 92. 151. 154. 193 f. 479 ff.
Abendmahl s. Eucharistie.
Abhängigkeit, Gefühl der 42 f. 45. 65. 72. 78. 81. 84. 90f. 105. 126. 130 ff. 140. 144. 147. 191 f. 206. 340. 351 f. 378 f. 389. 392. 402.
Ablaßwesen 480. 484.
Achtzehngebet s. Schmone-Esre.
Adoration s. Anbetung.
Ägyptische Kirchenordnung 426. 437. 441. 464. 480. 538 f.
Ästhetisch 76 f. 185 ff. 298 ff. 392. 410. 492 f.
Affekte 42. 46. 50. 91 ff. 98 ff. 108. 132. 134. 139. 145. 198. 229. 251. 254. 267. 284. 286 ff. 299. 318. 334 ff. 339. 341. 350 ff. 354 ff. 372. 380 ff. 385 ff. 389. 402. 405. 413. 418. 431 f. 436.
Affekte, Unterdrückung der 193. 197. 251 f. 258. 267. 289. 292. 309 ff. 370. 388. 411.
Affektlosigkeit 204. 207. 251 ff. 267. 284. 286 f. 292 f. 314 ff. 318. 328. 342. 358. 387.
Agende 429 f. 437 f. 467.
Agni 286. 296 ff. 304 f.
Agnostizismus 19.
Agnus Dei 466.
Ahnenkult 61. 63. 69. 76. 81 ff. 98. 110 f. 122. 127 f. 130. 134 ff. 141. 144. 150. 168. 222. 507. 514.
Ahuna vairya 481. 483. 541.
Ahura Mazda 282. 361. 400. 481 f. 483.
Allah 139. 273. 288. 389. 482.
Alleins s. Pantheismus.
Alleluia 442.
Almosengeben 479 f. 483.
Altar 103. 106. 222. 325 f.
Altarsakrament s. Eucharistie.
Altes Testament 8 ff. 249. 347. 352. 370. 375. 385. 400 f.
Altkatholische Kirche 474.
Altruismus s. Fürbitte.
Amen 35. 383. 442 f.
Amon-Ra 115. 171 f. 178. 188.
Anbetung 46. 59. 99 ff. 109. 172. 207. 223. 286. 301. 323 ff. 392. 395. 412 f. 490. 491 ff.
Andacht 412. 484. 491. 493 ff.
Andachten, katholische 473.
Androgyne Götter 133. 331. 515.
Anerkennungsopfer 73. 96.
Anglikanische Hochkirche 429. 451.
Animismus 9. 46. 73. 108. 118. 131.
Annunaki 127. 171. 179.
Anrufung 58 f. 81. 149. 153. 179. 337. 348 f. 463 f.
Anthropomorphismus der Gottesvorstellung 46. 72. 81. 120. 130. 133. 149. 179 f. 188 f. 191. 199. 202. 210. 213. 317. 331. 340. 377. 393 f. 490.
Antike Religion 12. 18. 39. 45. 49. 56. 67 f. 72. 75. 83. 100. 115. 126. 133 ff. 150 ff. 157. 161 ff. 191 f. 194. 200. 233. 249. 422. 425.
Antiphonie 441.
Anu 142. 171.
Apatheia s. Affektlosigkeit.
Aphrodite 115. 197. 199.
Apokalyptik 278. 369.
Apollo 59. 199.
Apostolische Konstitutionen 425. 439 f. 447 ff. 454 ff. 538 f.
Arbeitsgesänge, primitive 48 f. 55.
Arianer 426. 464.
Artemis 59. 116. 199 f.
Aschem vohu 481. 483.
Askese 57. 162. 193. 258. 268. 278. 280. 285. 370. 411.
Asklepios 95. 116. 138. 141.
Athene 81. 193. 199.
Atman-Mystik s. Upanischaden.
Aton 184 ff.
Audition s. Vision.
Aufklärungszeit 203. 205 ff. 245 f. 429 f.
Ausbreiten der Arme 101 f. 105. 511.
Ausschütten des Herzens 58. 217. 287. 352 f. 358 f. 371 f. 417. 486.
Aussprache 29. 89 f. 246. 287. 331. 379 ff. 415.
Autobiographie 29. 223. 273. 326.
Autorität 265. 478.

avatâra 323.
Ave Maria 480. 482. 485.
Avesta 102. 163. 277 f. 347. 361. 481 f.
Ba'alim 115. 276. 281.
Bachantinnen 160.
Barfüßigkeit, kultische 104. 106.
Bauern, Religion des s. Volksfrömmigkeit.
Ba-u (Göttin) 175.
Banngeister 110. 114. 136. 141.
Beamte im Kult 151 ff. 162.
Beichte s. auch Sündenbekenntnis 88.
Bekenntnisformeln 481.
Bellona 80.
Benediktiner 279.
Berührung eines heiligen Objekts 103 f. 106. 492.
Beschimpfung der Götter 84.
Beschwörung s. Zauberspruch.
Beschwörungshymnus 164 f. 518.
Betrachtung s. Meditation; Kontemplation.
Bewußtseinszustände 251 f. 258 f. 286.
Bhagavadgîtâ 249. 260. 269. 299.
Bhakti-Mystik 233 ff. 249 f. 284 f. 323. 348. 431.
Biblische Frömmigkeit 233 ff. 241 ff. 269 f. 282. 347 f. S. auch prophetische Frömmigkeit.
Binden u. Lösen 106. 177.
Bischof 426. 435.
Bittgebet 60 ff. 174 f. 189. 194 ff. 203 ff. 215 f. 246. 291 ff. 360 ff. 380 ff. 432. 454 ff. 482. 507.
Bittgebet, generelles 67. 174. 189. 197. 205.
Bittgebet, um ethische Werte 66 f. 194 ff. 199. 204 f. 365 f. 416. 456.
Bittgebet um irdische Güter s. Eudämonismus.
Bittgebet um religiöse Werte 66. 292 ff. 328 f. 338 f. 360 ff. 416 f. 452 ff.
Bittgebet, Verwerfung des 318. 343 f.
Blut 74. 108.
Brahma 255.
Brahmanismus 57. 99 f. 150. 154. 163. S. auch Veda, Rigveda 165 f. 471.
Brahmanaspati (Brhaspati) 170. 175.
Brahmasamâj 431. 457.
Brautmystik s. Mystik erotische.
Brautverhältnis zu Gott 255. 272. 310 f. 318. 320. 331 ff. 400. 409. 490.
Breviergebet 480.
Buddhismus 7. 36. 197. 207. 221. 230 ff. 248. 255. 258. 260 f. 264. 268 ff. 274 ff. 284 f. 311 ff. 319. 322 f. 345 f. 421. 482. 486. 489. 493. 531.
Bundeslade 136 f. 158.
Bußgebet 99 f. 134. 153. 362 f. 378. 452 f.
Bußpsalmen 89. 164. 166. 175 ff. 362.
Bußwerke 480.
Causa sui 120. 171.
Ceres 112. 142.
Charismatiker 271. 276. 279. 400. 435. 440. 471.
Chassidîm 357. 411 ff.
Chorgebet, -gesang 443. 540.
Christentum 9. 100 ff. 194. 233 ff. 248. 263 f. 282. 324 f. 345. 387 f. 424 ff. 479 f.
Christentum als Religion des Gebetes 9. 235 f. 430 f.
Christologie 9. 263 f. 426. 465 ff.
Christus, Gebet zu 240 f. 465 f.
Chthonische Götter 66. 103. 128. 136 f.
Christusmystik 240 f. 287. 317. 324 f. 332 f. 337 ff. 531.
Common Prayer, Book of 405. 428.
Completorium 93.
Credo s. Glaubensbekenntnis apostolisches.
Dämonen 874. 106 f. 110 f. 115. 125. 130. 422. 506.
Danken 44 f. 95.
Dankgebet 44 f. 95 ff. 117. 123. 215. 301 f. 330. 344. 349. 352. 372. 389 f. 444. 463 f. 467.
Dankopfer 97. 121. 193. 468.
Dekadenz, religiöse 18. 126. 162. 181.
Deismus 126 ff. 211.
Demeter 51. 63. 114. 157. 195. 199.
Demut 89. 91. 304. 402.
Deuteronomium 71. 137 f. 422 f. 479.
dhyâna s. Versenkung.
Diana 116.
Diaspora jüdische 273. 423. 475.
Dichter 20. 33 f. 39. 164 f. 410 ff. 487. 491.
Didache 368. 424. 435 f. 441. 444. 446. 454. 479.
Dionysos 47. 158. 199.
Dogma 2. 3. 233. 265.
Dogmengeschichte 5.
Dominikanerinnen 11. 531.
Doxologie 425 f. 442. 444. 463 f.
Drehung beim Gebet 101. 106.
Drohung an Gott 84 f. 373.
du'a 31. 102. 479. 508. 516.
Dualismus 281 f.
Durchschnittsfrömmigkeit 20 f. 33. 34 f. 274. 475 f. 485.
Dürre geistige s. siccitas.
Ea (Gott) 171.
Egoismus 44. 66. 69 f. 173. 340. 342.
Ehrfurcht 46. 59. 89. 91. 145. 228 f. 298. 474 ff. 484 f. 491.
Eid 79 f. 123. 199.
Einfühlung VI. 21 f. 31 f.
Einigung 193. 220. 251 ff. 259. 271. 279. 284 ff. 289 f. 296 f. 314 ff. 323 ff. 330 ff. 335. 392 f. 397. 412. 469. 474. 492. S. auch Ekstase 523.
Einsamkeit 26. 35. 56. 230 f. 252. 297. 396.
Einwirkung des Menschen auf Gott 94. 139 f. 180 f. 210 f. 214. 319 f. 397 ff. 419. 467 f. 491.

Ekstase 47. 106. 193. 230 f. 252 ff. 258 ff. 207. 270 f. 277 ff. 286. 288. 296. 304 ff. 309 f. 311 f. 316 f. 325. 342. 353. 411. 486. 524 f.
En-lil (Gott) 127. 170. 175 ff.
Entblößung im Kult 104. 512 f.
Enthusiasmus 47. 241 f. 252. 271. 287. 411. 432. 435 f.
Epitheta der Götter 81 f. 153. 160. 167. 507.
Epos, religiöses 164. 167. 159. 176. 446 ff.
Erbauung 432.
Erde (Gottheit) 91. 110. 114. 142.
Ergebung 93 f. 206 ff. 217. 228. 238. 246. 302 f. 368. 384 ff. 419 f. 468.
Erkenntnistheorie 24. 202.
Erleuchtung 268. 293 f. 328. 349. 362.
Erlösung s. Heil.
Erlösungsreligion mystische 190. 193. 200. 237. 248.
Erntedankgebet 45. 117.
Erotik, religiöse s. Mystik, erotische.
Ersatzopfer 74 f.
Erstlingsopfer 96. 117. 123. 130 f. 194. 213.
Eschatologie s. Reich Gottes.
Esotherisch 273 f. 429.
Ethik 202 f. 269 f.
Ethnologie II. 38 f. 118.
Eucharistie 11. 240. 324 ff. 424. 427. 435. 442. 444. 470 ff. 532.
Eudämonismus 60 ff. 70. 91. 148. 193 f. 189 f. 194. 196. 202 ff. 307. 340. 370 f. 414. 484.
Evangelische Kirchen 427 f. 432 f. 436 f. 451 ff. 457. 459 ff. 467. 474 ff. 541.
Exerzitien 56. 321. 527.
Exil, jüdisches 237 f. 348. 382. 390. 422 f. 431. 475. 538.
Familienvater 54. 154. 517.
Fasten 479 f. 482.
Feindesliebe 197. 368. 461.
Feldgottheiten 109. 114. 136. 143.
Feste 151. 164. 450 ff. 456 f.
Fetisch 111. 114. 136. 141. 143.
Feuer (Gottheit) 62. 69 f. 73. 114. 126. 141.
Fluch 66. 106. 193. S. auch Rachegebet.
Folklore s. Volksfrömmigkeit.
Frage an Gott 58 f. 176. 350 f. 359 ff. 380 ff.
Fragebogen in der Psychologie 13. 20.
Frau, Stellung im Kult 54.
Freundschaftsverhältnis religiöser Männer und Frauen 273.
Freundschaftsverhältnis zu Gott 143. 199. 310. 320. 333 f. 400.
fruitio dei 252. 311 f. 338.
Fürbitte 44. 69 ff. 195 f. 204. 214. 240. 348 f. 352. 366. 414. 421. 458 ff. 534.
Fürbitte für den Herrscher 69 f. 174. 460. 540.
Fürbitte für die Toten 70. 462.
Furchtaffekte 42. 145 f. 350 f. 355 f. 379 f. 402. 478. 484 f.
Gâthas s. Avesta.
Ga-tum-dug (Göttin) 143.
Ge s. Erde.
Gebärde s. Gebetsgestus.
Gebärdensprache 98.
Gebet, anhaltendes 89. 368 f. 376 ff.
Gebet, Anlaß zum 41 ff. 151. 164 ff. 184. 224 f. 285 ff. 348 ff. 431 ff. 484 f. 488 f.
Gebet, bedingtes 206. 215. 386 f.
Gebet, formelhaft gebundenes 40. 150 ff. 288 f. 354. 437 f. 480 ff. 538.
Gebet, freies 39. 48 f. 194. 220 f. 288. 354 ff. 405. 425 ff. 436. 439. 472. 539.
Gebet im Namen Christi 240. 375. 465. 540.
Gebet als gutes Werk 479 ff.
Gebet, Geschichte des 4. 11. 237 f. 422.
Gebet, gemeinsames, s. Gemeindegebet.
Gebet, gesetzliches 405 f. 479 ff.
Gebet, die dem Gebet zugrunde liegende Gottesvorstellung 131 ff. 179 f. 199. 209 ff. 220 ff. 317 f. 393. 467 ff. 482.
Gebet, Inhalt des 7. 58 ff. 153. 168 f. 185 ff. 194 ff. 203 ff. 228 f. 290 ff. 328. 337 ff. 343. 358. 414 ff. 444 ff. 481.
Gebet, inneres, s. Gebet, wortloses.
Gebet, lautes 7. 27. 133. 148 f. 357. 505.
Gebet, leises 7. 152. 472.
Gebet, literarisches 11. 27 ff. 203 ff. 355 ff.
Gebet, liturgisches 32. 150 ff. 159 f. 240. 421 ff. 481. 537.
Gebet, mechanisches 154 f. 231. 404 ff. 484 f. 541.
Gebet, Motiv zum s. Gebet, Anlaß.
Gebet als Pflicht s. Pflichtgebet.
Gebet, metaphysische Rechtfertigung des 216 f.
Gebet, nachgeahmtes in der Dichtung 33 f.
Gebet ohne Unterlaß 208 f. 223 ff. 410. 521.
Gebet, pädagogische Wertung des 209 f. 216 f.
Gebet, regelmäßiges 43 f. 151. 193 f. 353 f. 479.
Gebet, spontanes 33. 48 f. 220. 224 f. 352 ff. 411 f. 415 f. 436. 439.
Gebet, sprachliche Termini für 72. 99 ff. 109. 508.
Gebet, Urform des 38. 127.
Gebet, verdienstliches 405. 479 ff. 487. 491.
Gebet, das im G. sich äußernde Verhältnis zu Gott 139 ff. 153. 180 f. 188 f. 199. 210. 319 f. 397 ff. 414. 419. 467 f. 490.
Gebet an viele Götter 128. 153. 179. 181. 198. 515.
Gebet, wortloses 11. 27. 36. 75. 98 f. 225 f. 235. 247. 273. 298 f. 339 f. 342. 355. 414. 527 f. 530.
Gebet u. Zauberspruch s. Zauberspruch.
Gebet, Wertphilosophie des 13.

Gebet, Wesen des 486 ff.
Gebet, Wirkungen des 13. 228 f.
Gebet, das zentrale Phänomen der Religion 218 f. 494.
Gebetbuch 33. 246. 321. 428.
Gebetlose Stämme 39. 48 f. 124.
Gebetsanleitung 30 f. 34 f. 231. 320 ff. 407. 422. 432. 478. 485. 487.
Gebetsanrede 58 f. 84. 121. 140. 153. 168. 337 f. 407. 464.
Gebetsdichtung 33. 157 ff. 416 f. 419.
Gebetserhörung 15. 35. 91. 140. 155. 181. 397 f. 468. 516. 528.
Gebetsformen, Mannigfaltigkeit der.
Gebetsformel 7 f. 38. 41. 49. 55. 57. 69. 100. 128. 150 ff. 165. 181. 194. 233. 287. 354 ff. 404 ff. 425 ff. 430. 437. 470. 472. 476. 479 f. 486. 488. 517.
Gebetsformulare 32. 34. 152. 424 ff. 436 f. 539.
Gebetsgespräch 51 f. 337.
Gebetsgestus u. -haltung 6 f. 36 f. 41. 75. 98 f. 149. 321. 407. 440 f. 480. 504 f.
Gebetshandschuh 105.
Gebetsideal, philosophisches 15. 202 ff. 220 f. 321. 346. 365. 377. 486. 488. 491 ff.
Gebetsideal, religiöses 35. 69. 232. 235. 404 ff. 422. 485.
Gebetskritik, philosophische 7 f. 202 ff. 220 f. 371. 486. 520.
Gebetsleben 221 f. 410 ff. 521 f.
Gebetslied, primitives 157 ff.
Gebetsnorm 203 ff. 228 f. 382 f. 389 f. 404 ff.
Gebetsort 135 ff. 149. 229 f. 394 f.
Gebetsparadigmen 22 f. 407. 425 f. 436.
Gebetsrichtung 135 ff.
Gebetsriemen 105. 485.
Gebetssprache 148 f. 240. 440 f.
Gebetsstimmung 145 ff. 287.
Gebetsstufen 7 f. 268. 309 f. 530.
Gebetssurrogat 207 f.
Gebetstheologie 36. 216 f. 388 f.
Gebetstypen 12 f. 486 ff.
Gebetsübung 224 f. 354.
Gebetsversammlung s. Gemeindegebet.
Gebetszustand s. Gebet, wortloses.
Gefühllosigkeit, religiöse s. siccitas.
Gegenwart Gottes 24 f. 135 ff. 149. 210. 221 f. 224 f. 262. 290 f. 295 f. 311 f. 316. 318 f. 332 ff. 329 f. 336. 342. 345. 350 f. 393 f. 467. 474 ff. 489 f. 492.
Geist, Heiliger 224. 255. 353. 405. 439.
Gelassenheit s. Ergebung, Indifferenz.
Gelübde 49 f. 64. 78 f. 97. 103. 145. 153. 269. 273.
Gemeindegebet 9. 21 f. 154 f. 240. 368. 421 ff. 479 ff. 487.
Gemeinschaft, religiöse 21. 24 f. 44. 53. 272 ff. 421 ff. 478 ff. 527. 539.
Genießen Gottes s. fruitio dei.
Genius s. Schutzgott.
Genius, religiöser 19. 24 f. 32 f. 38. 148 f. 200. 217 f. 220 ff. 410 ff. 478. 486. 488.
Genugtuung 480.
Gesang 55. 152. 159. 165 f. 443. 540.
Geschichte, Bedeutung für die Frömmigkeit 233 f. 262 ff. 279 f. 375. 380. 446.
Geschichtsphilosophie 15. 262 f. 450.
Geschlechtliche Vereinigung mit Gott 331 f. 335.
Gesetz, religiöses 21. 265. 478 ff.
Gesetzesreligion 163. 235. 250. 274. 478 ff.
Gesetzmäßigkeit des Weltgeschehens 210.
Gîtagovinda 336.
Glaube 255 ff. 265. 271. 285. 352. 379 ff. 416 f. 535.
Glaubensbekenntnis, apostolisches 481.
Gleichmut s. Ergebung, Indifferenz.
Gloria 437. 440. 466.
Glossolaie s. Zungenreden.
Gnade 224. 268. 272. 311 f. 353. 379 ff. 416 f.
Gnosis, Gnostiker 233 f. 259. 282. 331. 333 f.
Götterbild, -statue 74. 85. 87. 103 f. 106. 111. 135 ff. 141 f. 161 ff. 210. 323 ff. 331.
Gottesbegriff, -vorstellung 209 f. 259 ff. 488 f. 525. S. auch Gebet, die dem Gebet zugrunde liegende Gottesvorstellung.
Gottesdienst, s. Gemeindegebet, Liturgie.
Gottesglaube, Entstehung des 42 f. 129 ff.
Gotteshaus s. Tempel.
Gottesliebe 188 f. 207. 252. 286. 293 f. 302 f. 310 ff. 316. 328. 335 ff. 342 f.
Gottesreich s. Reichgotteserwartung.
Gute Werke 75. 405 f. 478 ff.
Gut u. Bös, jenseits von 269 ff. 281.
Gruß 46. 80 f. 82 f. 100. 117 ff.
Haar 74. 107.
Händeerheben s. Ausbreiten der Arme.
Händefalten 103. 105 ff. 321. 512.
Händehaltung beim Gebet, s. Gebetsgestus.
Händeklatschen 102. 105.
Händekreuzen 103. 106 f. 321.
Händeverhüllung 105. 107.
Häuptling 54. 57. 70. 86. 108. 117. 145. 150. 154. 514.
Hauptentblößung 104 ff.
Hauptverhüllung 104. 107 ff.
Hausgottesdienst 476.
Heil 228. 262 ff. 293. 328. 362 ff.
Heilgötter 112.
Heilige Objekte 46. 103 f. 130. 132. 322. 475. 482 f. 492.
Heiligenkult 69. 75. 79. 104. 130. 132.
Heilsgeschichte 264 f. 279. 446 ff. 481.
Heilsgewißheit 256. 349. 422. 431 f. 445 f.
Heilsskala 268. 286. 291 ff.
Heilstaten Gottes 262 ff. 269. 375. 446 ff.
Heilsverlangen 220. 272. 349. 422.
Henotheismus 171 ff. 182 f.

Heroenkult 115. 130. 178.
Hestia 195.
Hesychiasten 288.
Heulen beim Gebet 86 f. 149.
high gods s. Höchstes Wesen.
Himmel als Sitz Gottes 119 f. 138.
Himmelsgott s. Höchstes Wesen.
Hînayâna 248.
Haang-bien-schangti 124. 199.
Höchster Wert 46. 260. 334 f. 409. 491 ff. S. auch summum bonum.
Höchstes Wesen (der kultarmen Völker) 48 f. 59 f. 69 f. 72. 74. 84. 86. 88. 91. 95 f. 118 ff. 129 ff. 133 ff. 138. 141 ff. 146. 170 f. 178 ff. 199. 514 f.
Höfisches Verhältnis zu Gott 181.
Hoffnung 42. 91. 351. Vgl. Zuversicht.
Hohes Lied 332 f. 336. 532.
Homerische Hymnen 183.
Hosanna 442.
Hüpfen beim Gebet 102. 106.
Huitzilopochtli (Gott) 169.
Huldigung 80 f. 153. 171 ff.
Humanität 205.
humilis 103.
Hybris (Übermut) 66. 200.
Hymnen 6 f. 33 f. 39 f. 47 f. 69. 80 f. 133. 157. 233 f. 243. 288. 323. 325. 391. 444. 466.
Hymnen, literarische 33 f. 182 ff. 235. 332 f. 411 f. 486. 493.
Ich, Ichbewußtsein 47 f. 141. 268. 272. 286. 316. 334 f. 350 ff. 361. 414.
îçvara 323.
Idealreligion 25. 202.
Idol s. Götterbild.
Idololatrie 210. 324.
Imitatio Christi s. Thomas v. Kempis (Namenverzeichnis).
Independenten 274 f. 368. 405.
Indifferenz 207. 252. 284. 293 f. 308. 314 ff. 341 ff. 370. 387 f.
Individualpsychologie 13. 16.
Individualismus 232. 272 ff.
Indra 169 f. 178.
Inkas, peruanische 184. 187 f.
Inkubation 104.
Inspiration, künstlerische 24 f. 410.
Inspiration, religiöse 24. 182. 265 f. 353. 410. 415.
Intellektualismus V. 4 f.
Intervention von Göttern 128.
Interzession 126 ff. 134 f.
Irrationaler Charakter der Religion V. 19. 147 f. 219 f. 494 f.
Ischtar 116. 142. 164. 171. 175 ff. 178. 331.
Isis 116. 143. 151. 178. 324. 460. 540.
Islam 8. 75. 81. 99 ff. 104 f. 101. 128. 235 f. 149. 265 f. 274. 278. 315. 432 f. 334. 474. 478 ff. 516. 539.
Jahwe 58 f. 71. 73. 79. 91. 115. 136 f. 515.
Jenseitshoffnung 67. 70. 279ff. 297. 332. 527.
jhâna s. Versenkung.
Jubelruf 45. 47. 160. 164 ff. 349.
Judentum, nachexilisches 75. 128. 163. 235. 265 f. 274 ff. 396. 401. 404 ff. 431. 445 ff. 453 ff. 474. 478 ff. 521. 540. S. auch Synagoge, Talmud.
Jungfräulichkeit 331 f.
Jupiter 71. 124. 136. 140. 516.
Juridische Auffassung des religiösen Verhältnisses 152. 156.
καλυκάγαθία 192.
Kanonische Bücher 182. 265.
Kathartik s. Reinigung.
Katholisch, Katholizismus 11. 41. 69. 75. 116. 241 ff. 265. 276. 279. 345. 427 f. 471 ff. 478 ff.
Keuschheitsopfer 133. 331. 513. 515.
Kind, göttliches 333 f. 337.
Kindschaftsverhältnis zu Gott 90 f. 120 f. 141 ff. 146 f. 149. 181. 238. 310. 320. 375 ff. 401 f.
Kirchenjahr 426 f. 450 f. 456.
Kirchenlied 3. 19 f. 444.
Kirchensprache 151 f. 427 f. 471 f. 475.
Kirchenväter 203. 233 f.
Klage im Gebet 42. 59 f. 175 ff. 338 f. 351. 359 f. 382.
Klagehymnen 134. 166. 175 ff. 190.
Kleidung, liturgische 153.
Klopfen an die Brust 103.
Klopfen auf die Erde 103. 136.
Klöster, Klösterfrömmigkeit 11. 233. 241 ff. 276. 332 f. 479.
Knechtschaftsverhältnis zu Gott, s. Untertanenverhältnis.
Knien 105. 107.
Körperhaltung beim Gebet, s. Gebetshaltung.
Kommunion 75. 325. 471 f. 531 f. S'auch Eucharistie.
Kommuniongebete 325 f. 467.
Konfession 29.
Kontemplation 46. 94. 189. 207. 215 f. 241 f. 252. 264. 268. 279. 286. 298 ff. 308. 314. 321. 323. 329. 341. 348. 357. 360. 376. 384. 391 ff. 396 f. 411 ff. 467 ff. 486. 490. 492 ff. 527.
Kontrasterlebnis 286. 296 ff. 304 f. 394.
Konzentration 284. 290 ff. 309 f. 314. 317. 328 f. 337. 341. 358. 492.
Koran 479 ff.
Kosmogonie 161. 164. 169 f.
Krankheitsgeister 60. 84 f. 112. 114.
Krieg, heiliger 274.
Kriegsgötter 112. 114. 168 f.
Krischna 285. 333.
Kult 17. 122. 123 f. 274. 323 ff. 422 f. 475 f. 541.

Kulthymnus 33 f. 53 f. 128. 159 ff. 221. 250. 429 f. 440. 467. 486. 488. 491. 518.
Kultlied, primitives 157 ff. 162 ff.
Kultur 19 f. 22 f. 38 ff.
Kultur u. Religion 115. 192. 200. 276 ff.
Künstler, künstlerisches Schaffen 20. 24 f. 35. 233 f. 410 ff. 487. 492 f.
Küssen der Idole 103 f.
Kunst 11. 36. 99. 221. 276 f. 321.
Kußhand 103. 107.
Kyrie eleison 437. 442. 467.
Laien 184. 434 f. 471. 480.
Landeskirchen s. Evangelische Kirchen.
Laren 113 f.
Latreutischer Sakramentskult 325. 473.
Leben, Wille zum 42 f. 148. 220 f. 250. 348. 351. 384. 388. 489.
Lebensgrundgefühl 94. 248. 256. 268.
Leidenschaft s. Affekt.
Liebe 334 f. 492. S. Gottesliebe.
Lied, geistliches, s. Kirchenlied.
Li-ki 163.
Litanei 128. 153. 175. 179. 442. 480.
Liturgie 21. 102. 423 ff. 475. 539. S. auch Ritual.
Liturgisches Gebet s. Gebetsformel, Gemeindegebet, Kulthymnus.
Lobpreis 9. 81. 89. 134. 153. 157 f. 159. 168 ff. 180. 185 ff. 207. 301 ff. 330. 344. 349 f. 372. 391 ff. 414. 444. 463. 467. 479 ff. 540.
Lösen s. Binden u. Lösen.
Logos 262.
Lohnmotiv, religiös-ethisches 478. 482.
Lokalgottheiten 113 ff. 129 ff. 135 ff. 141. 178. 198.
Macht s. Zauberkraft.
Madonna 144. 175. S. Marienkult, Muttergöttin.
Magie 12 f. 18. 55. 68. 73. 104. 106 f. 117. 130 f. 161. 164. 182. 191. 331. 400. 470. 475. 483.
Mahâyâna-Buddhismus 235. 274.
Mahl, heiliges 75 ff. 324. 469. 471.
Makkabäer 423. 431. 538.
Mana s. Zauberkraft.
Mantik 191. 199.
Maranatha 369. 408.
Marduk 116. 127. 143. 170 f. 174. 178.
Marienkult 59. 116. 142 f. 149. 473.
Mars 51. 116. 141. 157.
Martyrerkult s. Heiligenkult.
Materialismus 202. 213.
Mazdaismus 75. 77. 105. 163. 235. 265. 274. 278 f. 430. 478. 480 f. 483 f.
Meditation 46. 94. 101. 168 f. 176. 185 ff. 214. 228 f. 258. 268 f. 285. 287 f. 309 ff. 318. 320 ff. 354. 397 f. 432 f. 481. 483 f. 486. 527. 531.
Menschenopfer 73.
Messe 325. 423 f. 427 f. 437. 472 f.
Messias 272.
Metaphysik 15. 19 f. 24 f. 202 f. 209 ff. 490.
Mienenspiel 99.
Minne s. Gottesliebe.
Mischna 479. 481. 516.
Missale Romanum 440 f. 451. 455 ff. 459. 461 ff. 472 f. 521. 532. 540.
Mission 273 f.
Mithraskult 48. 323. 528. 530. 532. 538.
Mittelalter 11. 18. 235. 241 ff. 250. 274 f. 279. 284 f. 287. 332. 473. 480 f. 530. 534. S. Katholisch.
Mittelwesen 127 ff. 134.
Mönchtum 273. 278 f. 288. 400.
Mondgott 127 ff. 134.
Monismus 15. 215 f. 281 f.
Monolog 15. 212 f.
Monotheismus 72. 131. 163. 198.
Morgengebet 43. 62. 66. 69. 91. 101. 151. 154. 193. 479 f.
Morgenröte (Göttin) 186. 188 f.
Mortifikation s. Affekte, Unterdrückung der.
Mundverhüllung 105. 107.
Musik im Kult 159. 165 f.
Muttergöttin 116. 142. 146. 178.
Mysterien 50 f. 71. 101. 104. 141 f. 289. 470 ff. 525 f.
Mysterienkulte, synkretistisch-hellenistische 151. 165 f. 223. 233. 282. 285. 322 ff. 331. 333 f. 425. 429 f. 460 f. 470 f. 476. 540 f.
Mystik 11. 13. 23. 30 f. 35 ff. 46. 75. 103. 162. 189 f. 193. 200. 206 f. 220 f. 224 ff. 241 ff. 248 ff. 284 ff. 350. 353. 355. 357 f. 360 f. 368 f. 376 f. 383 f. 386 ff. 392 f. 395 ff. 401. 404. 407 ff. 421. 431 f. 444 f. 462 f. 468 f. 472. 478 ff. 484 f. 490 ff. 523. 530. 534.
Mystik, ästhetisch-romanische 188 f. 410 ff. 492.
Mystik, christliche 233. 282. 324.
Mystik, erotische 30 f. 241 ff. 255. 285. 317 f. 331 f. 533.
Mystik, eucharistisch-sakramantale 285. 322 ff. 473 f. 532.
Mystik, unpersonalistische 241 f. 251 f. 255 f. 285. 287. 290. 317. 322.
Mystik, personalistisch-theistische 250 f. 255. 261. 285 f. 319. 335.
Mythus, Mythologie 17. 21. 68 f. 135. 147 f. 162. 164 f. 168 f. 195. 517.
Nachahmende Ritualhandlung 469 f.
Nachahmung, Nachfolge religiöse 21. 388. 488.
Nächstenliebe 271. 366 f. 458 ff.
Nacktheit, kultische 104. 105 f. 504. 512 f.
Naive Religion 17 ff. 220 ff. 415 ff. 488 f.
Naivität 58. 148. 258.
Namen Gottes s. Anrufung, Epitheta.

Nationalreligion 161.
Natürliche Religion 193. 218 f.
Naturbetrachtung, ästhetische 162. 185 ff. 391 f. 411 ff. 492 f.
Naturgeister u. -götter 73. 110. 113 ff. 118 f. 121 f. 129 ff. 134 f. 141 f. 178. 189. 198.
Naturvölker s. Primitive.
Naturwissenschaft V. 211.
Neigen beim Gebete 101. 106.
Neptun 116. 141.
Neues Testament 9.
Neuplatonismus 200. 203. 233 f. 242 f. 248. 268 f. 282. 285. 290. 309 f. 319. 345. 421.
Neupythoreismus 203. 289.
Niesen 95.
Ninib 169. 174.
Nin-lil 175.
Nirvâna 252 ff. 260. 268. 274. 279. 311 f. 316. 346. 487. 493.
Nonnenfrömmigkeit 19 f. 29. 242 f. 272. 285. 326. 331 f. 532.
Numen 46. 132.
Offenbarung 230 f. 261. 264 f. 353. 478.
Offenbarungsreligion s. Prophetische Religion.
Opfer 45. 57. 71 ff. 82 f. 85. 96 f. 102. 104. 117 f. 121. 125 ff. 130 f. 133. 136 f. 148. 150 ff. 161 f. 164 f. 168 f. 191. 193 f. 199. 203. 210. 213. 221. 274. 331. 422 f. 427 f. 469. 472. 482. 509 f. 521.
Opfer, geistiges 216 f. 304. 343. 364. 423. 468. 482 f.
Opfer, Verhältnis zum Gebet 71 f. 221. 468. 509.
Opfergebet 53. 75 ff. 96. 116. 149. 152 ff. 163. 179. 304. 343.
Opfermahl 75.
Optimismus 248. 278. 411.
Orakel 65. 137. 161.
oratio mentalis s. Gebet, wortloses.
Orden s. Klöster.
Orientation s. Gebetsrichtung.
Orphiker 221. 233 f. 250.
Orphische Hymnen 184. 273.
Osiris 168 ff. 178.
Ostkirche 11. 324. 400. 427 f. 447. 450 f. 466. 471 f.
Pädagogik des Gebets s. Gebetsanleitung.
Pantheismus 131. 162. 189. 211. 301. 392. 411 ff. 490. 492.
Pantheon 115. 128. 134. 178 f. 191. 198 f.
Parallismus membrorum 157. 167.
Parsismus s. Mazdaismus.
Pathologie 13. 333 f.
Patrongötter 112 ff. 129 f. 178. 193. 198 f.
Pessimismus 248 f. 370. 411.
Pfeifen 48.
Pflichtgebet 9. 479 ff. 487. 491.
Phänomenologie 13. 24. 489 ff.
Phallische Symbole 331.
Phantasievorstellung 251 f. 287. 310 f. 334 ff. 342.
Philologie, klassische 6.
Philosophie V. 7 f. 19 f. 36. 203 ff. 233 f. 258. 265. 278. 336. 492.
Pneumatiker s. Charismatiker.
Pietismus 235. 241. 284. 311 f. 332 f.
Polytheismus 129 f. 141 f.
Positivismus 202. 213.
Präfation 437. 440 ff. 447 ff. 540.
Präsenz Gottes s. Gegenwart Gottes.
Predigt 432 f.
Preußische Agende 429. 451. 461.
Priester 49. 53 ff. 65. 67. 86 ff. 91. 150 ff. 161 ff. 183 f. 203. 223. 430 f. 435 ff. 471 ff. 486 ff. 491. 507. 517. 532.
Primitialopfer s. Erstlingsopfer.
Primitive Religion 12 f. 18. 23. 38 ff. 157 ff. 161 f. 174. 181. 193. 197 ff. 202 ff. 220 ff. 284. 289. 330 f. 334. 340. 356. 360. 372 ff. 393 ff. 399 ff. 409. 415. 422. 430. 434. 436. 468. 475. 479. 486 ff. 491 f.
Primitive Völker 12. 18. 26. 30. 38.
Prophetische Frömmigkeit, Religion 23. 37. 89. 148. 163. 190 f. 200. 220. 224 f. 241 f. 248 ff. 284. 415. 422. 430. 434. 436. 468 f. 478 f. 485. 487. 490 f.
Prophetismus, israelitischer 191 ff. 221. 233 f. 264 f. 269 ff. 273 ff. 347. 349. 366. 370. 400 f. 422. 525.
Prostitution, sakrale 331.
Prostration beim Gebet 100. 105. 107. 407.
Prozession 104.
Psalmen des Alten Testaments 8. 33. 59. 62. 149. 163. 183 f. 189 f. 221. 233. 238. 241 f. 256. 262. 347 f. 350. 355. 357 ff. 370. 373 ff. 379. 382. 384. 389 ff. 397. 401. 411. 423 f. 442. 479. 520.
Psychanalyse 334.
Psychologie VI. 20. 247.
Psychotechnik 259. 269 f.
Puritaner s. Independenten.
Quäker 358. 436. 438.
Quietistische Mystik 36. 233 f. 258. 265 ff. 274. 284 f. 289. 308. 314 ff. 341 ff. 370.
Rachegebet 64. 66. 193 f. 360.
Rationalismus 4. 210 ff. 235. 429.
Rechtfertigung 256. 268 f.
Reformation, Reformatoren 4. 32. 233. 246. 256. 264 f. 274 f. 346. 402. 404. 427 f. 433. 453. 457. 461. 470. 474 ff. 485.
Reformierte Kirche 245 f. 427 f. 453 f. 474 f.
Reformreligion 21. 202. 218. 271.
Reichgottes-Erwartung 264. 272. 277 ff. 369. 377. 397. 409. 421. 424. 431 f. 454. 540.
Reinigung 106. 150. 161 f. 164. 177. 191. 292. 328.

Religionsgeschichte, allgemeine 3. 6. 16. 23.
Religionsphilosophie 15. 24 f. 248.
Religionspsychologie 13. 16. 20 ff. 24. 34 f. 248.
Religionswissenschaft, vergleichende 12. 17.
Resignation 205 ff. 218. 229. 251. 304. 336. 341 ff. 387 f. Vgl. Ergebung, Indifferenz.
Responsorium 55 f. 240. 383. 442 f. 472. 539.
Rhytmus 157 f. 161. 291. 298. 357. 443.
Rigveda 38. 44. 61. 63. 66. 69. 82. 86. 88. 91. 141. 163 ff. 186.
Ritual 67 ff. 131. 133. 150 ff. 157. 161 ff. 182. 194. 213. 434. 486. 510 ff. 517.
Ritus 2 f. 21 f. 69 f. 150 ff. 233. 470 f. 473.
Römische Liturgie s. Missale Romanum.
Rosenkranz 473. 480 f. 484.
Sakralstil des liturgischen Gebets 185. 429 f. 439.
Sakramentalismus 275 f. 322 ff. 430. 470. 531.
salât 7. 101. 430. 432. 434. 479 f.
Sakramentshäuschen 325.
Sâmaveda 67. 165.
Sâmkhya 233.
Sammlung s. Konzentration.
Sanctus s. Trisagie.
Schamach (Gott) 126. 170.
Schauen Gottes s. Kontemplation.
Schicksalsmacht Gottes 119. 132.
Schi-king 163.
Schiva 190. 323.
Schlangenkult 114.
Schma 423. 445 f. 456. 479 ff. 539.
Schmone Esre 99. 423. 425. 437. 442. 444 f. 454 f. 458. 473. 479 f.
Schnalzen 47.
Schöpfergott s. Höchstes Wesen.
Schriftlesung 423. 432.
Schuldbewußtsein s. Sündengefühl.
Schutzgeist 102. 111. 113. 126. 176 f.
Schwedische Landeskirche 428. 451. 454. 457.
Schweigen, religiöses 54. 289. 342. 516. 528.
Seelenstoff 111. 114. 131.
Segenswunsch 81. 170 f.
Sekten, christliche 276 f. 368. 427. 432. 435 f. 439 f. 455. 474. 476.
Selbstbeobachtung 21. 35. 247. 258. 310. 358.
Selbstbewußtsein s. Ich.
Selbsterkenntnis 364.
Selbsterlösung 268.
Selbstgespräch 94. 215.
Selbstlob 85 f.
Selbstverurteilung 88. 268. 364. 378 ff.
Selbstzeugnis 19. 22. 34 ff.
Sexualaffekt 334.
siccitas 336. 338 f. 341 f. 355. 524. 533.
Sichniederwerfen s. Prostration.
Siebenzahl 530.
Siksch 383.
Sin (Gott) 168. 172.
Sittlichkeit u. Religion 2 f. 86. 88. 93. 187. 192. 229. 259 ff. 268 ff. 281 f. 365. 229. 259 ff. 268 ff. 281 f. 365.
Sitzen beim Gebet 101. 117.
Skepsis 213.
Sola fides 256. 259.
Sondergötter 112 ff. 129 f. 506. 513.
Sonnenkult 61 f. 95. 114 f. 128. 138. 142. 169 ff. 184 ff. 194. 512.
Sozialbeziehungen, Reflex von, s. im Verhältnis zu Gott 139 ff. 181. 211 f. 311. 319. 331 f. 401 ff. 469. 490.
Soziologie 16. 21. 24. 262 ff.
Speichel 65. 74. 89. 108.
Speiseopfer 73 f. 130. 133. 179.
Stammesgötter s. Lokalgötter.
Stehen beim Gebet 100. 105. 441.
Sterngottheiten 103. 109. 138. 142.
Stiftshütte 137 f.
Stigmatisierung 29. 299.
Stoa 202 f. 205 ff. 211. 236. 387.
Stoßgebet 49. 288 f. 354 f. 517. 527.
Stundengebet 443. 480.
Sühneritual 164. 175 f.
Sünde, Sündengefühl 88 f. 91. 176. 195. 267 ff. 287. 293. 349. 378. 452.
Sündenbekenntnis 88. 176. 262 f. 304. 378. 452.
Sündenvergebung 69. 134. 138. 176. 189. 262. 267. 361 f. 378 f. 390. 452 f.
Sûfî, Sûfismus 19. 207. 233. 236. 249. 254. 258. 265. 273. 276. 284. 309. 333. 345. 411. 421.
summum bonum 242. 251. 260. 286. 290. 298 ff. 311 ff. 319. 329. 334. 340 ff. 346. 358. 391 f. 396 ff. 407 ff. 415.
supplicatio 103.
Synagoge, synagogaler Gottesdienst 423 ff. 430. 432 ff. 441 f. 444. 467. 469. 474 ff. 479. 538.
Synkretismus der Kulte u. Göttervorstellungen 145. 161 ff. 189. 199.
Synkretismus, hellenistisch-orientalischer Mysterienkulte, synkretistische.
Tabernakel 137. 325 ff. 473. 531.
Tabu, Taburiten 46. 88. 108 f. 130 ff. 137. 153. 177. 422.
Tätigkeitsgötter 111 ff. 120 ff. 135. 178. 198.
Tallith 105.
Talmud 8. 437. 467. 479 ff. 484. 539.
Tammuz 164.
Tanz 104. 159.
Taoismus 249 f. 253.
Tellus (Göttin) 112. 141.
Tempel 30. 83. 102. 103. 136 ff. 140. 161. 197. 323. 393. 395.

Tempel zu Jerusalem 137 f. 393. 395. 423 f. 482.
Tempelbibliotheken 163. 166. 168.
Terminologie 149.
Theismus 209 f. 216 f. 490.
Theodizee 60. 359 f.
Theologie V. VII. 4. 20. 35 f. 135. 161. 165. 377. 388 f. 485.
Thot (Gott) 171. 178. 528.
Tiergottheiten 110. 114. 136. 143.
Tischgebet 9. 12. 45. 95 f. 154. 193 ff. 214. 391.
Toleranz 274.
Totentiere 109.
Totengeister 75. 116 f. 121. 128. 136. 143 f. 191.
Totenklage 48 f. 55. 60. 94. 130 513.
Totenkult 104. 107. 116 f. 131. 164. 513 f.
Tradition, religiöse 21. 32 f. 151. 166. 274.
Tränen beim Gebet 80 f. 321. 407.
Tragiker 34. 38. 181.
Trinität 426. 464.
Trisagion 10. 437. 443.
Typen der Religion 23.
Überredungsmittel beim Gebet 80 ff. 181. 372 ff.
Umgang, sakraler 161. 104. 107 f. 505. 513.
Unendlichkeitsmystik s. Mystik, impersonalistische.
Untertanenverhältnis zu Gott 144 f. 149. 199 f. 310. 320. 401.
Upanischaden 19. 233 f. 248 f. 253 f. 258 f. 265. 272 f. 284 f. 301. 322. 325. 525.
Urchristentum 240 f. 265. 274. 278. 358. 368. 398. 432. 435 ff. 443. 456. 470 ff. 474 f. 476. 479.
Urmonotheismus 118. 130.
Urreligion 148.
Urvater s. Höchstes Wesen.
Varuna 124. 175. 177. 179. 189. 199.
Vatergott s. Kindschaftsverhältnis.
Vaterunser 11. 31. 240. 342. 355. 360. 368 f. 377. 406 f. 443. 480 ff.
Veda 7. 68. 86. 115. 150. 152. 160. 162. 164 ff. 431. S. auch Rigveda.
Vedânta 233 f. 248. 421.
Verbeugung beim Gebet s. Neigen.
Verdienstlichkeit s. gute Werke.
Vereinigung mit Gott s. Einigung.
Vergottung 223. 322 ff. 525.
Verhüllung im Kult 104 f. 106 f. 504 f. 513.
Verkündigung, religiöse 273 f.
Vernunftreligion, s. Natürliche Religion.
Versenkung VII. 7. 11. 15. 207. 216 f. 221. 232. 235. 241 f. 268 f. 285. 287. 290 f. 319. 345 f. 358. 412 f. 486. 490. 493 f.
Versenkungsstufen 7. 268 f. 310 ff.
Versöhnungstod Jesu 269. 375. 470.
Vertrauen s. Zuversicht.
Verwandtschaftsverhältnis zu Gott 59. 140 f.
Verzückung 231. 251 f.
Viktoriner 233.
Vision 232. 258. 265. 272. 284. 342.
Vischnu 323. 333.
Vischnu-Purâna 300. 529.
Völkerpsychologie 13. 17. 39.
Volksfrömmigkeit, -religion 9. 13. 17. 38 41. 46. 57. 59. 67. 75. 79. 84 f. 87. 89. 104. 116 f. 145. 178. 191 f. 202. 233. 240 f. 250. 274. 284. 479.
Wallfahrten 75. 137. 140. 480.
Wassergottheiten 114. 128. 136. 141.
Weihgeschenk 74 f. 133.
Weltbürgertum 205.
Weltverachtung 248 f. 258. 277.
Werte, Wertgefühle 19. 66. 182 f. 185. 192. 251 ff. 262. 272. 277. 287. 298. 304. 348 ff. 361. 409. 411. 467. 483.
Wertphilosophie 15. 24 f.
Wunderglaube 256.
Yajurveda 150. 152.
Yascht 163. 167. 179. 430.
Yenhe hatam 481.
Yoga 7. 101. 233 f. 258. 268. 284 f. 310. 317. 530.
Zauberer 55. 57. 64. 117. 150.
Zauberkraft 46. 55 f. 73. 108 ff. 117. 130 ff. 156. 182. 231. 393. 483. 491 f. 515.
Zauberspruch 7 f. 12 ff. 38 f. 117. 124 f. 131. 150. 152 f. 156. 163. 182. 194. 471. 480. 483 f. 518.
Zauberwesen s. Magie.
Zeremoniell 99 f. 154 ff. 426.
Zeus 51. 59. 83. 115. 124. 157. 191. 195 ff. 205. 516.
Zorn Gottes 86 f. 89. 134. 177.
Zungenreden 271. 358. 433. 435.
Zuversicht 59. 89 ff. 189. 220. 223. 238. 241 ff. 255. 262. 268. 281. 284. 362 f. 379 ff. 393. 398 f. 402 f. 405. 407. 418 f. 484 ff. 486.

Anmerkung des Verlegers. Auf vielfach geäusserte Wünsche hat sich der Verfasser entschlossen alle fremdsprachlichen Zitate aus diesem Buche ins Deutsche zu übersetzen. Es war nicht mehr möglich diesen Anhang dem Buche selbst beizugeben, er steht aber allen Lesern des Buches gegen Einsendung des Betrages von 50 Pfg. zur Verfügung. Die Zusendung dieses Nachtrages erfolgt dann entweder direckt durch den Verlag oder durch eine Buchhandlung.

München **Ernst Reinhardt Verlag.**

Verlag von ERNST REINHARDT in München

Vom gleichen Verfasser erschien:

Die buddhistische Versenkung

Eine religionsgeschichtliche Untersuchung

von Friedrich Heiler

1918. VI. 93 Seiten. Preis Mk. 3.60

H. L. Held-München im „Reich" Oktober 1918:

„Als eine der verständnistiefsten Arbeiten über den Buddhismus möchte ich dieses Werk in den Händen aller wissen, denen es ernst ist um die Durchdringung dieses gewaltigen mystischen Geheimnisses. Was Heiler an Wissen und eigener Forschung gibt, ragt weit über das Mittelmass unserer Forderungen. Nicht aber nur die äusseren Bedingungen eines gelehrten Werkes sind in diesem Buche glänzend erfüllt, auch das innere Wesen dieses Buches zeugt von seinem Schöpfer als von einem Gelehrten, dem das heilige Gut synthetischer Intuition zur wägenden Verfügung steht."

Luthers religionsgeschichtliche Bedeutung

von Friedrich Heiler

1919. 31 Seiten. Preis Mk. 1.50

Universitätsprofessor Pfennigsdorf-Bonn im „Geisteskampf der Gegenwart" Januar 1919:

„Unter den vielen Lutherschriften nimmt diese Vorlesung eine hervorragende Stellung ein. Luther wird in ihr im Gegensatz zur mystischen Religiosität der katholischen Kirche als Wiedererneuerer des prophetisch-biblischen Typus der Frömmigkeit gewürdigt. Die scharfe Gegenüberstellung der beiden Religionstypen ist überaus lehrreich und lässt das Charakteristische in Luthers Art der Frömmigkeit klar hervortreten. Nicht minder lehrreich ist das Eingehen des Verfassers auf die Einwürfe in der nachfolgenden Diskussion. Wir haben hier eine Wertung des Reformators, welche die Auffassung eines Janssen, Denifle, Grisar an Weite und Tiefe der Betrachtung weit unter sich lässt."

Die Bedeutung der Mystik für die Weltreligionen

Ein Vortrag

von Dr. Friedrich Heiler

1919. 32 Seiten. Preis Mk. 150

Professor Niedergall in der „Evangelischen Freiheit" vom 19. September 1919:

„Der Verfasser zeigt auch in dieser neuen Schrift wie wertvoll uns immer mehr seine Arbeit wird. Ihr Ergebnis ist: die stille und geheime Auseinandersetzung zwischen Mystik und biblisch-evangelischer Offenbarungsreligion, das eigentliche Thema der inneren Geschichte des Christentums, wird so enden, dass in der notwendigen schöpferischen Synthese beider der zweiten das Uebergewicht gebührt, weil sie eine Religion der Persönlichkeit und der Gemeinschaft ist."

Vom gleichen Verfasser erschien im Verlag Chr. Kaiser in München:

Das Geheimnis des Gebets, Evangelisches Christentum und Mystik, Die Gemeinschaft der Heiligen. (Kanzelreden in schwedischen Kirchen.) Geh. ca. Mk. 1.80.

Jesus und der Sozialismus, Vortrag gehalten am 5. April 1919 zu München im Verband der staatlichen Büroangestellten. (Aus der Sammlung „Christentum und soziale Frage" Heft 3.) Geh. Mk. 1.80.

Verlag von ERNST REINHARDT in München

Glauben und Wissen

Die Geschichte einer inneren Entwicklung

von

August Messer

o. Professor der Philosophie in Giessen

2. Auflage (3.—4. Tausend)

Preis brosch. Mk. 7.20, geb. Mk. 9.60

„Deutsche Warte" vom 7. August 1919:

„Es ist nicht vielen Menschen gegeben, ihre eigene innere Entwicklung so klar zu überschauen, wie es Messer tut, aber ganz sicher sind es nur wenige, die für einen weiteren Kreis eine so kristallklare Darstellung dieser Entwicklung zu geben vermögen, wie es die vorliegende Schrift tut. Durch diese Klarheit, die ein Zeugnis innerer Wahrhaftigkeit ist, wird das Buch eine überaus wertvolle Gabe für jeden gebildeten Menschen."

„Theologische Revue" 1919 Nr. 12:

„Mit tiefer Ergriffenheit legt man dieses originelle Buch, eine Art Autobiographie in religiös-philosophischer Perspektive, aus der Hand."

Der Edelmensch und seine Werte

Eine Charakterlehre neuer Prägung

von

Johannes M. Verweyen

Professor der Philosophie in Bonn

295 Seiten. Preis brosch. Mk. 9.20

Luxusausgabe in Hlwd. Mk. 13.20

„Vossische Zeitung" vom 9. November 1918:

„Es ist, als habe Friedrich Paulsen seine Ethik nochmals geschrieben, bereichert um die Probleme der Menschheit von 1906—1918 und verjüngt um eine Generation. Leicht fliesst der Strom der Verweyenschen Definitionen und Distinktionen dahin, so glatt entwickelt sich diese Ethik des common sense, dass der berufsmässige Philosoph kaum irgendwo Anlass zum Widerspruch hat, dass man oft Binsenwahrheiten zu lesen meint. Dabei übersieht man doch zweierlei: dass eine flotte Diktion — das Buch „liest sich wie ein Roman" — die wirklich vollendete Ausformung geistiger Arbeit darstellt und dass diese Bücher geschrieben sind für jene unzähligen Menschen, die moralische Maximen suchen. Für sie spricht Verweyen zur rechten Zeit das rechte Wort. Seine Ethik ist beweglicher, gegenwartsnäher, jugendlicher als die seines Meisters Eucken. . . . Es scheint mir dieses Buch berufen, Ordnung in den moralisch-amoralischen Hexentanz der Gegenwart zu bringen, die Indifferenten vorwärts zu stossen, die Zweifelnden zu sichern."

55939

UC SOUTHERN REGIONAL LIBRARY FACILITY

A 000 684 108 4